

“Notórios rebeldes”

**A expulsão da Companhia de Jesus da
América portuguesa**

*

**Edgard Leite
2000**

Para minha filha Beatriz.

AGRADECIMENTOS

Este estudo não teria sido realizado sem o apoio e confiança dos Professores Ciro Flamarion Cardoso e José Andrés-Gallego. Sou grato também aos estagiários da UERJ, Michel Camargo Siqueira, Raquel Pereira dos Santos e Sandra Caseira. Agradeço também a Paulo Alexandre Ferreira, que preparou os mapas que ilustram o presente texto e ao Prof. Benedicto Freitas.

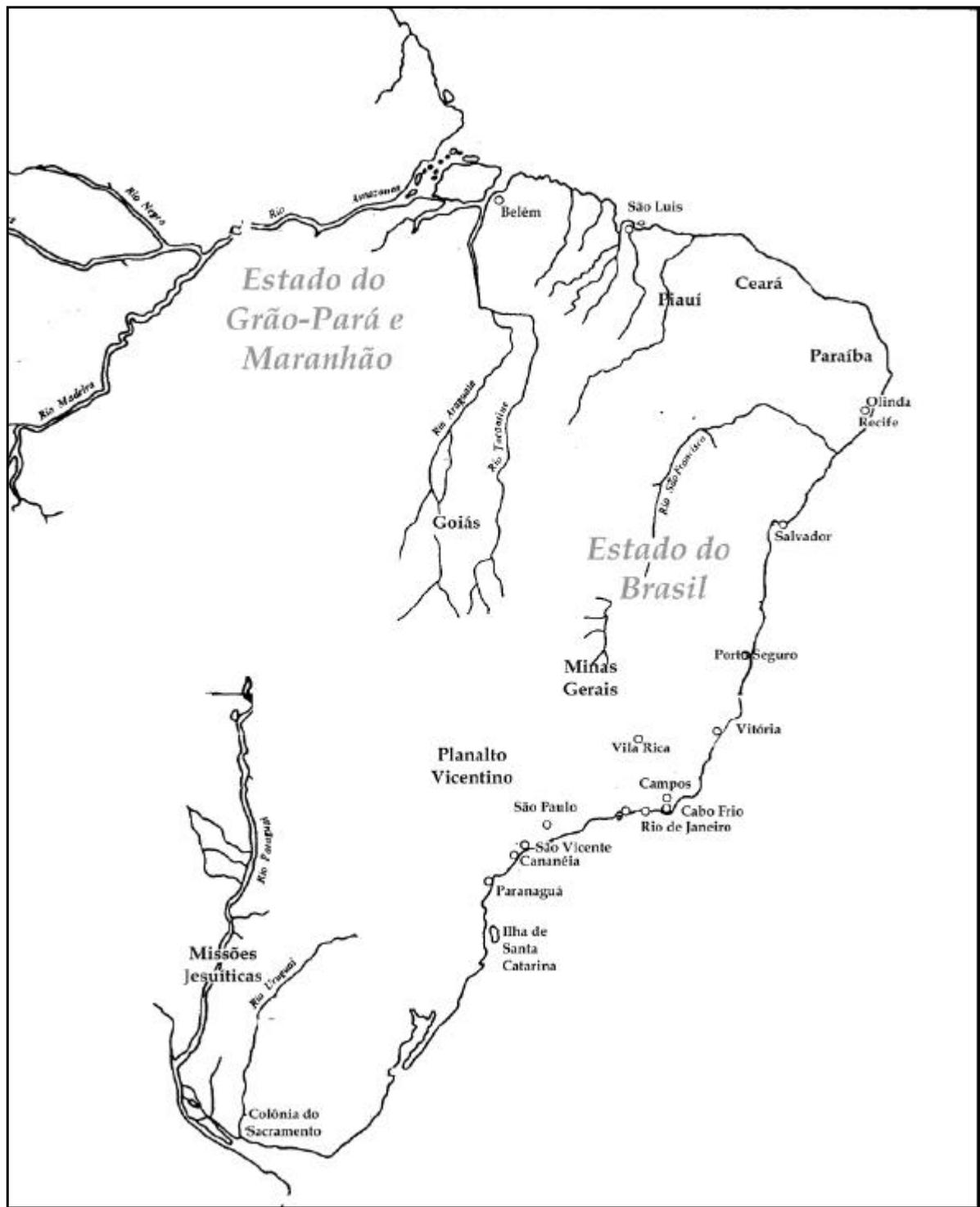
ABREVIATURAS UTILIZADAS

AN: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

AHU: Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma

IHGB: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro



Mapa 1: América portuguesa na época do Tratado de Madri (1750).

INTRODUÇÃO

“Para os Mbüa, ou melhor, para a maioria deles, a figura de ... Kétxuíta [jesuíta] ora se confunde com o deus solar ou outra divindade, ora é simplesmente um velho sacerdote da tribo que há muito tempo, atingindo o estado de aguydjê, foi morar no paraíso mítico... os Mbüa dão-lhe não somente o nome de Terra do Nunca Acabar, mas também o de terra do Kétxuíta... Kétxuíta, às vezes também descrito como um velho sacerdote Mbüa, morou outrora neste mundo... e foi para a terra da imortalidade, junto com seus companheiros, a chamado de Ñanderú Tenondé...”¹

I- O tema e suas interpretações

No dia 3 de setembro de 1759, o Rei de Portugal, D. José I, decidiu declarar os jesuítas “notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores...ordenando que como tais sejam tidos, havidos e reputados”². Do ponto de vista histórico tal decisão assinalou uma ruptura política de importantes conseqüências para a história do Brasil e de Portugal, inaugurando, além do mais, uma série de acontecimentos que terminariam com a própria extinção da Companhia de Jesus, por determinação papal. O papel privilegiado que os inicianos desempenharam na história da América portuguesa nos séculos anteriores tornou tal acontecimento único em sua dramaticidade; já que tratava-se de uma guinada numa política de alianças internas do Estado português que encontrava-se consolidada e mais ou menos estável por duzentos anos, e da denúncia de um acordo que concedera um perfil característico à colonização lusitana do continente americano.

Um acontecimento de tamanha magnitude causou forte impressão, tanto negativa quanto positiva, aos contemporâneos. Esta refletiu-se nas interpretações que passaram então a ser feitas sobre a natureza histórica de tal evento. Tratava-se de um momento marcado pela difusão do pensamento ilustrado, intrinsecamente opositor da racionalidade escolástica e dos modelos cultural, ideológico e político dos quais os jesuítas consideravam-se os guardiões. Assim, pode-se dizer que foram muito poucas as vozes que se ergueram em desaprovação às medidas expropriadoras e draconianas do rei D. José I; em geral estas foram saudadas como benfeitoras da humanidade e da razão. Os que ousaram opor-se a tais atos foram presos ou então buscaram quer a proteção efêmera da Santa Sé, que logo também denunciaria a aliança com a Companhia de Jesus, quer, excepcionalmente, do estado Russo, que, como se sabe, a partir da decisão de Catarina II, abrigaria uns tantos jesuítas banidos. De qualquer forma, tais críticos não tinham maiores possibilidades de fazerem-se ouvir nos países da Europa ocidental, tomados pela fúria anti-jesuítica.

Em que pese tal consenso obtido pela força, o impacto da expulsão da Companhia de Jesus, continuou, no século XIX, a centrar as atenções dos pensadores e políticos portugueses

¹ SCHADEN, Egon: "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos" in " *Revista de Antropologia* 13: jun 1964-dez 1965. Pp.109 e 123.

² “Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios 3 de setembro de 1759” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1960. p.59.

e, em menor escala, brasileiros. Em grande medida porque tal ato foi conjugado, pelo governo português, com a adoção de um conjunto de reformas políticas e econômicas autonomistas e industrializantes- aliás fracassadas-, que traumatizaram profundamente a sociedade. Tais reformas, entre outras conseqüências, tornaram visíveis as potencialidades e limitações de Portugal. Intelectuais liberais, portanto, prosseguiram na perspectiva de ver na Companhia de Jesus uma inimiga da humanidade, dotada de um caráter sinistro- comprovado pela suposta *monita secreta*- e principal responsável pela estagnação lusitana e, em conseqüência, da própria inviabilidade das reformas. Pensadores católicos e jesuítas continuaram igualmente a entender as ações que culminaram na expulsão como atos de inaceitável violência e arbítrio estatais, subtrações criminosas das tradições cristãs que deveriam nortear as políticas governamentais. A observância desse conflito entre, por um lado, o entusiasmo com o ímpeto reformador do despotismo esclarecido e, por outro, a admiração e o respeito pela obra dos inicianos- e a revolta pela sua expulsão dos domínios portugueses- marcou a historiografia lusitana do século XIX e muitas das reflexões políticas de então.

No Brasil, a historiografia oficial do Estado independente, patrocinada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, instaurou a tradição de tratar o tema da expulsão dos jesuítas como um apêndice ou parte menor das ações do Rei D. José I na colônia. Buscando-se uma posição “equilibrada” sobre o assunto, historiadores do século XIX não esconderam o seu marcante viés anti-jesuítico, em grande parte devido, como veremos, à formação ilustrada que será própria das elites brasileiras desde o século XVIII. O eminente historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, em sua *História Geral do Brasil*, em meados do século XIX, afirmou simplesmente que: “quanto a Companhia de Jesus, respeitável por tantos títulos... justo é confessar que prestou ao Brasil alguns serviços, bem que, por outro lado, parcialismo ou demência fora negar, quando os fatos o evidenciam que, por vezes, pela ambição e orgulho de seus membros, chegou a provocar no país não poucos distúrbios”. Tal afirmação apontava a Companhia, assim, como entidade algo meritória mas responsável por diversas alterações que tiveram lugar na colônia, geradas explicitamente pelas suas distorções morais. Além do mais, sua avaliação sobre a obra iniciano era seca e não escondia o desprezo: “os proveitos que deles tirou o Brasil podem reduzir-se a três: conversão de índios, educação da mocidade e construção de alguns edifícios públicos...”. Na verdade todos esses três “proveitos” possuíam, para Varnhagen, uma importância ambígua; já que índios existiam na sua época, mas não eram cristãos, a educação jesuítica há muito não exercia um papel preponderante na sociedade e a quantidade de prédios jesuíticos já representava então uma pequena percentagem do total de edificações públicas. Tratava-se portanto de uma contribuição menor e duvidosa. O que nos interessa mais precisamente é que, segundo Varnhagen, “a abolição da Companhia foi favorável aos povos, pela desamortização de seus bens”³; e com efeito, como poderemos observar, a transferência de bens das mãos jesuíticas para as dos colonos foi um dos motores do processo de expulsão. Assim, Varnhagen entendia, em geral, como positivos os atos de sequestro dos bens e de expulsão da Ordem.

No século XX, com os temas do liberalismo dos séculos XVIII e XIX já superados pela eclosão de novos temas políticos globais, minimizou-se, de maneira compreensível, o debate em torno do caráter maligno ou santo da Companhia de Jesus, ou civilizatório ou tirânico das

³ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de: *História Geral do Brasil. Tomo Quarto*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981. pp.141-142.

ações de D. José I. No entanto, o tema da expulsão dos inacianos da América portuguesa seguiu sendo superficialmente tratado pela historiografia brasileira. Normalmente, este acontecimento continuou a constar dos estudos gerais sobre o século XVIII com algumas curtas passagens descritivas ou, mesmo em análises e interpretações mais específicas sobre o período, com algumas linhas, parágrafos ou apenas capítulos⁴. Neste século foram, de fato, realizados excelentes e grandiosos estudos sobre o período em que o Marquês do Pombal, ministro de D. José I, dominou a cena política lusitana, como o de Francisco Falcon⁵. Semelhantes estudos permitem-nos entender o quadro geral, notadamente econômico, ideológico e político, que envolveu esse e outros acontecimentos, mas não objetivaram analisar em profundidade a natureza da expulsão, seus determinantes e consequências. O mesmo ocorreu na historiografia portuguesa, onde proliferaram profundos estudos gerais, como o clássico de José Lúcio de Azevedo⁶, *O Marquês de Pombal e sua época*, os estudos econômicos de Jorge Borges de Macedo⁷ e Vitorino Magalhães Godinho⁸, mas que também não comportaram específicas análises da expulsão. Em geral tais trabalhos permitem-nos situar o fenômeno principalmente em função de suas variáveis lusitanas, no interior de políticas de reforçamento do poder real e secular ou da necessidade de ampliar a capitalização da economia. Semelhantes abordagens, quando tratam da expulsão, em geral dedicam-se à análise de conjunturas locais; mesmo que de forma inteligente, como no *Os jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*, de José Lúcio de Azevedo, uma excessão memorável.

Mesmo estudos recentes mais detalhados e aprofundados sobre as sociedades que viveram a crise da expulsão, como o de Ciro Flamarion Cardoso⁹, não pretenderam analisar especificamente o processo de expulsão da Companhia de Jesus, muito embora este texto específico englobe uma discussão sobre o fracasso das pretensões pombalinas em desenvolver a região com a saída dos inacianos. É claro que o maior dos historiadores jesuíticos em língua portuguesa, o Padre Serafim Leite¹⁰, fez questão de discutir o assunto de uma forma ampla, colocando em evidência toda a arbitrariedade e violência que envolveu as decisões pombalinas, francamente subvertoras de todo o direito, secular e canônico. Mas não aprofundou maiores questões sobre o tema, cuja análise exigiria principalmente a consideração da amplitude e natureza do poder jesuítico na colônia e a dinâmica de seu colapso. Existem igualmente diversos estudos pontuais que abordam a questão, mas estes muitas vezes dimensionam prioritariamente avaliações regionais do tema, sem pretenderem

⁴ Ver por exemplo, HOLANDA, Sérgio Buarque de: *História Geral da Civilização Brasileira. I: A Época Colonial*. São Paulo, DIFEL, 1985.

⁵ FALCON, Francisco J. Calazans: *A época pombalina*. São Paulo, Ática, 1982.

⁶ AZEVEDO, João Lúcio: *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa, 1969.

⁷ MACEDO, Jorge Borges de: *A situação econômica no tempo de Pombal*. Porto, 1951.

⁸ GODINHO, Vitorino Magalhães: *Prix et monnaies au Portugal*. Paris, SEVPEN, 1955.

⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion: *Economia e Sociedade em duas colônias periféricas. Guiana francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

¹⁰ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950.

uma análise global¹¹, ou então, consideram aspectos específicos dos efeitos da expulsão, principalmente do ponto de vista educacional¹². De fato, podemos dizer que existe uma tradição historiográfica brasileira que busca dimensionar os atos da expulsão da Companhia através de abordagens regionais, principalmente no que diz respeito ao estudo dos bens sequestrados, cujos autos, disponíveis em arquivos locais, permitem pôr em relevo a opulência patrimonial da Companhia. É possível assim afirmar que, de uma forma geral, há muito tempo não são produzidas teorias gerais sobre o processo de expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa que nos permitam compreender o fenômeno não apenas na perspectiva metropolitana, mas também na colonial, e não exclusivamente numa perspectiva regional, mas global¹³.

II- A historiografia brasileira recente e suas perspectivas teóricas

No que diz respeito à historiografia brasileira, esta por muitas décadas tendeu a acompanhar a perspectiva de considerar os acontecimentos da história do Brasil principalmente a partir de determinantes externos. Por isso, tendo em vista o papel, fundamental, sem dúvida, que o mercado exterior desempenhou no desenvolvimento da economia colonial, dedicaram-se os historiadores, muitas vezes, a exagerar a subordinação da economia da colônia ao mercado externo. Por extensão, no nosso caso, tornou-se prática comum reproduzir a idéia de que a expulsão da Companhia de Jesus foi fruto principalmente do desenvolvimento do pensamento ilustrado na Europa e da obra de Pombal, ou mais precisamente, consequência direta das transformações econômicas e políticas européias do século XVIII, sem as quais os inicianos continuariam a exercer sua autoridade na colônia, dada a incapacidade política dos colonos em resolver tal problema. Se no século XIX entendera-se, como em Varnhagen, que a expulsão fora devida principalmente à vontade do Marquês do Pombal e à decisão de D. José I, no século XX os historiadores detiveram-se de forma mais geral na aceitação de uma imposição mais ampla da dinâmica econômica e política européia, que teria determinado alterações substanciais no quadro da sociedade colonial, subordinado e dependente, inclusive no que diz respeito ao caso da Companhia de Jesus.

Essa abordagem é, assim, tradição historiográfica arraigada na academia brasileira. De uma forma inovadora, foi consolidada a partir da pioneira publicação, em 1942, do livro de Caio Prado Jr. *Formação do Brasil Contemporâneo*¹⁴. Tal estudo admitiu a preponderância dos fatores externos na consideração de inúmeros desdobramentos históricos internos. A culminância desse pensamento encontra-se talvez no livro de Fernando Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial*, cuja passagem emblemática é aquela em que ele

¹¹ Ver, por exemplo, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de: *Os Vassallos D'El Rei nos Confins da Amazônia- A Colonização da Amazônia Central (1750-1798)*. Universidade Federal Fluminense, Dissertação de Mestrado, 1990.

¹² Ver ANDRADE, Antônio Alberto Banha de: "O Marquês de Pombal e o ensino do Brasil" in SANTOS, Maria Helena Carvalho dos: *Pombal Revisitado*. Op.cit., p.227.

¹³ Ainda não tinha sido publicado, no momento em que escreviamos essas linhas, o segundo volume do tratado de Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, que será dedicado, como o autor anuncia, no seu primeiro volume, à expulsão da Companhia de Jesus de Portugal.

¹⁴ PRADO JR. Caio: *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

assegura que “é a partir do tráfico negreiro que se pode entender a escravidão africana colonial, e não o contrário”¹⁵, como se inexistissem dinâmicas internas na sociedade colonial que também pudessem explicar a existência do tráfico negreiro; e de fato, como veremos, elas existiam e foram igualmente determinantes.

Uma nova tendência da historiografia brasileira, em grande medida derivada das reflexões de Maria Yedda Linhares e Ciro Flamarion Cardoso, no entanto, nos últimos anos, afirmará a necessidade de que o estudo do período colonial deve considerar as dinâmicas internas da colônia. Ou, como escreveu Ciro Cardoso: “também é verdade que as atividades de conquista e colonização tiveram como resultado o aparecimento de sociedades cujas estruturas internas possuem uma lógica que não se reduz exclusivamente ao impacto de sua ligação com o mercado mundial em formação com as metrópoles européias”¹⁶. Recentes pesquisas sob esta orientação, como as de João Fragoso e Manolo Florentino, confirmaram a existência de um mercado interno restrito na colônia e de fortes movimentos de reprodução endógena, que permitem-nos considerar a realidade de uma sociedade colonial dotada de crescente dinâmica própria¹⁷. Sem dúvida semelhante perspectiva, sem abdicar do estudo das variáveis externas, permite-nos uma compreensão mais profunda dos processos históricos em curso na sociedade brasileira ao longo do tempo.

No tema que nos interessa, o da expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, não existe, de fato, qualquer estudo que dê conta, simultaneamente, dos elementos externos e internos que determinaram o desfecho de 1759. É claro que existem diversas análises fundadoras que chamaram a atenção para momentos da existência colonial nos quais a Companhia de Jesus atuou e das relações engendradas em torno dela que permitem-nos entender a razão de sua ascensão e crise. Podemos citar, por exemplo, o estudo pioneiro de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*¹⁸, no qual esse autor alertou para o papel integrador da “língua geral” e a natureza da realidade cultural que ela engendrava na colônia, ou o estudo de João Lúcio de Azevedo, já citado, *Os jesuítas no Grão-Pará- suas missões e a colonização*, no qual pela primeira vez, e talvez última, até os dias de hoje, dimensionou-se o papel do colono Paulo da Silva Nunes na luta contra os inicianos como culminância de uma tradição política anti-jesuítica consistente na colônia¹⁹. Mais recentemente, diversos estudos também particularizaram realidades sociais e étnicas nas quais os jesuítas estiveram envolvidos que nos são particularmente úteis. Mas, de qualquer forma, uma apreciação global da expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa e de suas consequências,

¹⁵ NOVAIS, Fernando: *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1986. p.105.

¹⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion: “As concepções acerca do ‘sistema econômico-mundial’ e do ‘antigo sistema colonial’: a preocupação obsessiva com a ‘extração do excedente’” in LAPA, José R. Do Amaral: *Modos de Produção e Realidade Brasileira*. Op.cit., p.110. Ver também CARDOSO, Ciro Flamarion: “Sobre los modos de producción coloniales de America” in ASSADOURIAN, Carlos et alii: *Cuadernos de Pasado y Presente*, 40, 1975. e CARDOSO, Ciro Flamarion: “Escravidão e dinâmica populacional nas Américas” in *Estudos Econômicos*. 13, 1, 1983.

¹⁷ FRAGOSO, João Luís Ribeiro: *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro, (1790-1830)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

¹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de: *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olimpio Editora, 1986.

¹⁹ AZEVEDO, João Lúcio: *Os jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*. op.cit.

dimensionando os seus diversos aspectos determinantes, constitui-se numa lacuna historiográfica que pretendemos iniciar a preencher.

III- Hipóteses e perspectivas de estudo

Ao iniciar o nosso estudo sobre a expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, partimos de algumas hipóteses que julgamos terem sido verificadas no decorrer da pesquisa. Em grande medida elas se constituíram como desdobramentos de estudos anteriores por nós realizados sobre as ações dos inacianos no Brasil²⁰.

A primeira dessas hipóteses foi fundada na suposição de que a sociedade colonial era uma sociedade pluri-étnica. Ou seja, tanto o litoral da América portuguesa entre Ceará e Paranaguá e o planalto vicentino nos séculos XVI e XVII quanto o Maranhão e Pará dos séculos XVII e XVIII eram sociedades nas quais a convivência entre europeus e indígenas eram cotidianas e intensas. Em que pese a natureza hierárquica estabelecida entre os dois povos, que transparecia na maior parte das vezes em relações escravistas, tratava-se de um convívio no qual existiam intensas trocas culturais. Há muito foi anotado, como já observamos, que idiomas indígenas, principalmente da família tupi-guarani, eram normalmente falados por extensos segmentos populacionais, tanto europeus, quanto indígenas ou *mamelucos*, isto é, descendentes mestiços de europeus e índios. Tal ocorria notadamente no planalto vicentino ou naquelas regiões, como na amazônia, onde existia uma ascendência populacional significativa dos nativos; no sul, de forma mais intensa nos séculos XVI e XVII, no norte, nos séculos XVII e XVIII. O peso que a população nativa desempenhava nas atividades econômicas contribuía decisivamente para essa particular dinâmica cultural.

Em tal universo, a ação da Companhia de Jesus teria assim cumprido um papel fundamental, desde os primórdios de sua ação na colônia. Primeiro, devido ao fato de ter assumido o papel, não totalmente desempenhado pelo clero secular, de consolidar atitudes de consciência ocidentais e cristãs entre os colonos europeus. Apenas para citar um caso, dentre tantos a serem policiados pela ação jesuítica, podemos recordar o do célebre colono português João Ramalho, cujos filhos, segundo o jesuíta Nóbrega, “vão à guerra com os índios, e suas festas são de índios e assim vivem nus, como esses mesmos índios”²¹. Segundo, por conta da fragilidade populacional lusitana inicial, seja no litoral sul ou, depois, na Amazônia. Neste aspecto a Companhia agiu junto aos índios no sentido de subordiná-los de uma forma específica ao poder colonial português, com o objetivo de poder utilizá-los, de forma pacífica, tanto nas atividades produtivas coloniais quanto na segurança interna e externa da colônia. Sem dúvida são os efetivos indígenas sob o controle jesuítico os mais imprescindíveis aliados na luta contra os diversos invasores estrangeiros que assolaram as possessões portuguesas na América, principalmente nos séculos XVI e XVII.

A chave para a consolidação dessa aliança entre o Estado português e os índios teria sido o processo de catequese desenvolvido pelos inacianos. Tal ação catequética encontraria o

²⁰ LEITE, Edgard: *Homens vindos do Céu: Contatos Religiosos no Litoral da América Portuguesa, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro, Papéis e Cópias, 1997. LEITE, Edgard: “São Tomé e as tentativas cristãs de reconstrução da memória religiosa indígena (sécs. XVI-XVII)”. In *Memória e história*. Uni-Rio, 1997.

²¹ Carta do Padre Manoel da Nobrega ao Padre Luís da Câmara, Lisboa, de São Vicente, 15 de junho de 1553” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol. I*. op.cit. p. 498.

elemento nodal para seu desenvolvimento na plena utilização de um idioma, que foi denominado de “língua geral”. Tal idioma, fundado em elementos linguísticos locais, possuiria, no entanto, conteúdos semânticos diversificados que permitiriam trocas simbólicas limitadas entre os dois universos culturais, principalmente na esfera religiosa. Tendo em vista as diferenciações culturais-religiosas existentes, teria engendrado um universo simbólico sincrético que, em linhas gerais, tendo em vista a solidez da cultura nativa e a necessidade de salvaguardar a aliança indígena, possuiria entre seus elementos mais expressivos uma ação propiciadora da preservação da integridade de certos elementos religiosos nativos. Como expressão de um pacto, podemos dizer que traduzia a existência de um acordo inter-étnico através do qual os indígenas tinham assegurada uma autonomia relativa dentro do mundo colonial, através da intermediação jesuítica. Tal acordo teria como um de seus pontos-chaves a limitação da escravidão nativa a apenas aqueles grupos que porventura estivessem em conflito com os portugueses, o que estimularia a paz e a composição de alianças militares a partir de dissenções locais. O controle dos traficantes de escravos, portanto, seria condição para o desenrolar de tal entendimento, nem sempre bem-sucedido, tendo em vista o caráter escravista da sociedade em desenvolvimento.

Como intermediários desse entendimento, e para dar a este uma forma compreensível e aceitável pelos nativos, de acordo com a sua própria concepção de mundo, os jesuítas assumiriam, portanto, o papel, a eles destinado, de líderes religiosos locais, usufruindo da autoridade própria dos xamãs e intermediando, dessa maneira, os dois universos culturais. O exercício de tal papel teria gerado responsabilidades e cumplicidades recíprocas. Justificando os seus atos tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista teológico -através de uma teologia em teoria tradicional e ortodoxa, na prática inovadora e heterodoxa-, os jesuítas tornar-se-iam os fiadores da paz colonial, isto é, do sucesso do empreendimento colonizador, ou da consolidação do poder metropolitano sobre os colonizados. Sua responsabilidade estender-se-ia à própria manutenção da estabilidade produtiva da colônia, na medida em que lhes cabia administrar a substituição da escravidão indígena, normalmente generalizada e comum, mas foco de estranhamentos e conflitos entre nativos e colonos, e conseqüentemente razão de prejuízos, pelo fornecimento regular de índios sob seu controle político, às fazendas e outros empreendimentos produtivos, a fim de serem utilizados como mão-de-obra livre. Os jesuítas, assim, teriam intermediado um acordo que previa, neste caso, por parte dos índios, o seu compromisso em servir aos colonos em troca da manutenção da sua relativa integridade étnica. Tal aliança teria dado, portanto, aos jesuítas, um poder muito expressivo sobre a mão-de-obra na colônia, bem como enorme poder econômico, já que disporiam prioritariamente de tantos braços quanto fossem os índios que pudessem aldear. Sua ascendência sobre os europeus e sobre os nativos teria sido dessa maneira consolidada.

A segunda hipótese dizia respeito precisamente a este conflito de interesses, gerado pela empresa colonial, que oporá, de lados distintos, a Companhia e os colonos na disputa da mão-de-obra e, principalmente, na primazia da formulação de um projeto colonizador da colônia, que englobaria o destino das populações ameríndias dentro dele. Tal conflito, histórico, virá dos primórdios da colonização e se arrastará no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII. O seu acirramento, assim entendemos, corresponderia ao fortalecimento gradativo dos colonos enquanto setor dominante na sociedade, à ampliação da escravidão africana, como alternativa à escravidão indígena, à diminuição populacional dos índios e ao desenvolvimento de um autêntico projeto de hegemonia da sociedade por parte dos mesmos colonos. A Companhia de

Jesus, entidade dotada de objetivos próprios cada vez mais particulares, em função do seu sucesso empresarial, possuiria sólidas articulações políticas na Corte e uma ascendência espiritual sobre os colonos. Mas as razões de sua hegemonia ideológica na colônia serão cada vez mais referenciadas a uma realidade própria dos primórdios da colonização. O amadurecimento da economia colonial, o desenvolvimento de seu mercado interno e o subsequente fortalecimento do poder político dos colonos permitiriam que estes impusessem gradualmente as suas proposições sobre o destino da colônia. Tais acontecimentos demonstrariam, assim, a necessidade de superação de uma perspectiva política suportada na colônia em função primordial do prestígio inaciano na Corte e da necessidade de reagir diante de uma realidade cada vez mais superada.

A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, seria, portanto, fruto da convergência entre, por um lado, tradicionais interesses locais, os quais, no século XVIII, passarão a ser formulados através de uma fraseologia de características ilustradas, e, por outro, as prementes necessidades da Coroa portuguesa em redefinir o pacto político metropolitano, acertar as finanças públicas e redimensionar a inserção da economia colonial nos interesses globais. Dessa forma, a expulsão asseguraria a formulação de um novo pacto político na colônia, reconhecimento arcaico de alguma soberania dos proprietários locais e tentativa de instrumentalizá-lo em função de um novo compromisso entre os colonos e os objetivos colonizadores. Não por acaso muitos colonos sentir-se-ão seduzidos pelas ações pombalinas, como, por exemplo, o poeta brasileiro que, em 1785, escreveu no seu *O Reino da Estupidez*:

“Vistes ao grã Marquês qual Sol brilhante
De escura noite dissipando as trevas,
A frouxa estupidez lançar ao longe,
E erigir à Ciência novo trono
Em sábios estatutos estribando”²²

Tais versos, celebrando a reforma da Universidade de Coimbra e a expulsão, de lá, dos inacianos, poder-se-iam perfeitamente aplicar à racionalidade com que Pombal se relacionará com os colonos, colocando-os no papel preponderante de gestores da política interna colonial, ou pelo menos, ampliando a sua capacidade de decisão na sociedade. No que diz respeito à Companhia, a expulsão representaria, assim, o desempenimento dos canais políticos para o exercício mais confortável das decisões dos grupos proprietários locais. Do ponto de vista dos indígenas, ou, de uma forma mais precisa, das etnias aliadas, essa ascensão representaria, obviamente, a interrupção do acordo que precariamente era mantido às custas das ações jesuíticas e a total transformação do entendimento das relações inter-étnicas na colônia; em função da crescente falta de necessidade de manter as relações nos quadros estabelecidos. Concretamente, o fim de alguma consideração devida aos nativos, a eliminação da “língua geral” como idioma adotado na colônia e a liberalização total de sua escravização a partir precisamente do fim da tutela jesuítica, ou seja, de sua “libertação”. Sem dúvida, a ser assim, a expulsão dos inacianos assinalaria o fim da tolerância a qualquer vestígio de identidade étnica nativa.

²² CÂNDIDO, Antônio: *Formação da Literatura Brasileira, vol.1*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981. p.159.

A transferência dos bens inacianos para as mãos dos colonos seria, por fim, a culminância desse novo pacto entre Metrópole e colonos. A possibilidade de acesso às propriedades jesuíticas criaria espaços privilegiados para associações políticas locais e, simultaneamente, abriria ao Estado a possibilidade de recolher recursos, abater títulos da dívida pública e sanar prejuízos dos setores proprietários locais. Igualmente a possibilidade de auferir neles dízimos e direitos diversos outrora não pagos, devidos à isenção tributária dos jesuítas, também contribuiria para o rápido dismantelamento e repartição das propriedades. Para os colonos seria uma forma de ampliação patrimonial que permitiria a continuidade de processos de enriquecimento salvaguardando-se os interesses fiscais metropolitanos. É claro, no entanto, que, tendo em vista o caráter fragmentário da gestão dos bens sequestrados, estes deveriam certamente tender a um decréscimo global de sua produtividade, o que a médio ou longo prazo poderia ser traduzido numa diminuição da riqueza produzida pela sociedade e em crises circunstanciais ou estruturais em determinadas regiões outrora excessivamente subordinadas à produção jesuítica.

Nos pareceu, assim, que a expulsão da Companhia, representando esse fortalecimento dos colonos, muito embora tivesse significado, a curto prazo, interessante ampliação patrimonial, teria redundado, ao final, em perdas significativas globais. Além, portanto, da abertura ao extermínio indígena, a expulsão traria como consequência o rebaixamento dos bem-estabelecidos empreendimentos jesuíticos ao nível dos normais empreendimentos coloniais. Isso significaria, entre outras coisas, que as entradas no erário régio, em princípio positivas e crescentes, decorrentes do sequestro dos bens deveriam ter, a longo prazo, demonstrado um decréscimo lento mas significativo. Não nos parecia, portanto, que a expulsão dos inacianos tivesse representado, em última análise, um elemento positivo “para os povos”; mas que sem dúvida seria indicativa da superação de uma situação primitiva da sociedade colonial, onde os índios desempenhavam um papel muito importante e os colonos um papel subordinado diante da metrópole. Simbolizaria, portanto, um dado instantâneo de amadurecimento político e econômico dos setores proprietários locais. Ante-sala do desenvolvimento de perspectivas autonomistas.

Para a demonstração dessas hipóteses, organizamos o nosso estudo em duas partes. A primeira delas abarca os antecedentes e o contexto da expulsão, contando com quatro capítulos. No primeiro, discutimos questões gerais sobre o desenvolvimento histórico da Companhia de Jesus e de seu papel na colônia, junto aos índios e aos colonos. No segundo, analisamos o significado da “língua geral” e o seu papel nas trocas inter-culturais ocorridas na sociedade colonial. No terceiro, consideramos o processo de construção da riqueza patrimonial jesuítica e o desenvolvimento da questão em torno do controle da mão-de-obra indígena na colônia. No quarto, por fim, analisamos a natureza das relações políticas entre jesuítas e indígenas. A segunda parte é dedicada à análise da crise que precedeu a expulsão, à expulsão propriamente dita e à ponderação sobre suas consequências. No primeiro capítulo tratamos da crise do relacionamento entre a Companhia de Jesus e o Estado português em meados do século XVIII. No segundo, das ações anti-jesuíticas dos colonos no século XVIII e da sucessão dos diversos atos pombalinos que objetivavam o estrangulamento do poderio inaciano na colônia. No terceiro, discorremos sobre o processo de expulsão, propriamente dito. No quarto dimensionamos as consequências da expulsão, do ponto de vista étnico e político-econômico.

IV- Questões teóricas e metodológicas gerais.

Esta pesquisa, pelas características do tema, deve ser inserida em um campo de estudo que é próprio da etno-história. De fato, não estamos lidando aqui apenas com interações entre europeus, mas com diálogos entre europeus e ameríndios, entre uma cultura de tradição letrada e outra de tradição oral. De maneira consequente, temos de considerar as diferentes dimensões do processo levando em conta seus múltiplos agentes, inclusive os nativos. Do ponto de vista documental são estes, de forma aparente, os grandes silenciosos. Podemos acompanhar as discussões entre jesuítas e colonos, através de seus discursos escritos; mas não é tão claro o acompanhamento das colocações indígenas diante da sociedade colonial. No entanto elas existiam e foram fundamentais para o desenrolar do processo. Trata-se aqui, portanto, de escrever uma história que englobe também a história de uma outra cultura; uma etno-história.

É necessário esclarecer que entendemos aqui o conceito de etnia numa perspectiva que se firmou ao longo do século XX, de forma clara em oposição ao conceito de raça- que dominou o pensamento antropológico do século XIX- ou seja, como definiu Dragadze, "um agregado estável de pessoas, historicamente estabelecido num dado território, possuindo em comum particularidades relativamente estáveis de língua e cultura, reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (auto-consciência) e expressando tudo isto em um nome auto-aplicado (etnônimo)"²³. Indo ainda um pouco mais adiante, admitimos, acompanhando a antropologia contemporânea, que todas as etnias- e não só as grandes civilizações asiáticas, africanas e americanas, mas também os povos tribais, sem tradição escrita- são igualmente capazes de construir abstrações²⁴. Ou seja, "o pensamento daqueles que chamamos 'primitivo'", segundo Lévi-Strauss, "é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada; [mas] implica em diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes. Nos dois casos o universo é objeto do pensamento, pelo menos como meio de satisfazer a necessidades" ²⁵. Assim, aceitamos que as diferentes etnias possuem idênticas potencialidades de entendimento e atuação no meio que as cerca.

Trata-se aqui, na verdade, de um princípio fundamental da etno-história, sem o qual não podemos resgatar a ação consciente das diferentes etnias no decorrer das transformações históricas. Como afirmou certa vez Pierre Clastres, "os povos sem escrita não são então menos adultos que as sociedades letradas. Sua história é tão profunda quanto a nossa"²⁶. E isto independente do fato de que, como escreveu Marshall Sahlins, "a história" seja "ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas"²⁷. O fundamental, no caso, é que, sendo "as sociedades humanas

²³ Apud CARDOSO, Ciro Flamarion: "Unidade e diversidade no Antigo Oriente próximo" in CARDOSO, Ciro Flamarion: *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília, UnB, 1994. p.29.

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude: *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus, 1989. p.15.

²⁵ Idem, *ibidem*, p.17.

²⁶ CLASTRES, Pierre: *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978. p.16.

²⁷ SAHLINS, Marshall : *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990. p.7.

reais” “sistemas abertos sem fronteiras”, como afirmou Leach²⁸, a etno-história é também a história dos inevitáveis e permanentes contatos culturais. As etnias possuem cada qual os seus próprios valores e historicidades, mas procuram exercer sempre, sobre outras, um processo classificador e incorporador análogo. O próprio Sahlins, anotou, por exemplo, a dinâmica do movimento simbólico açambarcador dos povos havaianos sobre os ocidentais, no seu estudo sobre a morte do Capitão Cook²⁹. Simultaneamente, as etnias recolhem, através dos movimentos do outro, elementos culturais que lhes permitem reestruturar a visão sobre sua própria cultura³⁰. Tratam-se de processos permanentes e ininterruptos de contatos, que permitiram a Lévi-Strauss afirmar que nenhuma cultura existe em estado isolado³¹. Essa dinâmica nos permite, portanto, afirmar que a identidade étnica é sempre fruto de um processo de interferência "entre duas ou mais tradições culturais"³².

Descobrir, no entanto, a posição dos indígenas diante da Companhia de Jesus e da sua expulsão da América portuguesa é complexo, do ponto de vista metodológico. Não temos dúvida, no entanto, que, como certa vez afirmou Franklin Pease, “o trabalho de campo etnográfico” permite-nos valorizar corretamente as perspectivas indígenas registradas pelos cronistas³³. Basicamente, porque, como anotou Luis Felipe Barreto, "todo e qualquer anotado remete obrigatoriamente para um notado"³⁴; ou seja, existe sempre uma realidade subjacente àquela que o cronista interpreta e modifica³⁵. Portanto, se formos capazes, através do trabalho de campo etnográfico, de reconstituir os elementos lógicos mais essenciais da cultura indígena a partir de grupos preservados- pois mesmo quando assumindo elementos míticos alheios os nativos os fazem, em princípio, submetendo-os às suas próprias categorias-, poderemos identificar a realidade subjacente nos relatos dos cronistas europeus. Isto permite que, uma vez que os relatos etnológicos contemporâneos sejam suficientemente autênticos, com graus mínimos verificáveis de aculturação, isto é, com a presença mínima de elementos lógicos cristãos, e sempre que os documentos coloniais sugerirem a possibilidade de tal procedimento, ou seja, indicarem a existência de fenômenos análogos, possamos preencher reticências e mesmo corrigir deformações dos cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII. Além do mais, se pudermos situar historicamente o cronista europeu e controlar a lógica que funda a sua visão sobre o que interpreta, também lograremos iluminar o estudo do discurso indígena, pois tudo que no discurso descritivo é tido pelo cronista por dissonante da sua base lógica é algo notado no outro.

²⁸ LEACH, Edmund: "Anthropos" in *Enciclopédia Einaudi, 5: Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. p.16

²⁹ SAHLINS, Marshall: op.cit., capítulo IV.

³⁰ MARCUS, George E. and FISCHER, Michael M.J.: *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986. p.175.

³¹ LÉVI-STRAUSS, Claude: *Raça e História*. op.cit., pp.17-18.

³² MARCUS, George E. and FISCHER, Michael M.J.: op.cit. p.176.

³³ PEASE, Franklin: *Del Tawantinsuiu a la historia del Peru*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978. p.35.

³⁴ BARRETTO, Luis Felipe: *Descobrimientos e renascimentos: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1983. p.59.

³⁵ PEASE, Franklin: *Etnohistoria andina: problemas de fuentes y metodología*. Caracas, Congreso Bicentenario de Simón Bolívar, 1983. pp.4-5.

A mesma importância dada à literatura etnológica nos permite trabalhar com as memórias indígenas, ou com sua forma de entender o seu passado étnico. Encontraremos aqui, provavelmente, visões dos eventos de 1759, que muito nos poderão esclarecer sobre o significado que tais acontecimentos possuem na perspectiva nativa. Assim, portanto, esperamos ter rompido o aparente silêncio documental dos indígenas e resgatado a sua visão sobre a expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, necessária para complementar a de jesuítas e colonos e dimensionar tal evento corretamente diante dos distintos integrantes da sociedade colonial.

PARTE I: ANTECEDENTES E CONTEXTO

CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS DAS AÇÕES JESUÍTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

1.1- Origens do trabalho missionário na América portuguesa

Charles Boxer referiu-se, certa vez, a uma “relativa indiferença” dos Papas do século XVI com relação às missões do além-mar³⁶. Para sermos mais exatos, é mais certo dizer que a valorização da importância das missões católicas na América tornou-se evidente apenas no decorrer da contra-reforma, a partir de meados daquele século. Mas, de qualquer forma, desde o princípio da colonização, esforços missionários foram realizados por diversas ordens religiosas católicas que perceberam a amplitude dos horizontes abertos pela expansão comercial, no que diz respeito à possível conversão de almas.

De fato, os povos nativos que então viviam na América, pela própria dinâmica de suas concepções sobre a transcendência, de matriz xamanística, manifestavam eventual interesse com relação a novas experiências religiosas e, algumas vezes, eram receptivos a escutar as preleções cristãs. Mesmo que esses interesses não implicassem em conversão absoluta, ou imediata, cabia aos europeus, por diversas razões, de ordem religiosa ou, principalmente, política, revelar o cristianismo a essas populações e, se possível, convertê-las. Nos primeiros anos foram particularmente importantes as missões franciscanas, responsáveis, entre tantas ações, muitas vezes pela denúncia das arbitrariedades e violências cometidas na conquista.

Lippi, Choquette e Poole, ao estudarem a cristianização da América, apontaram, no século XVI, a existência de missões franciscanas em Hispaniola (1500), Panamá (1511), Flórida (1521, 1528 e 1573), Quito e Lima (1537 e 1545), Equador (até 1546), Chile (1553) e Rio da Prata (1530), além de Venezuela e Colômbia, nesse mesmo século. Mas missões dominicanas também foram realizadas em Hispaniola (1510), Panamá (1522), Flórida (1526 e 1549-59), Carolina do Sul (1526), Peru, junto ao conquistador Pizarro (1524-1526-1531), no Equador, junto com as franciscanas, em Nova Granada (1529), Chile (1575) e Tucumán (1549). Importantes missões mercedárias também podem ser anotadas no Panamá (1522), Peru (1600) e Rio da Prata (1550)³⁷. O papado desde o princípio procurou estimular essas ações. O Papa Adriano VI, por exemplo, concedeu aos franciscanos diversos privilégios, para estimular-lhes ações na América em 1522.

No litoral da América portuguesa, as atividades missionárias datam dos primeiros anos dos contatos coloniais. Pioneiros foram, mais uma vez, os religiosos franciscanos, a partir de 1500. A aceleração no ritmo de suas ações missionárias deu-se, principalmente, no período entre 1585 e 1660, quando foram instalados pelo menos 22 templos da ordem e fundadas 14 missões. Entre os franciscanos encontram-se também os pioneiros martírios de religiosos cristãos na América portuguesa (por exemplo dos dois frades observantes, em Porto Seguro,

³⁶ BOXER, Charles: *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981. p.101.

³⁷ LIPPI, Charles H., CHOQUETTE, Robert and POOLE, Stafford: *Christianity comes to the americas, 1492-1776*. New York, Paragon House, 1992. p.24

no ano de 1503, que foram mortos pelos índios)³⁸. O governador do Paraguai, Cabeza de Vaca, também escreveu sobre os perigos pelos quais passaram os dois frades franciscanos, quando passavam pelo litoral de Santa Catarina em 1540³⁹. E é conhecida a missão dos padres capuchinhos franceses no Maranhão em 1612. Outras ordens também participaram dessa pioneira ocupação da América portuguesa; o jesuíta José de Anchieta registrou a vinda, em 1581, para Pernambuco, de “três frades do Carmo e dois ou três de São Bento” e, em 1583, de mais dois beneditinos para a Bahia⁴⁰.

Mas as principais missões religiosas na América serão aquelas da Companhia de Jesus. Muitas razões explicam essa ascendência. De momento, podemos citar pelo menos quatro: primeiro, devido à sua profunda percepção institucional das grandes questões religiosas do tempo. Esta percepção potencializava a sua força política-missionária na Europa e a sua visão dos dramas existenciais dos homens do século XVI, o que tinha efeitos diretos no sucesso de seu trabalho religioso. Segundo, por possuírem um projeto claro de evangelização dos povos que incorporava o humanismo renascentista, com todas as suas novas perspectivas no estabelecimento de poder e autoridade sobre os homens, como veremos adiante. Terceiro, pela sua visão muito pragmática da expansão comercial, aceitando-a como parte da expansão da Fé. E, finalmente, quarto, devido a uma bem sucedida política de aproximação com algumas monarquias absolutas européias, como a de Portugal, de início, o que lhes abriu inúmeros privilégios e monopólios. “Vossa Alteza seja certo” -escreveu Loyola ao Rei de Portugal - “que em tudo quanto nós pudermos no mui devido serviço de Vossa Alteza, para a maior glória divina, nós não poderemos faltar todos os dias que o Nosso Senhor nos der”⁴¹. Esse compromisso firmaria um pacto que duraria dois séculos.

As experiências evangélicas iniciais da Companhia foram, como se sabe, realizadas no Oriente, sob a proteção da bandeira de Portugal. As ações de Francisco Xavier, na Índia, celebrizaram-no e aos inacianos, pelo sua inteligência catequética. Foi-lhes, também, concedida a oportunidade de atuar no litoral da América Portuguesa em 1549- apenas nove anos depois da aprovação papal da Companhia. Neste ano, junto com o primeiro Governador-geral do Brasil, Tomé de Souza, desembarcaram na cidade de Salvador seis jesuítas, com o explícito objetivo de realizar trabalho missionário ao longo do litoral e no interior, neste último caso junto aos nativos que perambulavam pelo planalto que se erguia diante do porto de São Vicente.

Tratava-se principalmente de atuar na pacificação espiritual tanto dos índios ditos tupinambás, que habitavam as regiões litorâneas e algumas serras anexas na região entre Cananéia e Salvador, quanto dos próprios colonos, estão dispersos e tendendo ao desconhecimento da autoridade real. Naquela época a colonização portuguesa estendia-se do

³⁸ JABOATAM, Frei A.: *Novo orbe serafico brasilico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil*, vol.2. Rio de Janeiro, Gomes Ribeiro, 1858-1862.pp. 12, 15, 17, 25, 27, 31, 200.

³⁹ CABEZA DE VACA, Alvar Nunes: *Relación de los naufrágios y comentários de Alvar Nunes Cabeza de Vaca*, vol.II. [1555] Madrid, 1906, p.4. Esta área do litoral na época era ainda entendida como parte do espaço espanhol, por conta do tratado das Tordesilhas.

⁴⁰ “Informação do Brasil e suas capitâneas, de José de Anchieta, 1584” in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. São Paulo, EDUSP, 1988, pp.321 e 322.

⁴¹ “Carta de Inácio de Loyola ao Rei de Portugal, de 1546” in LOYOLA, S. Inácio de: *Cartas*, vol.1. Madrid, 1874. p.275.

litoral, na altura de Pernambuco, até os limites extremos da capitania de São Vicente, respeitando-se mais ou menos o tratado das Tordesilhas, no caso do norte mais e no do sul, menos.

Toda essa enorme região carecia de controle metropolitano, estando à mercê de conquistadores estrangeiros ou de desmandos locais diversos. Os franceses, por exemplo, tinham estabelecido uma localidade na Baía da Guanabara em 1555. O processo de tomada da cidadela francesa, em 1560, e a subsequente fundação da cidade do Rio de Janeiro, teve nos jesuítas um dos seus principais protagonistas, quer inspirando as tropas lusitanas, quer comandando efetivos indígenas. Inseriam-se as ações jesuíticas, assim, desde o princípio, numa tomada de decisão de Portugal no sentido de consolidar definitivamente as bases de sua colônia na América, a qual patinava na falência dos pioneiros colonos e numa ausência de autoridade espiritual do clero regular. No período entre 1549 e 1604, chegariam de Portugal 28 expedições missionárias jesuíticas.

Não parece que essas missões da América portuguesa tenham sido, de início, particularmente valorizadas pela Companhia de Jesus. Apesar de polo de extração de diversos gêneros comercializáveis, o litoral da América portuguesa não representava, então, para Portugal, o principal de seus interesses, prioritariamente voltados para o Oriente. Em uma carta de 1549, Inácio de Loyola falou, com pouca firmeza, da concessão, pelo Rei, de uma “licença por três anos para ir à tal Índia do Brasil”, e desaconselhou que um dos melhores quadros da Companhia em Portugal, o Padre Simão Rodriguez, fosse para lá enviado, como pensava-se inicialmente⁴². De fato, para o Brasil foi destacado o Padre Manuel da Nóbrega, sacerdote talentoso mas cuja gaguez impedira-lhe o acesso à cátedra em Portugal. Foi ele o primeiro Provincial do Brasil.

Essa minimização das missões brasileiras ainda existia cinco anos depois. Em 1554, sendo Manuel da Nóbrega Provincial, Inácio de Loyola fez um balanço das ações da Companhia no Mundo. Numa pormenorizada carta ao Conde de Mérito, o Superior da Companhia mencionou a existência de ações jesuíticas em vários lugares do mundo, inclusive na Etiópia e no Manicongo; mas não fez nenhuma menção ao Brasil⁴³. Com efeito, para se ter uma idéia do lugar dessas missões nas concepções jesuíticas, o Padre Inácio de Azevedo, em 1566, já sob o provenciado do Padre Luiz da Grã, ao pedir sacerdotes para o Brasil, explicou que “servem para aqui alguns que não tenham tanto talento para os estudos; [mas que] tenham inclinação a sacerdotes” pois o importante era “saber a língua da terra [mesmo que] com pouco latim”⁴⁴.

Essa pouca valorização inicial das missões no Brasil, no entanto, não desqualificava o significado do trabalho missionário junto aos índios do litoral, bem como outros empreendimentos ali realizados, e com o tempo será rapidamente superada. Nos séculos

⁴² “Carta de Inácio de Loyola a um Padre da Companhia em Lisboa, de Roma, 17 de janeiro de 1549” in LOYOLA, S. Inácio de: *Cartas*, vol.2. op.cit. p.153.

⁴³ “Carta do P. Inácio de Loyola ao Senhor Conde de Mérito, de Roma, 21 de julho de 1554” in LOYOLA, S. Inácio de: *Cartas*, vol.4. op.cit, pp.226-242.

⁴⁴ “Carta do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco Bórgia, da Bahia, 19 de novembro de 1566” in RODELES, Caecilius Gomez et alii (ed.): *Sanctus Franciscus Borgia (epistolae et instructiones)*, Tomus IV. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu. p.342.

subsequentes, de forma lenta e paulatina, a América portuguesa tornar-se-á um dos espaços mais valorizados da Companhia de Jesus, tanto do ponto de vista missionário quanto econômico e político. Segundo Alden, o número de jesuítas da província do Brasil crescerá dos 25 em 1558 para os 169 em 1600. Em 1699 era de 231⁴⁵.

As atividades desenvolvidas no litoral e no planalto vicentino foram, assim, apenas os primeiros passos de uma ação missionária que nas décadas seguintes desenvolveu-se amplamente, alcançando outras regiões. Ao sul, essas missões tiveram seus limites de expansão demarcados em finais do XVI. De fato, em torno de 1556, ficou claro que os jesuítas lusitanos se propunham a estender sua área de atuação além dos limites convencionais de Portugal no continente, e o faziam em interesse de Lisboa. Nesse ano, em uma carta do Padre Pedro Ribadeneire, foi relatado os apelos do Provincial Nóbrega para que fosse encaminhada uma missão os índios Carijós⁴⁶. Tal missiva indicava a existência de um projeto jesuítico português para áreas litigiosas sob autoridade espanhola.

Os índios Carijós, bem como outras etnias, habitavam então as remotas cabeceiras dos rios Paraná e Uruguai. Esta área, de capital importância para o desenvolvimento futuro das ações da Companhia na América, estava, então, sob interdição, tendo em vista o litígio entre Portugal e Espanha na época existente. O tratado de Tordesilhas, firmado entre Portugal e Espanha em 1494, colocava teoricamente aquela região sob soberania espanhola. No entanto, os portugueses, através do planalto vicentino, estabeleceram diversos caminhos de penetração, através do contrabando, que lhes permitiram estabelecer vínculos e interesses na área. A presença de jesuítas portugueses na vila de São Paulo era intromissão subterrânea que devassava acordos e patrocinava as perspectivas de expansão. A carta de Nóbrega, além de sua preocupação missionária, refletia a existência do projeto, acalentado pelo Estado português, de estender seu poder até a margem esquerda da foz do Rio da Prata, ou pelo menos de estabelecer algum tipo de intromissão no comércio que ia e vinha das ricas serras do Potosí.

Em 1578, no entanto, o rei de Portugal, D. Sebastião, morreu tragicamente na batalha de Alcácer-Kibir, no norte da África. Na ausência de herdeiros diretos e legítimos, o trono português, graças à ação política incisiva e oportuna de Felipe II, acabou sendo submetido à Espanha. O período de paz iniciado entre as duas potências, a partir de então, estimulou novas tentativas dos jesuítas portugueses, já agora pensando principalmente no rico material humano que cabia evangelizar. Em 1583 a Congregação da Bahia chegou a propor o envio de missionários. Em 1584 tal envio foi aprovado pelo Padre Geral. A região compreendida entre cabeceiras do Paraná e Uruguai e o Chaco, de alta densidade populacional indígena, além de oferecer um horizonte amplo de atividades catequéticas, era área devassada por traficantes de escravos, que na opinião jesuítica deveriam ser contidos. Franciscanos espanhóis lá já tinham se estabelecido, em 1580. A pressão dos jesuítas espanhóis impôs-se, no entanto, e em 1607 foi implantada a Província do Paraguai, com um cuidadoso arranjo de padres de diversas

⁴⁵ ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996. Pp.74 e 220.

⁴⁶ “Carta do Padre Pedro Ribadeneire, de Roma, 3 de março de 1556” in RODELES, Caecilius Gomez et alii(ed.): *Monumenta Ignatiana: series prima: epistolae et instructiones*, tomus XI. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu. p.85.

nacionalidades, principalmente castelhanos⁴⁷. Desde o princípio, portanto, apesar das iniciativas portuguesas, as missões na região estiveram fora do alcance dos jesuítas da província do Brasil. Salvaguardou-se, assim, para Espanha, pelo menos naquele momento, o estratégico controle da foz do Rio da Prata. Ao sul de Piratininga, no entanto, em áreas litorâneas e em estreitas faixas do interior, com a concordância dos poderes de Madri, foram autorizadas missões de jesuítas portugueses a partir de 1605-1607- as dos Padres João Lobato e Jerônimo Rodrigues- e nos anos de 1617, 1624-1628 e 1635. As regiões entre Paranaguá e Santa Catarina foram assim, incorporadas ao raio jesuítico português.

No sertão do Ceará, no norte, os limites de expansão foram abertos de forma mais ampla. Os Padres Francisco Pinto e Luiz Figueira atingiram, em 1607, a Serra do Ibiapaba, abrindo caminho para as missões no Maranhão e, depois, do Pará, regiões que seriam totalmente devassadas ao jesuítas portugueses a partir do século XVII, como veremos adiante. Muito embora não tenham atuado de forma estruturante da ocupação das regiões mineradoras, em meados do século XVIII os jesuítas atuavam nas áreas de mineração de Mato Grosso e Goiás.

Do ponto de vista de uma ocupação portuguesa no litoral oriental da América do Sul e de partes substanciais de seu sertão anexo, podemos, portanto, dizer que os jesuítas foram agentes fundamentais na montagem das bases mais profundas da conquista. Do ponto de vista político, serviram fielmente ao Estado português, salvaguardando a identidade física e ideológica da colônia e inserindo-se em todos os projetos expansionistas lusitanos quando estes puderam ser articulados. É essa íntima associação entre a Companhia de Jesus e o Estado português que caracterizará, até meados do século XVIII, toda a história dos jesuítas no Brasil. A ruptura de tal aliança será dolorosa e dramática, e é a natureza de tal processo que pretendemos analisar nas páginas que se seguirão.

1.2- Pragmatismo e Fé nas origens da Companhia de Jesus

A Companhia de Jesus foi aprovada, como se sabe, pelo Papa Paulo III, através de sua Bula *Regimini Militantis Ecclesiae* de 27 de setembro de 1540⁴⁸. Este ato papal foi a culminância de uma longa e intensa pregação religiosa comandada pelo espanhol Inácio de Loyola (1491-1556). Ferido quando do cerco de Pamplona, em 1521, Inácio de Loyola experimentou, em sua convalescença, diversas experiências religiosas inspiradoras. Em decorrência viu-se tomado de uma fé profunda, que levou-o a enfrentar as inúmeras adversidades próprias de uma era de conflitos religiosos a fim de alcançar o objetivo máximo de constituir uma ordem militante, essencialmente votada à defesa da fé católica e do papado.

Não foram poucos os observadores atentos que, ainda no século XVI, quando a Companhia mal se constituía, encararam-na com desconfiança ou temor. Loyola e seus colaboradores

⁴⁷ Segundo Carbonell, o P. Aquaviva criou a Província do Paraguai, envolvendo as de Tucumán e Rio da Prata em 1604, junto com o Chile, que depois foi incorporado ao Peru em 1625 (CARBONELL, Rafael: *Estratégias de desarrollo rural em los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona, S.E.Q.C., 1992.p.31) v.tb. LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950., 343-344-347-349-350-351.

⁴⁸ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil vol.1*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950. p.5. et "*Litterae Apostolicae, quibus Institutio, confirmatio et varia privilegia continentur Societatis Iesu.*" in PASTOR, Ludovico Barone Von: *Storia dei Papi, della fine del medioevo* vol.5, Roma, Desclie & Cia, Editoi Pontifici, 1942.

diversas vezes tiveram que prestar satisfação ao Santo Ofício, em Espanha, Veneza e Paris. Muitos integrantes da alta hierarquia jesuítica também foram acusados de Luteranos e Alumbrados. A defesa pelo Padre Jesuíta Cláudio Aquaviva da “criatividade teológica” causou violentos protestos dos dominicanos espanhóis. O Padre La Fuente, por exemplo, afirmou peremptoriamente que os jesuítas possuíam uma heresia, “mais sutil e mais grave que jamais padeceu a Igreja... está tão secreta e escondida e dissimulada nos corações destas pessoas que se Deus não fizer milagre não se pode descobrir”⁴⁹. Melchior Cano, da Universidade de Salamanca, em 1546, convenceu-se que os jesuítas eram os precursores do Anti-Cristo⁵⁰.

As razões dessas resistências estavam ligadas, entre outras coisas, às perspectivas da teologia jesuítica. De fato, já naqueles momentos iniciais, as afirmativas dos membros da Companhia, ao se defenderem, eram paradigmáticas das atitudes próprias e do conteúdo da ação jesuítica, no que diz respeito à sua particular defesa da razão como meio de alcançar a compreensão de Deus: “retirar o uso da consideração aos homens é retirar-lhes o ser de homens e, por conseguinte, retirar-lhes o uso de considerar os mistérios de Cristo e da vida cristã e retirar-lhes o ser homens cristãos”⁵¹. Tratava-se aqui da defesa jesuítica do “*discretio*”, isto é, do discernimento, ou da necessidade de distinguir, enumerar, avaliar, ou reconhecer a função fundadora da diferença⁵². Este era, de fato, um dos conceitos básicos do pensamento de Inácio de Loyola na sua apreciação do religioso.

Tratava-se sem dúvida de uma convergência ousada e inovadora da ontologia Agostiniana, para quem o conhecimento surgia tanto da capacidade de discernimento quanto do senso de experiência⁵³, com a lógica Tomista: “*sapientis est ordinare*” “é próprio do sábio ordenar”⁵⁴. Foi essa particular forma de entender o mundo que causou estranheza entre os contemporâneos eclesiásticos, no século XVI. De fato, tal junção dava-se no interior de um quadro maior, vivenciado na Europa da época, onde existia a valoração de uma certa racionalidade não escolástica e da vontade individual, de fortes componentes anti-cristãos ou reformadores. A proposição jesuítica foi entendida, na prática, como um desafiador acolhimento orgânico do humanismo renascentista dentro do pensamento católico. E de fato era isso que se pretendia.

A Companhia de Jesus caracterizou-se, desde o seu princípio, portanto, como um movimento de ponta no seio do catolicismo, expressão direta das novas tendências filosófico-religiosas surgidas então. Podemos dizer, assim, que abriu espaço para uma associação entre as experiências religiosas de perfil individualista da época, que fugiam às mediações institucionais, e a reafirmação da autoridade da Santa Sé. Agiu, portanto, na luta pelo controle

⁴⁹ apud MENENDEZ-PELAIO, Marcelino: *História de los heterodoxos españoles* 2 vols. Madrid, B.A.C., 1967. p.164.

⁵⁰ PASTOR, Ludovico Barone Von: op.cit., vol.5, p.412.

⁵¹ apud MENENDEZ-PELAIO, Marcelino: idem, ibidem p.164.

⁵² BARTHES, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Brasiliense, 1990. p.52.

⁵³ KRETZMANN, N., KENNI, A. and PINBORG, J (ed.): *The cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. p.442.

⁵⁴ AQUINO, Sto. Tomás: *Summa contra gentiles.vol.1*: Madrid, B.A.C., p.96.

dos novos valores sociais oriundos do Renascimento, buscando articulá-los dentro de uma ordem confiável. A sua teologia, portanto, causava espécie por parecer beirar a heterodoxia, e numa sociedade convulsionada, nem sempre era clara sua submissão à lógica ortodoxa, mesmo quando se considerava o seu rígido e declarado papismo.

O fato é que os jesuítas tomaram para si o espírito das experiências individualistas da época, não se fechando às novas realidades e não entendendo-as, de forma essencial, como condenáveis pelo pensamento ortodoxo. Reagindo à forma, no entanto, como esses novos valores eram vivenciados por segmentos sociais cada vez mais amplos, acabaram também por reagir à Reforma, utilizando suas próprias armas. Os jesuítas criaram um campo de experiências religiosas que, no seu resgate do indivíduo diante de Deus, competia de forma incisiva com os equivalentes protestantes, procurando demonstrar que a fé católica também comportava o novo ser humano, que então surgia, sem abdicar de seus princípios tradicionais. A criação da Companhia foi assumida pela Igreja católica mesmo contra as opiniões descontentes e conservadoras, por se acreditar, então, na sua necessidade inadiável.

A Igreja católica, de fato, a partir da administração de Paulo III (1534-1549) e durante o Concílio de Trento (iniciado em 1545) assistiu a um formidável processo de ajuste interno, necessário para reagir a todas as críticas que sobre ela se abatiam na época e preservá-la das ações reformadoras. Por um lado foram fortalecidas as ações dos prelados diocesanos, nas suas paróquias, e reafirmados os dogmas tradicionais da Igreja diante das inovações protestantes, o que satisfaz tendências religiosas conservadoras. Mas também deu-se ampla margem ao espírito do tempo: não apenas através de diversas facilidades concedidas ao surgimento de ordens e congregações militantes alternativas, como a dos jesuítas, mas, principalmente, garantindo-se alguma autonomia da vontade individual e patrocinando-se o arrefecimento de condenações sistemáticas aos sentimentos humanos. O próprio reforçamento do conceito de purgatório confirmava a esperança de salvação inclusive para os pecadores: “há purgatório, e que as almas detidas nele recebem alívio com o sufrágio dos fiéis”⁵⁵.

Esse processo de transformação certamente aliviou repressões quase absolutas aos desejos individuais, até então existentes no campo da Fé, permitindo uma associação maior entre as práticas próprias, por exemplo, do processo de expansão comercial, e a experiência religiosa. De certa forma, ao atar o processo de expansão européia dos países católicos à expansão da Fé, flexibilizou-se, por exemplo, a milenar condenação do lucro, numa sociedade onde a difusão do dinheiro como medida das coisas tornava a busca por ouro uma ação mais que necessária aos homens. A valorização da importância do sermão, veio, por fim, consolidar novos canais de difusão da mensagem cristã em uma nascente sociedade de massas⁵⁶. Trata-se aqui, como comentamos anteriormente, daquele processo normalmente denominado pelos historiadores de contra-reforma.

Expressão desse processo de ajuste, próprio do século XVI, a Companhia de Jesus repousava sua importância e pioneirismo também no fato de ser uma das primeiras instituições européias a pensar o processo de expansão comercial como uma expansão controlada cristã de alcance mundial. Serafim Leite, certa vez, anotou: "Até então a vida

⁵⁵ “Decreto sobre el Purgatorio, de 3 e 4 de dezembro de 1563” in *EL sacrossanto y ecumenico Concílio de Trento*. Madrid, Imprensa de D. Pedro Montero, 1853. p.399.

⁵⁶ MARAVALL, José Antônio: *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ariel, 1990. pp.129-306.

religiosa considerava-se como afastamento do mundo. Santo Inácio integra sua ordem no mundo e faz dela uma campanha para a conquista do mundo"⁵⁷.

De fato, Loyola, nos seus *Exercícios Espirituais*, escrevera: "Aqui será ver a imensa extensão e redondeza da terra, povoada de tantas e tão diversas gentes... Verei sucessivamente as pessoas, primeiramente os homens que vivem na face da terra, tão diversos nos trajes e nas atitudes: uns brancos, outros negros; uns em paz, outros em guerra; uns chorando, outros rindo; uns com saúde, outros sem ela; uns nascendo, outros morrendo;... escutarei as palavras. Primeiro as dos homens da face da terra, o que dizem uns aos outros, como juram, blasfemam, etc.. Depois o que dizem as Pessoas divinas, a saber: 'Façamos a redenção do gênero humano'"⁵⁸.

Isso queria dizer, entre outras coisas, que a Companhia de Jesus entendia a experiência religiosa compatibilizada necessariamente com a ação missionária, que era, também, *ação política*, em terras remotas, objetivando propiciar a conversão dos gentios e inféis à Fé cristã. Não se tratava de conclamar os europeus a exterminar os gentios e inféis, ou a simplesmente dominá-los; mais importante era trazê-los para a órbita do mundo católico. O objetivo de redimi-los era colocado como meta maior do cristão; e apenas nesse sentido era entendida a sua conquista. Outras ordens, durante e depois, a seguiram, nesse desígnio, mas a Companhia de Jesus foi certamente a pioneira a teorizar claramente tal objetivo.

Os jesuítas entendiam assim a experiência pragmática de poder em alcance planetário como uma experiência religiosa, e vice-versa. Além do mais conduziam, de uma forma corajosa, até os seus limites, a idéia da universalidade da condição humana. Isto os levava a crer, acima de qualquer eventualidade, na comum e universal predisposição humana para entender e aceitar Deus, o Deus dos cristãos. Tinha-se em mente o aforismo tomista: "o homem conhece naturalmente a Deus como naturalmente o deseja"⁵⁹. Essa crença, que irá levar os jesuítas a extraordinárias experiências advindas de diferentes graus de aceitação ou rejeição da alteridade, contribuirá, muitas vezes, para a montagem de cenários favoráveis para o processo de colonização.

A Companhia, assim, adquiriu imediato apoio entre aqueles que, nos países católicos, a viam como eficaz tanto para revigorar as práticas religiosas tradicionais quanto para justificar e controlar os acontecimentos da expansão comercial. Quer por conta de seu resgate da vontade humana diante da revelação divina, com o objetivo de permitir uma vivência religiosa plena e interior -o que reafirmava a identidade religiosa católica do agente europeu em expansão-, quer em função de sua assumida política de conversão dos povos que estavam sendo contatados- o que permitia a sua incorporação ao processo de acumulação comercial então em curso.

O seu vigor racionalista, por fim, potencializava a sua importância política e social, em um período de racionalizações, e a tornava o mais importante movimento social-religioso dos países católicos. Tratava-se de força que, pela sua perspectiva ortodoxa e conservadora de

⁵⁷ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I. op.cit., p.15.

⁵⁸ LOYOLA, S. Ignácio de: *Exercícios Espirituais*. São Paulo, Loyola, 1990.p.72.

⁵⁹ *Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturalia ipsum desiderat* (AQUINO, Santo. Tomás de: *Summa contra gentiles*, 1. op.cit., p.119.)

entender as transformações da realidade e pelas suas práticas heterodoxas de ação, deveria ser ouvida e respeitada. Tornaram-se, assim, intelectuais orgânicos do sistema, pensadores da política colonial, estrategistas da expansão comercial. Difícil será, para as monarquias católicas da Europa, pensar em colonização sem ouvir e seguir as opiniões e avaliações jesuíticas.

1.3- Natureza das ações jesuíticas

Como observamos, os jesuítas tinham a princípio, como objetivo *religioso* claro, a solução de dois problemas: o estabelecimento da pureza religiosa da colônia e a conversão dos índios. Ou seja, a ordenação política e ideológica da sociedade colonial. As respostas dadas a estas questões, pelo seu significado estratégico, se constituirão na base de grande parte das celeumas que envolverão os inacianos nos séculos posteriores.

No primeiro caso a posição jesuítica foi, desde os primeiros momentos, fundada em uma política de enfrentamento ao clero secular então existente no litoral da América portuguesa. Tratava-se de um clero de mentalidade ainda medieval, totalmente impermeável, por exemplo, aos temas da religiosidade do XVI, como o das dimensões étnicas das experiências religiosas, surgidos no decorrer da expansão comercial. O primeiro provincial da Companhia, Nóbrega, não poupou palavras ao caracterizá-lo: “Cá há clérigos, mas é a escória...”⁶⁰; “os padres desta terra tem mais ofício de demônios que de clérigos”⁶¹; “o Bispo trouxe consigo uns clérigos que acabaram com seu mau exemplo e mal usarem os sacramentos da Igreja de dar com tudo em perdição”⁶².

O Bispo, neste caso, era o primeiro Bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, que viria a morrer de forma trágica, quando o navio que o levava de volta a Portugal naufragou⁶³. O Bispo conseguiu salvar-se, alcançando a nado um litoral inóspito, lá, no entanto, foi aprisionado por índios e devorado num ritual antropofágico. Sobre o assunto, Nóbrega foi ácido: “Deus castigou-o, dando-lhe em pena a morte que ele não amava...quis castigar-lhe justamente o descuido e pouco zelo que tinha da salvação do gentio”⁶⁴. Podemos dizer, portanto, que enquanto paladinos da contra-reforma, tinham os jesuítas críticas naturais a um clero que só muito tempo depois seria alcançado pelos ares emanados do Concílio de Trento. Essa singularidade da inserção da Companhia de Jesus na sociedade colonial a acompanharia por séculos. Os jesuítas entenderão que um dos seus principais deveres religiosos estava precisamente em salvar as almas dos colonos tanto das adversidades locais quanto do clero

⁶⁰ "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Meste Simão, 1549" in NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988. p.77.

⁶¹ "Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos, 1551", in idem, ibidem, p.116.

⁶² "Carta do P. Manuel da Nóbrega à Tomé de Souza, 1559" in idem, ibidem p.193.

⁶³ O Bispo Sardinha foi o primeiro Bispo do Brasil, nomeado para o bispado de Salvador em 1551, elevado a arcebispo em 1676.

⁶⁴ Idem, ibidem.

secular decaído. Antes da chegada da Companhia “não havia quem dissesse missa nem tivesse cuidado” de suas almas⁶⁵.

De fato, era grande o esforço que os jesuítas faziam para recuperar almas cristãs perdidas no meio dos índios. “Fui entre os índios” - nos conta o Padre Leonardo Nunes, em São Vicente - “a buscar um homem branco que andava entre eles...de todo tinha já estragado o juízo... Assim que é necessário criá-lo outra vez nas coisas da Fé, como fazemos, até que Nosso Senhor lhe abra o entendimento”⁶⁶. Pero Correia descreveu essa mesma viagem: “viemos do meio dos índios, onde andamos à procura dum cristão que há oito ou nove anos, vivia entre eles e se fizera índio, e no caminho gastamos 15 dias, a maior parte da viagem por um rio que corre entre duas montanhas muito grandes e desertas”⁶⁷. O valor e a importância dados à salvação de uma única alma cristã, perdida no interior, entre os índios, metaforizava o valor e importância dados à salvação de todas as almas cristãs da colônia, perdidas no mundo dos gentios. Assim, a defesa da *religião*, no sentido mais amplo da palavra, dotou os jesuítas de notável ascendência sobre a sociedade colonial.

É claro que nem todos os colonos estavam dispostos a aceitar a salvação de suas próprias almas na perspectiva jesuítica. Esta significaria o abandono da situação em que se encontravam, isto é, em graus variáveis de despojamento de valores e atitudes européias e cristãs, próprias do convívio de uma sociedade, na prática, marginal. A questão, no entanto, é que o ímpeto jesuítico, neste caso, estava profundamente enraizado em um movimento muito maior, emanado dos países católicos centrais, ou seja, o da contra-reforma. A ação jesuítica era expressão de um repensar da experiência cristã, naquele momento também associada tanto a uma nova era de entendimento da natureza do poder de Estado nos países católicos quanto a processos de reforçamentos culturais da presença européia nas terras que estavam sendo descobertas. O seu poder era portanto absoluto na sua dimensão reformadora e fundadora de novas atitudes e entendimentos do ser em sociedade e no mundo. Não havia para ele qualquer resistência possível entre aqueles segmentos de colonos. No decorrer do processo de consolidação do poder da metrópole sobre a colônia, portanto, o poder sobre os colonos era tendencialmente absoluto.

O segundo problema enfrentado pela Companhia, isto é, o da conversão dos índios, era igualmente grave e questão fundamental para a consolidação da sociedade colonial. Os jesuítas procurarão resolvê-lo desenvolvendo mecanismos próprios de contatos inter-culturais, com o objetivo de facilitar a absorção da mensagem cristã. Também nesse sentido enfrentavam a oposição do clero secular, naturalmente adversário de práticas de catequese que levassem em consideração a singularidade cultural do outro. De fato, assim se expressara o Bispo Sardinha: “... tinham costume de cantar todos os domingos e festas cantares de Nossa Senhora ao tom gentílico, e tocarem certos instrumentos que estes bárbaros tocam e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos. Pratiquei sobre isto com o Padre Nóbrega e com algumas pessoas que sabem a condição e maneira destes gentios,... e achei que

⁶⁵ ANCHIETA, José de[?]: "Historia de la fundación del colegio de la Bahía de todos los sanctos y de sus residencias" [1574?] in *Anais da Biblioteca Nacional*, 18. p.78

⁶⁶ “Carta do Padre Leonardo Nunes, de São Vicente, 20 de junho de 1551” in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP. p.93.

⁶⁷ “Carta de Pero Correia, sem data” in idem, *ibidem* p.120.

estes gentios se alabam que eles são os bons, pois os padres e crianças tocam seus instrumentos e cantavam à seu modo”⁶⁸

Portanto, qualquer ação no sentido de integrar as culturas era tido pelas diversas instâncias eclesiásticas locais como concessões aos gentios, como traições maiores ou menores ao mundo cristão, sempre entendido na perspectiva medieval, como algo excludente, singular e superior.

“Os meninos desta casa” - escreve Nóbrega, sobre os estabelecimentos catequéticos que reuniam crianças indígenas - “costumavam cantar pelo mesmo tom dos índios e com seus instrumentos, cantigas em sua língua, em louvor de Nosso Senhor com que se muito atraíam os corações dos índios”; mas o Bispo não quis entender “que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos, nem que prejudicassem a fé católica”⁶⁹. Poucos anos depois, uma instrução da Companhia de Jesus legitimaria essa posição de Nóbrega; “em tais partes tão remotas [Brasil e Congo]... tendo em vista a condição da terra e outras circunstâncias, procedam como lhes pareça conveniente para maior glória divina e maior proveito espiritual das almas”⁷⁰.

“Se nos abraçamos com alguns costumes deste gentio”- esclareceu Nóbrega-, “os quais não são contra a nossa Fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos”- ressalva-, “como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua, pelo seu tom, e tanger seus instrumentos de música, que eles usam em suas festas, quando matam contrários, e quando andam bêbados, é isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros e assim pregar-lhes a seu modo em certo tom, andando, passeando e batendo nos peitos, como eles fazem, quando querem persuadir alguma coisa, e dizê-la com muita eficácia, e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo, porque a semelhança é causa de amor”⁷¹. Algo muito parecido escrevera Bartolomeu de Las Casas: “os infiéis não podem ser compelidos a receber a Fé, que é o fim da pregação, e pela mesma razão nem a ouvi-la... tal compulsão engendraria ódio nos ouvintes da mesma Fé, antes que inclinação para recebê-la”⁷².

As bases da catequese dos indígenas partiam, portanto, de racionalizações sobre os processos psicológicos que moviam os seres humanos ao entendimento mútuo. O que se pretendia, em resumo, era estimular o *amor* -atração e entrega- e não o *ódio* -repulsa-, entre jesuítas e índios, pois era impossível efetiva experiência religiosa sem sentimento e intimidade religiosas, ou seja, sem espontaneidade. O simples uso da força- como pretendia certo clero pré-tridentino- podia obrigar ao ritual mas não necessariamente à sua interioriza-

⁶⁸ “Carta de Pedro Fernandes ao Padre Simão Rodrigues, Lisboa. Bahia, julho de 1772” in *Monumenta Brasiliae*, 1. Op.cit, p.359

⁶⁹ “Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues, da Bahia, julho de 1552” in LEITE, Serafim (ed.): *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, 1940. p.32.

⁷⁰ “Epistola 5400a.: Instrucción a la Compañía de Jesús” in RODELES, Caecilus Gomez et alii(ed.): *Monumenta Ignatiana: series prima: epistolae et instructiones, tomus IX*. op.cit., p.92.

⁷¹ “Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Mestre Simão, 1552” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit. p.142.

⁷² LAS CASAS, Bartolomé de et SEPÚLVEDA, Gines de: *Aquí se contiene una disputa, o controversia entre el Obispo Don Frai Bartolomé de Las Casas y el Doctor Gines de Sepúlveda*. 1552. p.75.

ção-, e nisto concordavam Nóbrega e Las Casas. O objetivo era convertê-los integralmente à fé cristã. Por isso, eventualmente, os missionários punham-se no lugar dos outros -de forma parcial- apenas para entender o funcionamento da lógica do outro, imitá-lo, e tentar atraí-lo para si; pois supunham que o igual atrairia o igual e necessariamente repeliria o diferente. É claro que o pôr-se no lugar dos outros não era, nesses momentos, fundado numa real experiência de alteridade, mas sim entendido como procedimento de reafirmação de uma superioridade específica: a da religião e dos costumes cristãos.

Era um mecanismo com razoável eficácia, no entanto, para o estabelecimento de poder, pois ocultava lógicas estruturantes próprias e buscava a revelação das lógicas alheias. Mas o problema é que, nessa ação, compreendia-se sim o outro, na sua forma de pensar e agir, mas tal compreensão não era uma compreensão absoluta como se pretendia que fosse, pois, sendo auto-referenciada, grande parte dos princípios que a orientavam eram particulares, mesmo que entendidos como universais. A preservação necessária dessas particularidades impedia a descentração total e o conhecimento total do outro. Descentração parcial; estabelecimento de poder, sobre o outro, também parcial. Pois os elementos que presidiam a esse entendimento eram marcados, por exemplo, por concepções tomistas que pouco esclareciam sobre a intimidade lógica das práticas religiosas indígenas ou sobre as fontes de sua identidade étnico-religiosa. Aqui encontraremos, de fato, os limites da ação catequética jesuítica e, como veremos, a sua singularidade, ou seja, a de permitir o exercício parcial da identidade étnica alheia.

A perspectiva da Companhia de Jesus, portanto, enquanto movimento de salvação moral e católica do mundo não admitia subterfúgios na busca da vivência de uma experiência religiosa em sua plenitude e em sua dimensão humana absoluta. No século XVI, portanto, ela era a própria expressão das transformações em curso na Europa, traduzindo o movimento de superação de formas medievais de entendimento do ser no mundo e diante da transcendência. Não é de espantar, assim, que, por séculos, a Companhia tenha exercido, sobre as áreas coloniais onde atuou, um forte imperativo religioso, reafirmado pela sua íntima associação com o Estado. Pode-se dizer que a Companhia de Jesus recebia a legitimidade para a sua ação precisamente de sua absoluta modernidade. Eram eles os únicos detentores da razão humanista e reformadora católica em uma sociedade tomada por uma lógica medieval, ou predatória, ou entregue à realidade anárquica que imperava nas fronteiras da expansão europeia. Eram os únicos, assim, com discernimento suficiente para estabelecer contatos inter-culturais necessários à continuidade de atividades comerciais ou exploratórias indispensáveis ao processo de acumulação de riquezas, já que estavam preparados para lidar com a descentração característica dos acontecimentos decorrentes do desenvolvimento do comércio e das expansões marítimas.

A vocação da Companhia, portanto, era a de elemento organizador do sistema, no sentido de agente legitimador das diversas instâncias do Estado, alquebradas em função das transformações da época. Pretendia-se que agisse também como elo que resolveria o problema de integridade daquela colônia específica, problemática pela sua extensão, pela quantidade de população indígena e de colonos dispersos. O seu gigantesco poder sobre a educação na colônia demonstrará precisamente isto, na medida em que procurará intermediar a transmissão e produção de conhecimentos, isto é, a visão tanto que a sociedade da colônia pudesse ter de si mesma quanto aquela que os povos conquistados pudessem ter da sua inserção na ordem colonial.

1.4- Os jesuítas e o papel integrador do sistema educacional na colônia

Ao longo da segunda metade do século XVI, a Companhia de Jesus passou a exercer uma crescente influência no sistema educacional de Portugal. A importância e qualidade do seu Colégio de Artes e Humanidades permitiu-lhe estabelecer uma enorme ascendência sobre a tradicional Universidade de Coimbra. Como recordaria, no século XVIII, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, de forma lamentosa, vários Alvarás consolidaram esse poder. Por exemplo, os Alvarás de 2 de janeiro de 1560, estabeleceram “que os ditos regulares, sendo examinados no seu colégio de Coimbra, fossem admitidos a tomar grau na Universidade grátis, sem obrigação de juramento, e para que não os querendo admitir, fossem dados por graduados. E daqui ficou a Universidade cheia de idiotas estranhos, e os filhos desanimados para os estudos, vendo que para ser Doutor bastava que se vestisse uma roupeta da Companhia”. Nestes mesmos Alvarás também se ordenou “que todos os religiosos da Companhia que forem graduados fora da Universidade de Coimbra, pelos privilégios que tem ou graduados em qualquer outra universidade sejam tidos e havidos como se fossem graduados em Coimbra”. Um outro Alvará, de 13 de agosto de 1561, estabeleceu que “nenhum estudante se passe a ouvir cânones, ou leis na Universidade de Coimbra sem levar certidão do Colégio das Artes. O que também foi o mesmo que dizer-se que não teria a Universidade senão os estudantes que os jesuítas quizessem, para quererem só os das suas classes”⁷³. Não bastasse esse gigantesco poder sobre a Universidade de Coimbra, a partir de 1559 a Universidade de Évora tornou-se um centro jesuítico de formação exclusivamente sob controle da Ordem. Diversos estabelecimentos educacionais da Companhia em Portugal continental e nas ilhas atlânticas foram inaugurados, no decorrer dessa expansão ideológica sobre as instituições veiculadoras e reprodutoras de conhecimento. Tais escolas e universidades, com o passar do tempo, guiando-se pelo *Ratio Studiorum*, não apenas caracterizaram o ensino jesuítico como de alta qualidade, prestigiado de diversas maneiras pelo Estado, mas também abriram oportunidades para a ampliação e qualificação dos quadros da Companhia, fortalecendo sua posição na sociedade.

Na colônia essa influência também foi, logicamente, crescente. Tanto para a população cristã quanto para os ditos gentios, os índios, a Companhia estabeleceu a sua rede escolar e entendeu-a como o eixo de uma experiência ordenadora religiosa e social. O Padre José de Anchieta, literato e gramático, considerava as ações educacionais de extremo valor e necessárias à salvação das almas: “o principal cuidado que temos deles está em declararmos os rudimentos da Fé, sem descuidar o ensino das letras”⁷⁴. Tratava-se, assim, de um sistema que estendia-se através de diversos níveis da existência colonial portuguesa na América, abrangendo diferentes regiões e ultrapassando limites étnicos.

É verdade que a decisão portuguesa, estratégica, de impedir a formação de uma universidade na colônia, inibiu qualquer pretensão existente- quer entre os jesuítas quer entre os colonos- quanto a constituição de um curso superior, formador de quadros e fomentador de produção acadêmica avançada. No entanto, a Companhia consolidou sua posição nos ditos

⁷³ CARVALHO E MELO, Sebastião José de (atribuído à): *Dedução Cronológica e Analítica... vol.I*. Lisboa, Oficina de Miguel Menescal da Costa, MDCCLXVII. p.53.

⁷⁴ “Carta trimestral do Irmão José de Anchieta, maio-agosto de 1556” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.2*. Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 1956-1960. p.308.

estudos menores e na concessão de certos títulos acadêmicos, como o de mestre em artes. Tais títulos eram concedidos com pompa análoga àquela realizada na concessão de títulos na Universidade de Coimbra, pelo menos no Colégio de Artes da Bahia, que apresentava-se como uma faculdade de filosofia. Nos séculos XVII e XVIII muitos dos integrantes da administração colonial, nascidos na terra, dispunham de semelhantes títulos, fornecidos pelos colégios jesuíticos.

É fato que os franciscanos também ensinavam as primeiras letras desde, pelo menos, 1596, e os beneditinos e carmelitas tinham colégios estabelecidos já em princípios do século XVII, mas nenhuma dessas três ordens possuía tão grande rede educacional espalhada pela América portuguesa. Anchieta nos fala da existência, já em 1584, de três importantes colégios no Brasil, o da Bahia, o do Rio de Janeiro e o de Pernambuco (Olinda)⁷⁵. No século XVIII, no limiar de sua expulsão, a Companhia alcançara um total de 25 residências, 36 missões e 17 colégios e seminários. Pode-se, assim, afirmar que a história da Companhia de Jesus no Brasil foi também a história de sua crescente preponderância sobre o sistema educacional da colônia.

I.4.1- Ações educacionais jesuíticas na colônia e seu significado

De início devemos chamar a atenção para um aspecto fundamental da natureza dessa rede de escolas, o qual nos permite entender melhor o papel da Companhia nas ações coloniais portuguesas na América, bem como sua singularidade institucional. Na verdade, pelo menos até o limiar do século XVIII, ou seja, até a descoberta da região das minas, na futura capitania das Minas Gerais, a rede escolar jesuítica estendia-se, com uma mesma dinâmica e proposição, sobre a totalidade dos espaços coloniais portugueses na América. Tratava-se de uma amplitude única, não partilhada por nenhuma outra instituição religiosa.

É necessário entender que a relação entre as diversas áreas de ocupação lusitana na América possuía uma dinâmica própria. Ilmar de Mattos fez questão de lembrar, certa vez, aos estudiosos do período colonial brasileiro, que a colonização portuguesa na América era fragmentada e regionalizada⁷⁶. Realmente, não se pode entender tal colonização sem dimensionar o seu caráter regional. A administração colonial lusitana sempre procurou inibir, de distintas maneiras, o contato entre as diversas capitanias, ou seja, as unidades administrativas locais, de modo a mantê-las isoladas uma das outras. Muito embora tal pretensão nem sempre tivesse logrado sucesso, havia uma política clara nesse sentido, principalmente do ponto de vista administrativo, que se tornará mais intensa após a descoberta das minas de ouro e inclusive e principalmente, sob certo aspecto, no período pombalino.

A tentativa de mantê-las compartimentadas correspondia, entre outros motivos, a um movimento no sentido de preservar monopólios de saber sobre a complementaridade das economias dentro do sistema do império colonial português, além de desestimular associações políticas entre áreas distintas. A envergadura do litoral da América portuguesa contribuía para essa política. De outro lado, as diferentes atividades produtivas específicas desenvolvidas nessas distintas áreas acabaram por gerar regiões coloniais diferenciadas, do ponto de vista social, político e administrativo, umas das outras. O que quer dizer que mesmo quando

⁷⁵ “Informação do Brasil e duas capitanias, de José de Anchieta, 1584” in op.cit., p.334.

⁷⁶ MATTOS, Ilmar R. de: *O Tempo Saquarema*. São Paulo, HUCITEC, 1987.

burlavam o isolamento, as regiões coloniais apresentavam dificuldades de entendimento recíproco. Observe-se, por exemplo, o caráter exclusivamente regional das primeiras conspirações independentistas, já no final do século XVIII.

A insularidade relativa dessas regiões só era rompida, na verdade, pela efetiva e universal presença da Coroa portuguesa, através dos agentes da metrópole. O fato das escolas da Companhia de Jesus devassarem esses limites, não eventualmente ou de forma pontual, como as das outras ordens, mas de forma estruturante e apoiada pelo Estado, e se espalharem de forma equânime sobre áreas que deveriam permanecer em situação de isolamento uma das outras, atesta o desempenho de uma função única. Trata-se do papel de parceiro privilegiado da Coroa na construção e manutenção de uma mesma identidade de subordinação colonial em diferentes áreas, ou seja, do desempenho de uma certa ação integradora, ideológica e religiosa, de características inter-regionais. No meio da fragmentação regional a Companhia unia, promovendo a sacralização dos poderes coloniais, ou seja, articulando a divisão ou regionalização que estes poderes exigiam.

Essa função, expressão de uma parceria entre a Coroa e a Companhia de Jesus, permitirá aos jesuítas, no entanto, uma visão de conjunto da colônia absolutamente singular, da qual provavelmente compartilhará os seus alunos, eclesiásticos ou não. Em função disso será para eles possível o impossível para os demais súditos que viviam na colônia, isto é, terão a capacidade de dimensionar a inserção das regiões no todo colonial. Em 1711, por exemplo, a administração portuguesa assistirá vir à luz o célebre livro do jesuíta Padre Andreoni, o Antonil, o *Cultura e opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*⁷⁷. Neste volume, Antonil revelava o seu profundo conhecimento do funcionamento econômico de diversas regiões coloniais, inclusive da região mineradora, revelando que a Companhia tinha ciência do papel desempenhado por essas regiões na totalidade do domínio português na América.

Antonil descreve os processos de plantio e beneficiamento de diversos produtos coloniais, especifica custos de produção de diferentes gêneros exportáveis, compara preços em diversos locais da colônia, detalha o itinerário dos principais caminhos para a região das minas de ouro, teoriza sobre a inter-relação entre as regiões e traça juízos sobre a inserção da América portuguesa no Império colonial português e os seus problemas presentes: “...o irem, também, às minas, os melhores gêneros de tudo o que se pode desejar, foi causa que crescessem de tal sorte os preços de tudo o que se vende, que os senhores de engenho e os lavradores se achem grandemente empenhados e que por falta de negros não possam tratar do açúcar nem do tabaco, como faziam folgadoamente nos tempos passados, que eram as verdadeiras minas do Brasil e Portugal. E o pior é que a maior parte do ouro que se tira das minas passa em pó e em moedas para os reinos estranhos e a menor é a que fica em Portugal e nas cidades do Brasil...”⁷⁸

No capítulo 5 da quarta parte, Antonil fazia um “Resumo de tudo o que vai ordinariamente cada ano do Brasil para Portugal e do seu valor”, onde compatibiliza todos os gêneros produzidos na América portuguesa. A edição foi queimada pela Inquisição, restando apenas meia dúzia de exemplares, mas ficou evidente que a Companhia, pela sua importância

⁷⁷ ANTONIL, André João: *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo, EDUSP, 1982

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p.194.

aglutinante, detinha uma visão da totalidade do sistema colonial que era vedada à maior parte dos colonos, mantidos mais ou menos alienados do lugar que ocupavam dentro do grande empreendimento produtor português. E sendo uma ordem religiosa, leal ao Rei, mas não uma instituição diretamente subordinada ao poder estatal, como o clero secular ao Rei, esse saber a qualificava de maneira especial no quadro das relações políticas entre a Coroa e os demais segmentos co-participantes do poder na colônia, todos subordinados às políticas governamentais e teoricamente alheios às inter-relações existentes entre as regiões. Tal realidade dava à Companhia um enorme poder político, donde sua ascendência sobre a Corte e diversas instâncias do poder metropolitano.

Não podemos propor que fossem autonomistas ou independentistas. Realmente, o governo português, no século XVIII, parecerá acreditar que os jesuítas tinham propostas autonômicas, mesmo após a expulsão: “é certo que nessa capitania e na das minas, aonde há jesuítas ocultos e parentes, amigos e aderentes seus, como se tem visto pelas diferentes cartas que se tem descoberto... donde resulta outra raiz de sedição, que também V. Exa. Deve precaver”⁷⁹. Realmente, o Conde de Bobadela, em 1761, dera conta de uma agitação na sempre tensa região das Minas Gerais, relacionada à expulsão: “aparecendo na cadeia de Vila Rica, em janeiro do ano próximo passado, um sedicioso papel a favor dos padres denominados da Companhia de Jesus e contra as reais ordens de Sua Majestade e resoluções de seu ministério...”, foi expedido um oficial “a proceder nova devassa... e achou, pelas testemunhas que juraram, serem culpados o Padre Francisco da Costa, autor do papel, o Cônego Francisco Xavier da Silva, Manoel de Paiva e Silva, e o negro Veríssimo Angola. A todos fez prender o desembargador...”, sendo os bens dos inconfidentes devidamente expropriados, de acordo com as determinações reais quando da expulsão da Companhia⁸⁰. Essa estranha associação de religiosos e um negro não nos permite caracterizar um motim ou uma conspiração em larga escala, ainda mais quando consideramos o perfil anti-jesuítico e pombalino das principais lideranças intelectuais de Minas Gerais. Na verdade, tendo em vista a perspectiva autocrática e absolutista da autoridade jesuítica, e o fato de sua legitimidade e existência dependerem essencialmente da sua submissão à Coroa, seu único projeto autonomista possível deveria ser o da própria instituição, diante de outros grupos de poder, jamais a da sociedade, entendida, na sua teologia de matriz tomista, como naturalmente subordinada.

É claro que no século XVIII, em regiões e situações muito específicas, isoladas, como as reduções dos rios Paraná e Uruguai, poderão ser engendradas utopias autonomistas. Mas continuará existindo a contradição básica entre o entendimento jesuítico da natureza do poder, sempre de natureza divina, e sua possível ruptura com os Reis, cujo poder também era de natureza divina. Essa contradição, que será vivenciada na alegada cumplicidade jesuítica com a tentativa de assassinato do rei D. José- em termos, já que a real participação jesuítica no episódio é obscura-, era paralisante e impedia a integridade e a legitimidade plena de qualquer ruptura ou ação independentista. A posição jesuítica neste assunto reduz qualquer proposta neste sentido àquelas próprias dos movimentos milenaristas medievais, por exemplo,

⁷⁹ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, de 17 de março de 1767” in in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1960.

⁸⁰ “Carta do Conde de Bobadela a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 16 de fevereiro de 1761” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., p.486.

ou, no caso das reduções guaraníticas, a mais um dos inumeráveis levantes indígenas contra os colonizadores, cuja legitimidade para ação era sempre extraída de elementos étnicos.

Além do papel desempenhado na construção de uma integração inter-regional, fundada na permanente consolidação do poder real, a ação da Companhia em dimensões inter-étnicas, ou seja, a sua presença tanto em espaços habitados por cristãos quanto em áreas missionais habitadas por índios, será fundamental para permitir a integração dos dois espaços. A Companhia de Jesus era uma das faces religiosas do poder de Estado, a sua ação, portanto, era a de catalisar os dois mundos, transmitindo uma mensagem comum que deveria engendrar uma mesma atitude diante dos poderes divinos e humanos. O papel da Companhia era justamente o de permitir a superação das barreiras étnicas, utilizando para isso um instrumental que ela própria desenvolverá.

I.4.2- Ações educacionais entre os índios⁸¹

Integrar dois mundos através da educação, ou, em outras palavras, consolidar, por tal expediente, o poder colonial sobre os nativos, foi um dos desafios fundadores da ação jesuítica na América portuguesa. O problema básico a ser enfrentado nessa ação integradora foi de natureza cultural. A ação educacional da Companhia entre os cristãos, nos incipientes centros urbanos, reproduzia de forma mais ou menos perfeita a estrutura curricular e as perspectivas educacionais existentes na metrópole, já que inserida em meios de uma mesma base cultural. Tal não ocorria, no entanto, no mundo indígena. Neste último, os desafios integradores eram muito maiores. Lidava-se com diversas particularidades culturais e comportamentais étnicas, que apartavam e separavam o mundo dos colonizadores dos colonizados e eram difíceis de serem superadas. Essas dificuldades podem ser percebidas quando estudamos, por exemplo, os descaminhos das escolas jesuíticas.

Uma das maiores dificuldades práticas existentes na montagem de estabelecimentos escolares no meio dos índios residia no fato de que as concepções nativas sobre educação, ou formação, possuíam peculiaridades próprias cujas implicações eram surpreendentes para os ocidentais, como muito bem notou o capuchinho francês D'Abbeville, em princípio do século XVII: “Os pais [índigenas] jamais lhes [dizem, às crianças,] palavras ofensivas; dão-lhes, ao contrário, ampla liberdade para fazerem o que lhes apetece e nunca as repreendem”⁸².

Etnólogos contemporâneos observaram, de fato, essa particularidade da formação indígena junto a diversos grupos contemporâneos. Roquete-Pinto, que conviveu algum tempo entre os Taitês, Kôkôzus e Anunzês na Serra do Norte, no atual estado de Rondônia, observou que “tratam com imenso carinho os filhos, aos quais nada recusam. Raras vezes os castigam”⁸³. Pierre Clastres, que viveu entre os índios Guaiakis, observou: “não se escapa nenhum bofetão em um momento de irritação... as crianças sempre acabam conseguindo o que

⁸¹ Algumas questões aqui levantadas foram discutidas pelo autor em LEITE, Edgard: op.cit.

⁸² D'ABBEVILLE, Claude: *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. [1614] São Paulo, EDUSP, 1975.p.224.

⁸³ ROQUETE-PINTO, Edgard: *Rondônia*. op.cit., p.253.

querem”⁸⁴. Carmem Junqueira, entre os Kamaiurás, observou coisa semelhante: “toda educação é feita para que [a criança] não chore...suas vontades são ordens e seu choro um alarme que denuncia a carência de amor e atenção”⁸⁵.

Tratava-se, e trata-se ainda, portanto, daquele respeito fundamental que os indígenas sentiam- e sentem- diante da diferença, espontaneidade e experimentação. Tais eventos expressariam, em sua concepção, a capacidade humana de criar, caracterizariam o ser e deles emergiriam tanto os poderes xamanísticos quanto as ações míticas fundadoras da cultura e organizadoras do universo. As crianças eram particularmente temidas, neste assunto, pois acreditavam em sua especial sensibilidade aos espíritos e outras entidades invisíveis. O problema, portanto, nas escolas jesuíticas, estava no descompasso entre concepções de formação entre duas culturas. As então em voga na Europa, tinham na humilhação física ou psicológica, repressora da espontaneidade, um dos grandes incentivos à aplicação nos estudos e na apreensão de conhecimentos. A dificuldade dos jesuítas estava, assim, em adequar o seu método a uma outra realidade sem que o mesmo perdesse as suas características básicas, já que toda a perspectiva formativa ocidental era, de fato, também vertical e inibidora.

É claro que, em princípio, portanto, a natureza própria do espírito educacional europeu deveria sobreviver, principalmente porque tratava-se de uma ação de conquista. “Sem castigo” comentou o Padre Luís da Grã, no século XVI, “não se fará muita coisa; os indígenas do Brasil nunca batem em seus filhos por nenhum motivo, e nenhuma coisa sentem mais que dar ou falar alto (que é quando muito o seu castigar), ... uma palmatoriada a um dos mamelucos basta para um se ir... entre eles nenhuma razão há, senão a que quer a vontade”⁸⁶. Certamente tinha-se em mente o aforismo Inaciano: “o inimigo pcede como uma mulher, sendo fraco quando lhe resistimos, e forte no caso contrário”⁸⁷. No caso, isto queria dizer que o controle do mal exigia a força. Por isso Mem de Sá mandou construir, em 1569, em cada vila, um pelourinho, “para o meirinho meter os moços no tronco quando fogem da Escola, e para outros casos leves, com autoridade de quem os ensina e reside na vila. Disto são muito contentes, e recebem melhor o castigo que nós”⁸⁸. Numa carta escrita seis meses depois das decisões de Mem de Sá, Rui Pereira assegurou que a decisão obteve bons resultados: os índios “tem tanto medo a estes troncos que, depois de Deus, são eles causa de andarem no caminho e costumes que lhes pomos”⁸⁹.

O que não quer dizer que isso bastasse para o sucesso do empreendimento. E de fato, Anchieta assumiu os fracassos recorrentes: “com os brasis nossos antigos discípulos, que com

⁸⁴ CLASTRES, Pierre: *Cronica de los índios Guaiakis: lo que sabem los Aché, cazadores nomadas del Paraguai*. Barcelona, Alta Fulla, 1986. p.165.

⁸⁵ JUNQUEIRA, Carmem: *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo, Ática, 1978. p.89.

⁸⁶ “Carta do P. Luís da Grã ao P. Ignácio de Loyola, em Roma, da Bahia, 27 de dezembo de 1554” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.2*. op.cit., p.136.

⁸⁷ LOYOLA, Inácio de: *Exercícios Espirituais*. op.cit., p.174.

⁸⁸ Carta de Mem de Sá, governador do Brasil a D. Sebastião, Rei de Portugal, do Rio de Janeiro, 31 de março de 1560” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae vol.3*. op.cit., p.172.

⁸⁹ “Carta de Rui Pereira aos Padres e Irmãos da Companhia da Província de Portugal, da Bahia, 15 de setembro de 1560” in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. op.cit., p.286.

tanto afam e trabalho andávamos criando, não temos conta alguma, e digo não temos, porque eles se tornaram indispostos para todo bem, indisparando-se por diversas partes, onde não podem ser ensinados”⁹⁰. Na prática, portanto, a solução desse impasse íntimo do processo de catequese- de grande envergadura quando consideramos o papel do sistema educacional na consolidação do poder colonial-, dentro do ensino formal, não podia ter outra saída que não a manutenção de medidas de coerção e a insistência nelas. Se os jesuítas quisessem, neste caso, tornarem-se semelhantes aos índios a fim de causar amor - na aceção de Nóbrega ou Las Casas- tornar-se-iam como eles e não haveria conversão-catequese. Isto estava fora de cogitação, porque restringiria a educação religiosa à simples transmissão de vagas noções cristãs perfeitamente assimiláveis e descaracterizáveis pela dinâmica da cultura religiosa indígena.

Observamos anteriormente, no entanto, que a Companhia de Jesus entendia a necessidade da interiorização real das concepções religiosas cristãs, e repudiava, portanto, o puro uso da força. Assim, os jesuítas terão que desenvolver mecanismos através dos quais pudessem criar canais de compreensão mútua que facilitassem a introjeção da mensagem, sem no entanto prescindir de uma posição de autoridade absoluta, própria de uma perspectiva colonizadora. Daí a necessidade imperiosa de dialogar. A violência separava, mas o diálogo, no entanto, podia unir e explicar a diferença; tornar compreensível, para os nativos, segundo a sua forma de ver o mundo, a necessidade que os mesmos teriam de aceitar a submissão em todos os níveis. E essa perspectiva, fundamental para a estabilidade do sistema colonial, será integralmente assumida pelo Estado, nos primórdios do processo.

Esses mecanismos de entendimento inter-cultural serão fundados em graus relativos de aceitação de categorias nativas e em sua instrumentalização no sentido de transmitir mensagens específicas. O controle dessas categorias representará ao mesmo tempo uma concessão aos índios e a construção de uma relação de poder vertical, ou seja, compreenderá um respeito ao modo de ser nativo e ao mesmo tempo será exercício da autoridade européia, aqui entendida através de sua perspectiva educacional. Isto será conseguido principalmente através daquela linguagem que os mesmos jesuítas denominarão “língua geral”, como veremos a seguir. O que singularizará, portanto, o relativo sucesso de uma rede escolar inter-étnica será o amplo domínio jesuítico de uma linguagem específica, um falar tradutor, que tornará a Companhia a chave integradora de dois mundos.

Uniformizando as visões de mundo dos colonos, assim, e abrindo canais de entendimento com os gentios, o sistema educacional da Companhia de Jesus prestará um inestimável serviço à ordem do sistema colonial. Ao mesmo tempo, é claro, dotará a mesma Companhia de um enorme poder, paralelo ao da administração colonial, advindo de seu conhecimento da lógica de funcionamento da colônia e do alcance de sua autoridade ideológica e religiosa.

⁹⁰ “Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diego Laines, de Piratininga, março de 1562” in LEITE, Serafim(ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.3. op.cit., p.454.

CAPÍTULO II - A “LÍNGUA GERAL” E SEU SIGNIFICADO⁹¹

II.1- Fundamentos teológicos da “Língua geral”

O tema da “língua geral” será um dos principais pontos de discussão entre Estado e inacianos em meados do século XVIII, quando o projeto pombalino voltar-se contra as ações jesuíticas na América portuguesa. Portanto, é preciso que voltemos à questão da “língua geral”, para melhor entender os elos articuladores entre os europeus e os indígenas, tais como os jesuítas os entenderão e como o Estado os aceitará por muito tempo, bem com as razões que levarão o sistema, mais tarde, a recusá-los. As raízes do desenvolvimento da “língua geral” repousavam, com certeza, em diversas concepções renascentistas, possuía influências da mística da época, mas também se instalavam em uma cuidadosa leitura da tradição tomista.

De início, basta anotar que no século XVI a literatura e as experiências místicas, que caracterizavam parte significativa das experiências religiosas de então, exerceram poderosa influência sobre diversos movimentos religiosos, reformadores ou contra-reformadores, e também sobre os jesuítas. Preocupados em traduzir o significado de suas experiências pessoais com a transcendência, os místicos trabalhavam, essencialmente, com analogias, muitas delas inovadoras e ousadas. Tinham como objetivo *traduzir* experiências de contato com o absoluto. O "falar místico" era fundamentalmente, segundo Certeau, um falar "tradutor"⁹². Esse "falar" se diferenciava de todas outras analogias conhecidas nas experiências religiosas comuns, pela extrema sofisticação e singularidade tanto da experiência quanto da linguagem. Isto é, por uma proximidade íntima e ofuscante com o Criador nunca vivida nas experiências religiosas normais e que lançava mão de analogias imaginativas nada ortodoxas.

Como Certeau argumentou, as frases místicas surgiam de um processo que se caracterizava "por um afastamento do sujeito do espaço do sentido que" circunscrevia "os vocábulos, e por uma manipulação técnica dos vocábulos para assinalar o novo uso" que se pretendia⁹³. Na formulação da linguagem mística, portanto, segundo Certeau, o autor-tradutor individual -que realizava a experiência -repetia o gesto Adâmico de dar nomes às coisas⁹⁴. Tratavam-se, portanto, de ricas experiências de criatividade semântica.

Grande parte da literatura religiosa do século XVI foi influenciada por essas experiências místicas e possuía também essa dimensão criativa no campo semântico. Como anotou Barthes, sobre os *Exercícios Espirituais*, de Inácio de Loyola, "purificado de todo o contato com as seduções e ilusões da forma, o texto de Inácio... mal chega a ser linguagem: é a simples via neutra que garante a transmissão de uma experiência mental"⁹⁵. Barthes achava que o objetivo de Loyola era "elaborar tecnicamente uma interlocução, isto é, uma língua

⁹¹ Alguns temas desenvolvidos neste capítulo foram já tratados em LEITE, Edgard: *Homens vindos do céu: contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI-XVII*. op.cit.

⁹² CERTEAU, Michel de: *La fable mistique, I. XVIe-XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1982., p.164.

⁹³ CERTEAU, Michel de: op. cit., p.195.

⁹⁴ Idem, ibidem, p.185.

⁹⁵ BARTHES, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Brasiliense, 1990., p.42.

nova" que pudesse "circular entre a divindade e o exercitante"⁹⁶ não um outro idioma universal, como o latim, mas "regras gerais" que permitissem ao sujeito encontrar o que dizer⁹⁷, ou seja, encontrar analogias em qualquer língua. Loyola seguia, assim, num caminho paralelo aos místicos e àqueles que, naquela época, através do estudo comparativo das línguas e do hebreu, buscavam a descoberta de uma "língua primitiva"⁹⁸. Do ponto de vista religioso, pode-se também dizer que Loyola preocupava-se com os elementos sensíveis mais elementares do entendimento da transcendência, que pudessem, portanto, ser expressos em qualquer idioma.

É claro que havia aqui, também, todo um conjunto de reflexões realizado a partir da tradição tomista. Para além da mística, de fato, na perspectiva escolástica, a analogia era "o único meio para a relação correta com Deus", já que "Deus possui um tipo de ser totalmente diferente deste da criatura, mas seu ser está refletido no ser do mundo. Portanto todo o nosso conhecimento de Deus é somente análogo"⁹⁹, ou, "seria impossível que o raio de luz divina brilhasse para nós se não fosse amortecido com variedade de véus sagrados"¹⁰⁰. Assim, através do entendimento da lógica e da essencialidade dos "véus sagrados", isto é, do ponto de vista semântico, das palavras e das analogias, revelava-se o sentido da experiência religiosa. A partir dessa experiência e do entendimento subsequente seria portanto legítima a construção de palavras ou conceitos/analogias na própria ou em qualquer outra língua, tendo em vista um conteúdo profundamente compreendido.

Há que se ponderar o significado dessas considerações no decorrer tanto do processo de expansão comercial, e principalmente no da montagem de ações catequéticas entre os gentios. Construir analogias, num mundo de políglotas, era mais que necessário; num *mundo novo*, no sentido geral da expressão, era imprescindível. *At nova res novum vocabulum flagitat*; "uma realidade nova requer novos vocábulos", afirmou em 1543 Lorenzo Valla¹⁰¹. Traduzir conceitos religiosos nas novas línguas que estavam sendo descobertas, e assim propiciar o desenvolvimento da cristianização, exigia a elaboração de semelhantes analogias e esse processo, muito embora influenciado pela mística, podia ser realizado a partir de sólidas justificativas ortodoxas.

Loyola e os jesuitas procuravam generalizar a prática de profundas experiências religiosas, talvez místicas, entre pessoas de diferentes povos e idiomas, e por isso estimulavam a apreensão individual dos sentidos da Fé e dos princípios gerais de sua tradução, com o objetivo de propiciar a construção de vocábulos significantes em línguas estranhas. Mas é claro que também pretendiam construir tais vocábulos a partir de princípios formais corretamente trabalhados, que tornassem a transcendência mais exatamente compreensível do ponto de vista formal. Em princípio, porque preocupavam-se com a perda da "natural relação da fala com a verdade" contra a qual advertira Santo Tomás: quando o homem "utiliza a linguagem

⁹⁶ Idem, ibidem, p.46.

⁹⁷ Idem, ibidem

⁹⁸ HODGEN, Margareth: op.cit., p.314

⁹⁹ MEIER, Hans: *The philosophy of St.Thomas Aquinas*. op.cit., p.133.

¹⁰⁰ AQUINO, Sto. Tomás de: *Summa Teológica*, Tomo I. Madrid, B.A.C., p.277

¹⁰¹ CERTEAU, Michel de: *La fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*. op.cit., p.103.

para expressar falsidade, ele sabota a comunidade e a ordem social"¹⁰²; ou seja, a *palavra em si* possuía um poder que deveria ser encarado com cuidado e atenção. Consequentemente, o controle e o valor das palavras e de sua ordem - das gramáticas, por exemplo- metaforizavam a relação lógica e controlada que deveria existir entre o "falar religioso" e sua tradução em vernáculo. Além do mais, o pensamento medieval atribuía ao pensamento e à linguagem "a mesma coerência lógica", "os pontos de vista lógico-semântico e metafísico" eram interdependentes¹⁰³. A percepção dessa perspectiva distinguiria os gramáticos jesuítas, porque a sua fala tradutora engendrava toda uma reconstrução da estrutura da linguagem na qual se inseriam os conceitos religiosos a serem transmitidos. Nesse sentido refletiria o Pe. Vieira: "não bastam só palavras, são necessárias palavras e luz"¹⁰⁴.

"Aos apóstolos"- disse Vieira aos missionários que partiam para a Amazônia- "deu-lhe Deus línguas de fogo, aos seus sucessores deu-lhe fogo de línguas. As línguas de fogo acabaram, mas o fogo de línguas não acabou, porque este fogo, esse espírito, esse amor de Deus, faz aprender, estudar, e saber essas línguas"¹⁰⁵. Num mesmo sentido explanaria José Acosta: "A dificuldade da linguagem e da habitação dos índios não é certamente pequena, porém deve exercitar a caridade do varão de Deus, não extingui-la"¹⁰⁶. Era a compreensão lúcida desse "fogo" e o "exercício" de sua manutenção que animava e sustentava a "frase religiosa" tradutora. É claro que existia aqui a crença de que as analogias compreensivas de Deus possuiriam sempre e em qualquer lugar a mesma dinâmica religiosa e essa crença foi fundamental para nortear as *traduções* religiosas do século. Esperava-se, portanto, que, através delas, todos os povos pudessem compreender a universalidade da mensagem cristã. É aqui que encontramos a essência teológica da "língua geral".

II.2- Desenvolvimento da "Língua Geral"

No princípio da colonização da América portuguesa os jesuítas desenvolverão o estudo daquilo que chamarão apenas de "língua brasílica", ou seja, a língua dos habitantes locais, hoje já extintos, denominados tupinambás. Era a mesma língua, com mínimas modificações, falada pelos índios guaranis, eventualmente chamados carijós, da região dos rios Paraguai e Uruguai. No caso da América portuguesa, uma pioneira *Arte da gramática*¹⁰⁷ foi elaborada pelo Padre José de Anchieta logo ao princípio do trabalho catequético e muito embora se intitulasse simplesmente uma sistematização gramatical da língua nativa, na verdade era, como podemos depreender, muito mais do que isto. A "língua brasílica" era uma visão europeia da língua nativa; um idioma capaz de ser entendido pelos nativos, mas repleto de

¹⁰² MEIER, Hans: *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. op.cit. p.420.

¹⁰³ KRETZMAN, N., KENNI, A. and PINBORG, J.(ed.): *The Cambridge history of late medieval philosophy*. Cambridge, 1989. p.161.

¹⁰⁴ "Sermão do Espírito Santo, proferido em São Luís do Maranhão, do Padre Antônio Vieira" in VIEIRA, Antônio: *Sermões*, Tomo V. Lisboa, Lello, 1985. p.399.

¹⁰⁵ "Sermão do Espírito Santo, proferido em São Luís do Maranhão, do Padre Antônio Vieira" in VIEIRA, Antônio: *Sermões*, Tomo V. op.cit., p.418

¹⁰⁶ "De procuranda indorum salute, 1577" in ACOSTA, José de: *Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954. p.414.

¹⁰⁷ "Carta de João de Mello para o Padre Gonzalo Vaz, em Lisboa, da Bahia do Salvador, 13 de setembro de 1560" in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. op.cit., p.279.

conteúdos estranhos a eles e próprios aos europeus e aos jesuítas. Tratava-se de um arranjo racional das estruturas gramaticais nativas de forma a propiciar a compreensão das analogias expressas, e, em consequência, da mensagem cristã.

Entre os jesuítas que atuaram junto aos indígenas, o grau inicial de dificuldades para entender e sistematizar as línguas locais era grande: "É necessário" - afirmou Vieira- "tomar o bárbaro à parte, e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias: é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não pôde alcançar das palavras: é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a, e torcendo-a e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos"¹⁰⁸. "Há muitas línguas de tão obscura e cerrada pronúncia, que com toda propriedade se pode afirmar que não se ouvem. Muitas vezes sucede estar o missionário com o ouvido aplicado à boca do bárbaro... sem poder distinguir as sílabas nem perceber as vogais ou consoantes"¹⁰⁹- acrescentou o autor de *Notícias Autênticas*. "Uma mesma voz" - anotou D. Pedro Ponce y Carrasco- "significa quatro, seis e ainda mais objetos diversos, distinguindo-os só a diversa configuração do lábio, o movimento do semblante, a arqueadura das sobranceiras, o jogo dos olhos, o tom e outras mil fastidiosas inflexões"¹¹⁰.

Além dessa dificuldade de compreensão do idioma, que exigia esforços intermináveis, a dificuldade maior estava, sem dúvida, no objetivo último do processo de sistematização da língua; que era a cristianização. Pois mesmo que se entendesse a lógica gramatical da língua, restava a questão da dificuldade de nomes com os quais se pudessem traduzir os elementos da espiritualidade¹¹¹. Esse era um problema geral: José de Acosta já anotara isso nos Andes: "de coisas espirituais e pontos filosóficos têm grande penúria de palavras"¹¹²; e ocorria também na Amazônia: as línguas locais "são muito escassas e faltas de palavras para explicar o que se refere ao ensino cristão, ao pecado, a Deus, à alma e suas espirituais operações e outras coisas semelhantes. Todas essas nações nem ainda vocábulo tem para dizer que creem no que se lhes diz"¹¹³.

Muitos, como Acosta, achavam inicialmente que o melhor era, quando possível, introduzir nomes ocidentais "e fazer-lhes próprios, enriquecendo a língua com o uso"¹¹⁴. Anchieta, por exemplo, introduziu a palavra portuguesa *pecado* no meio de um discurso em *língua brasílica*, sem se preocupar em traduzi-la, como em *Ojepé tiruã pecado ndaromanõi!*; "Nem mesmo com um só pecado eu morri!"¹¹⁵. Em outra oportunidade escreveu *Tuba, Taira,*

¹⁰⁸ "Sermão da Epifania, 1662, do Pe. Antônio Vieira" in VIEIRA, Antônio: *Sermões*, Tomo II. op.cit., p.24.

¹⁰⁹ "Notícias autênticas del famoso rio Marañon y misión apostólica de la Compañia de Jesus en la provincia de Quito (anônimo, 1738)" in *Boletim de la Sociedad Geográfica de Madrid*, Tomo xxvii, 1889., p.47.

¹¹⁰ "Breves notícias de las misiones de los Mainas, de D. Pedro Ponce y Carrasco" editado por M. Jimenez de La Espada in *Boletim de Sociedad Geográfica de Madrid* Tomo xxvii- 1889. p.48.

¹¹¹ PAGDEN, Anthony: op.cit., pp. 180-182.

¹¹² "De procuranda indorum salute, 1577" in ACOSTA, José de: *Obras*. op.cit. p.518.

¹¹³ "Notícias autênticas del famoso rio Marañon y misión apostólica de la Compañia de Jesus en la provincia de Quito (anônimo, 1738)" in op.cit., p.47.

¹¹⁴ "De procuranda indorum salute, 1577" in ACOSTA, José de: *Obras*. op.cit. p.518. Ver também LIPPI, Charles et alii: *Christianity comes to the americas*. op.cit., pp.121-122.

¹¹⁵ "Na aldeia de Guaraparim" in ANCHIETA, José de: *Poesias*. São Paulo, EDUSP, 1989. p.639.

Espírito Santo; "Pai, Filho, Espírito Santo"¹¹⁶. O mesmo que fará, aliás, o capuchinho D'Abbeville: *arobiar Tupã Touve, arobiar Tupã Raerie, arobiar Tupã Espírito Santo*; "creio em Deus-Pai, creio em Deus-Filho, creio em Deus-Espírito Santo"¹¹⁷. Defendia-se Anchieta dizendo: "porque dos nomes da Santíssima Trindade estes dois somentes [Deus-Pai e Deus-Filho] pude tomar, mas o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio ou circunlóquio bastante, ainda que não o saiba nomear, sabia-lo no entanto crer"¹¹⁸.

O problema é que dificilmente se compreenderia o significado do *Espírito Santo* sem o entendimento desse "véu sagrado" que é o seu nome; sem a compreensão do que vem a ser o "espírito" e do que vem a ser "santo". É claro que não procuravam os jesuítas transmitir um conhecimento místico de Deus, no sentido de uma "experiência interior do divino", mas - dependendo das circunstâncias- pelo menos estabelecer a aceitação de um conhecimento *natural*, através da objetividade e da razão, e, quando muito, difundir um conhecimento *sobrenatural*, através da Revelação, mas o problema do entendimento do significado dos nomes, portanto, se mantinha. E é evidente que as escolas jesuíticas nunca foram competentes o suficiente para fazerem os índios compreender o português o bastante para esse entendimento; "dizem que nosso romance é muito trabalhoso de tomar", lamentava-se Antônio de Sá¹¹⁹. Isto era compreensível, pois a perspectiva ocidental de aplicação incessante ao estudo, e a própria concepção de estudo nela inserida eram, como vimos, totalmente estranhas aos índios. Tal realidade, por possuir essa dimensão étnica, não pode, nem na época nem nos séculos seguintes, ser totalmente superada.

A autêntica e séria solução religiosa estava, portanto, em traduzir para a língua local: "damos-lhes a entender o melhor que podemos, e algumas coisas lhes declaramos por rodeios"-afirmou Nóbrega¹²⁰; ou, como explicou o capuchinho Évieux, "procuramos fazer-lhes entender estas matérias tão altas e profundas por comparações familiares"¹²¹; isto é, analogias. Isto exigia a elaboração de gramáticas e um profundo conhecimento da língua nativa e de seus signos estruturantes. Neste trabalho os jesuítas serão técnicos insuperáveis. De fato, catecismos na *língua brasílica* tornar-se-ão com o tempo tão elaborados, no sentido de tornar compreensíveis nomes e concepções religiosas, que Vieira se referirá a eles como preparados "mais para fazer de cristãos teólogos que de gentios cristãos"¹²².

Será essa "língua brasílica", permanentemente estudada, sistematizada e enriquecida de nomes e concepções religiosas cristãs, comparada com outros idiomas nativos, ao longo de

¹¹⁶ ANCHIETA, José de: *Doutrina cristã: catecismo brasílico, doutrina autógrafa e confessionário*, Tomo I. op.cit., p.131.

¹¹⁷ D'ABBEVILLE, Claude d': op.cit., p.88.

¹¹⁸ "Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Diego Laines, Roma, de São Vicente, 10 de abril de 1563" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.3. op.cit., pp.559-560.

¹¹⁹ "Carta do Espírito, 13 de junho de 1559" in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. op.cit., p.247.

¹²⁰ "Informação das terras do Brasil, 1549" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.101.

¹²¹ ÉVREUX, Ives D': *Viagem ao norte do Brasil feitas nos anos de 1613 e 1614*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1929. p.215.

¹²² "Exortação primeira em véspera do Espírito Santo do Pe. Antônio Vieira" in *Sermões*, Tomo V. op.cit., p.383.

um processo que durará dois séculos, que se transformará gradualmente na “língua geral”. Isto é, num idioma próprio dos jesuítas e, depois, de outros religiosos, com o qual puderam fazer-se entendidos pelos índios, permitindo a abertura de inúmeras portas para a “conversão do gentio”. Tal linguagem irá representar um papel fundamental no processo de evangelização da América do Sul, por razões evidentes. Como expôs Vieira, "na antiga Babel houve setenta e duas línguas; na Babel do rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega"¹²³. Fernão Guerreiro também anotou, em 1605, esse exarcebado número de idiomas: "pelo sertão a dentro se tem já descoberto mais de setenta línguas diferentes"¹²⁴; Vasconcellos comentou: [as línguas] são de "tão várias espécies, até chegar à multidão"¹²⁵; e João Daniel, observou, impressionado: "só as [línguas] da América passam de 1000"¹²⁶. A complexidade e multiplicidade das línguas na América do Sul favoreceu, e mesmo exigiu, portanto, a adoção de uma única língua *franca*, já sistematizada, e que pudesse ser compreendida, reconhecida ou estudada por índios de diferentes etnias. As facilidades daí advindas foram enormes.

Tal processo também tivera lugar nos Andes, igualmente sob inspiração jesuítica. Acosta, propusera, na região, a adoção da "língua geral do Inca", o Quêchua, pois "já que não se obriga aos bárbaros a aprender uma estranha, ao menos não se lhes permite que ignorem a que se chama “língua geral”¹²⁷. O autor das *Notícias Autênticas*, justificou a introdução da "língua do Inca, que é a geral do Peru", com semelhantes argumentos utilizados pelos jesuítas portugueses ao defenderem a adoção da “língua brasílica”, já que aquela era "a mais copiosa e *expressiva* de quantas se usam nesta América meridional"¹²⁸. Da mesma forma esse autor compara esse processo com da generalização da língua dos Omáguas, "que não é outra senão a dos Tupinambás que vieram do Brasil [e] que os portugueses do Pará e Brasil chamam de “língua geral”¹²⁹. Muitos, como o Padre Arriaga, consideravam a língua dos Omáguas ou dos Tupinambás, o guarani, "tão geral ou mais que a de Cuzco, porque corre, segundo dizem, mil léguas ou mais até o Brasil e até Santa Cruz de la Sierra"¹³⁰. Assim, a “língua brasílica” tornava-se “geral” igualmente porque guardava parentesco com um sem-número de idiomas falados no interior do continente. Há "diferenças de pronúnciação" adverte-nos Anchieta¹³¹, mas "compreende algumas dez nações de índios; estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão"¹³², segundo Cardim. E, como conta o mesmo Cardim, muitos índios

¹²³ "Sermão da Epifania, 1662, do Pe. Antônio Vieira" in VIEIRA, Antônio: Sermões, Tomo II. op.cit., p.24.

¹²⁴ GUERREIRO, Fernão: *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental e no Brasil*. Lisboa, Jorge Rodrigues, 1605. p.111.

¹²⁵ VASCONCELLOS, Simão de: *Crônica da Companhia de Jesus*. op. cit., p.96.

¹²⁶ DANIEL, João: "Tesouro descoberto no rio Amazonas", Tomo I, in op.cit., p.259.

¹²⁷ "De procuranda indorum salute, 1577" in ACOSTA, José de: *Obras*. op.cit. pp 415 e 516.

¹²⁸ "Noticias autênticas del famoso rio Marañón y misión apostólica de la Compañia de Jesus en la provincia de Quito (anônimo, 1738)" in op.cit., p.49.

¹²⁹ Idem, ibidem.,p.50.

¹³⁰ "Carta do Padre José de Arriaga ao Padre Cláudio Aquaviva, de Lima, 6 de abril de 1594" in EGAÑA, Antonio et FERNANDEZ, Henrique (ed.): *Monumenta Peruana*, vol.5. op.cit., p.387.

¹³¹ ANCHIETA, José de: *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. op.cit. p.1.

¹³² CARDIM, Fernão: op.cit., p.101.

Tapuias, no sentido de não-falantes da “língua brasílica”, que “foram trazidos pelos Padres do sertão” aprenderam a “língua dos do mar que os Padres sabem”, foram batizados “e viveram muitos deles casados nas aldeias dos Padres”¹³³. Mesmo para aqueles que não falavam línguas aparentadas à língua dos tupinambá, portanto, a “língua geral” apresentava melhores condições de aprendizado do que o português, e assim estendendeu-se por vários segmentos da sociedade colonial.

Os *Regulamentos* do Pe. Antônio Vieira, do século XVII, recomendavam claramente que “caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por onde fazer o dito catecismo, será meio muito mais acomodado o misturar os tais índios com os da “língua geral””¹³⁴. A familiaridade com a língua, mesmo que fossem integrantes de outro grupo lingüístico, levava a que, como João Daniel comentou, ao descerem os índios para as missões “logo com o mais a aprendem”¹³⁵. Na verdade, como já era uma língua sistematizada, simplificada, e enriquecida de nomes que evocavam fenômenos transcendentais, a sua utilidade na catequese era fundamental. Estevão Pinto chegou a caracterizá-la como uma “língua evangélica”, principalmente na sua difusão na Amazônia¹³⁶, que foi obra “quase exclusiva dos missionários”, segundo Schaden¹³⁷. Considerando o processo de construção de nomes religiosos que a caracteriza, poderíamos classificá-la como um fala “tradutora”, na perspectiva mística; construída, como afirmou Stradelli, “a partir de elementos tupis e a partir de afinidades étnicas”¹³⁸.

É verdade que ao longo do século XVII e XVIII, com a gradual extinção dos Tupinambá do litoral “se foi corrompendo” segundo Daniel¹³⁹, e o Padre Antônio Vieira lamentou que na Bahia de seu tempo já fosse “tão pouco geral a língua chamada geral do Brasil”¹⁴⁰; mas a natural difusão da família linguística Tupi-Guarani pelo continente, de fato a mais espalhada da América do Sul¹⁴¹, contribuiu para manter a “língua geral” viva e facilitou a sua absorção por diversos grupos lingüísticos¹⁴²; conhecida normalmente com o nome de *nheengatu* (“fala

¹³³ Idem, ibidem, p.106.

¹³⁴ “Regulamento das aldeias indígenas do Maranhão e Grão-Pará do Padre Antônio Vieira; posterior a 1658” in BEOZZO, José Oscar: *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983. pp.199-200.

¹³⁵ DANIEL, João: “Tesouro descoberto no rio Amazonas”, Tomo I, in op.cit., p.269

¹³⁶ PINTO, Estevão: *Os indígenas do nordeste*, vol.2. São Paulo, C.E.N., 1935-1938. p.101.

¹³⁷ SCHADEN, Egon: “Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos” in *Revista de Antropologia*, 13. junho de 1964, dezembro de 1965. p.186.

¹³⁸ STRADELLI, E.: “Vocabulários da língua geral” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. CLVIII, 1929. p.65.

¹³⁹ DANIEL, João: “Tesouro descoberto no rio Amazonas”, Tomo II, in op.cit. p.225.

¹⁴⁰ “Exortação primeira em véspera do Espírito Santo, do Padre Antônio Vieira: in VIEIRA, Pe. Antônio: *Sermões*, Tomo V. op.cit, p.383.

¹⁴¹ LEMLE, Miriam: “Internal classification of the tupi-guarani linguistic family” in BENDON-SAMUEL, David: *Tupi Studies*. Oklahoma, 1971. p.107.

¹⁴² LIPPI, Charles et alii: *Christianity comes to the americas*. op.cit., p.68.

boa")¹⁴³, acima de tudo na Amazônia. Eduardo Galvão, em 1948, ainda a encontrou como "língua de comércio" na região do Rio Negro¹⁴⁴.

Na "língua geral" encontramos, portanto, a culminância extremamente elaborada de um longo processo de reflexões semânticas, teológicas e experiências religiosas cristãs. Foram essas reflexões e experiências articuladas, pelos jesuítas, no decorrer da expansão comercial e marítima européia; com o objetivo de propiciar o entendimento da mensagem cristã. Neste caso foram aplicadas ao caso específico da "língua brasílica". Para além disso, ainda, era a "língua geral" um instrumento de fundamental utilidade na montagem de relações estáveis, para o estabelecimento de cumplicidades e para a consolidação do sistema colonial. Disposto desse instrumental, os jesuítas eram realmente os intérpretes entre duas civilizações e os principais agentes da montagem da estrutura colonizadora.

II.3- Utilização prática da "Língua Geral"

Em nenhum momento da construção da "língua geral" deu-se tanta importância à elaboração de elementos semânticos tradutores, quanto naquele em que se tratava do conceito de Deus, ou do entendimento, na linguagem indígena, da intimidade da realidade transcendente na perspectiva cristã. De fato, neste não estava apenas o ponto central da mensagem católica, mas também o elemento central das próprias estruturas institucionais colonizadoras, legitimadas pela vontade do Rei, que era também a vontade de Deus. Aprender o significado de Deus cristão, nessa perspectiva colonizadora, era também descobrir o caráter sagrado da sujeição a que estariam os indígenas doravante submetidos. A utilização da "língua geral" e seu significado ficam muito claros, portanto, quando analisamos, como o fará em meados do século XVIII o irmão do marquês do Pombal, as concepções que o mesmo idioma desenvolverá sobre Deus.

Inicialmente é necessário dizer que os jesuítas nesse assunto partiam de bases ortodoxas, e eram muito cuidadosos ao entender o assunto. Como se sabe, para Santo Tomás de Aquino o conhecimento e a experiência de Deus eram necessariamente indiretos. "Como não podemos ver sua essência" - afirmava Aquino - "chegamos a conhecer seu ser não por seu ser mesmo, senão por seus efeitos"¹⁴⁵. Segundo Santo Tomás, "o homem conhece naturalmente a Deus como naturalmente lhe deseja"¹⁴⁶; porque "o homem deseja naturalmente conhecer a causa de qualquer efeito conhecido"¹⁴⁷, e essa causa é Deus. Mas "não é necessário que Deus seja em si mesmo naturalmente conhecido, senão em sua semelhança. E, por consequência, é

¹⁴³ SCHADEN, Egon: "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos" in op.cit. p.186.

¹⁴⁴ GALVÃO, Eduardo: *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, C.E.N., 1955. p.8 ver também LÉVI-STRAUSS, Claude: *El origen de las maneras de mesa (Mitológicas 3)*. México, Siglo Veinteuno, 1976, p.148; onde se refere à utilização do nheengatu nos grupos linguísticos Arawak e Tukano.

¹⁴⁵ *Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.* (AQUINO, Santo. Tomás de: *Summa contra gentiles*, 1. op.cit., p.119.)

¹⁴⁶ *Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturalia ipsum desiderat* (AQUINO, Santo. Tomás de: *Summa contra gentiles*, 1. op.cit., p.119.)

¹⁴⁷ *Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat* (AQUINO, Santo Tomás de: *Summa contra gentiles*, 2. op.cit., p.150.)

necessário que o homem vá ao conhecimento de Deus raciocinando pelas semelhanças que encontra em seus efeitos"¹⁴⁸. Essa será a perspectiva norteadora, adotada pelos jesuítas, para a utilização da “língua geral” como instrumento revelador de Deus.

Os jesuítas foram, portanto, muito atentos para as percepções nativas de tudo aquilo que podia ser considerando como efeito da ação divina. E, na perspectiva da construção da linguagem, para as denominações conceituais desses efeitos. Tendo em vista o fato de que os indígenas eram, em sua maioria, agricultores rudimentares, é claro que eles davam enorme importância às variações climáticas. Os observadores cristãos observaram, portanto, a importância que entre os nativos tinha uma entidade denominada Tupã. "Tupam Mairá é o senhor dos trovões, coriscos, relâmpagos" escreveu Jácome Monteiro¹⁴⁹. "Estes pobres não reconheciam outro Deus mais que os chuveiros, trovões, relâmpagos"¹⁵⁰, segundo Luiz Figueira. "Dizem" -esclarece Cardim - "que Tupã é o que faz os trovões e os relâmpagos, e que este é o que lhes deu as enxadas e mantimentos"¹⁵¹.

Na verdade Tupã era normalmente entendido, pelos nativos do litoral, no século XVI, como um herói-civilizador, isto é, um xamã mítico, que em épocas arcaicas vivera entre os homens e ao qual os indígenas do litoral atribuíam a fundação da cultura. Em linhas gerais ele possuía dignidades análogas àquelas próprias dos xamãs; isto é, era dotado da capacidade de intermediar o trânsito dos espíritos no universo e transformar coisas. Em diversas concepções existentes entre os nativos do litoral, era tido como vivendo entre as nuvens. De fato, entre os modernos índios Apapocuva-Guarani encontramos a descrição clara de Tupã como um grande Pajé, ou xamã. "No extremo ocidente assenta-se Tupã sobre seu apicá, parte central de um tronco de árvore... tão logo ele recebe a mensagem de Ñandeci, [sua mãe], vira seu assento, senta-se dentro da cavidade e segue viagem tropejando pelo céu em direção ao leste. Com isto o batoque labial (tambetá) amarelo-claro se move, provocando o raio. Chegando à morada de Ñandeci, no oriente, Tupã apeia diante de sua mãe e conversa com ela. Embora seu tambetá ainda fulgure, não se ouve mais nenhum trovão... vê-se apenas o relampejar distante no horizonte oriental"¹⁵². De qualquer maneira, devemos considerar que os antigos índios do litoral consideravam essa entidade perfeitamente acessível e mesmo incorporável pelos Pajés. Nada tinha a ver, portanto, com o Deus-demiurgo absoluto e infinito dos cristãos. No entanto, o papel de Tupã no cosmo, como representação conceitual de um efeito, na perspectiva cristã, da ação divina, tornou-o particularmente interessante e central para a difusão da mensagem cristã.

O significado do termo, para os índios, é obscuro ainda hoje. O antropólogo Curt Nimuendaju considerava a palavra Tupã fundada em uma onomatopéia; sugeria itú, queda da

¹⁴⁸ *Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde aporte quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat* (AQUINO, Santo Tomás de: *Summa contra gentiles*, 1. op.cit., p.119.)

¹⁴⁹ "Relação da província do Brasil, do Padre Jácome Monteiro, 1610" in LEITE, Serafim (ed.): *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 8. op.cit., p.408.

¹⁵⁰ "Relação da Missão do Maranhão, 26 de março de 1608 (?)" in LEITE, Serafim (ed.): *Luiz Figueira, a sua vida heróica e a sua obra literária*. op.cit., p. 128.

¹⁵¹ CARDIM, Fernão: op.cit., p.88.

¹⁵² NIMUENDAJU, Curt: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. op. cit., p.56.

água, e pão, batida¹⁵³. Da mesma opinião era Batista Caetano, que considerava o verbo pá, bater, que, na "terceira pessoa do modo permissivo" faz to-pã, ele que bata¹⁵⁴. Câmara Cascudo e Teodoro Sampaio eram da mesma opinião¹⁵⁵.

Na verdade, esse vocábulo já circulava na América do Sul antes do contato com os europeus e parece estar relacionado sempre à ação de heróis-civilizadores míticos. Batista Caetano nos lembra que em quêchua Tupa significa "coisa real, excelente, principal" e que servia também para exprimir "senhor, cavalheiro"¹⁵⁶. Entre os heróis-civilizadores andinos, por exemplo, encontramos Tuapaca, colocado por Henrique Urbano, a partir de fontes seiscentistas, no mesmo nível de Ticciviracocha¹⁵⁷, e também Tunuupa, Thunupa ou Tunnupa, "tendo como raiz o vocábulo Thunu, sinônimo de Thukhi e haccha chuima, com o significado espanhol de "soberbo, atrevido"¹⁵⁸; o que poderia perfeitamente ser aplicado a um herói civilizador trickster.

Não podemos, igualmente, nos esquecer do mítico Topa Inca, grande articulador do Estado Inca, filho de Pachacuti, que "expandiu as fronteiras imperiais ao longo de mais de 4000 km de cordilheira, do Equador central ao Chile Central" ¹⁵⁹. A sua ação interventora e conquistadora -de alcance continental- adquiriu normalmente o perfil da ação de um herói-civilizador; no sentido de operar transformações do ponto de vista cultural, social e religioso. De fato, pelo menos os índios Pacajés do Peru, alegavam ter sido "conquistados pelo Inca Topa Iupanqui" que os dividiu em metades e organizou-os politicamente. O que o torna, portanto, um herói-civilizador mítico de densidade histórica provável. Mas além disso, Inca Topa Iupanqui ensinou-lhes a oferecer sacrifícios, particularmente ao trovão; "a quem ele tinha em grande veneração, depois do sol, e lhe chamava Apo Illapa, que quer dizer: Senhor dos trovões"¹⁶⁰. Parece-nos portanto que a ocorrência deste vocábulo pode indicar a existência de contatos culturais e religiosos pré-colombianos na América do Sul.

Os jesuítas e outros missionários cristãos, no entanto, traduziam Tupã de forma muito especial; tanto do ponto de vista etimológico, quanto do ponto de vista religioso. Para Montoya, "a primeira palavra tu é *admiratio* [admiração, espanto, surpresa], a segunda, pá, é interrogação"¹⁶¹ ou "pergunta"¹⁶². Vasconcellos traduziu como "excelência espantosa"¹⁶³, ou

¹⁵³ idem, ibidem, p.116.

¹⁵⁴ "Nota" in CARDIM, Fernão: op.cit., p.132.

¹⁵⁵ CASCUDO, Luís da Câmara: *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo, EDUSP, 1983. p.48.

¹⁵⁶ "Nota" in CARDIM, Fernão: op.cit., p.132.

¹⁵⁷ "Introducción de Henrique Urbano" in MOLINA, C. et ALBORNOZ, C. De: op.cit., p.33

¹⁵⁸ Idem, ibidem, p.32.

¹⁵⁹ MOSELEI, Michael E.: *The incas and their ancestors: the archaeology of Peru*. London, Thames and Hudson, 1993. p.15.

¹⁶⁰ "Relación de la provincia de los Pacajés, Perú" in ESPADA, Marcos Jimenes de La (ed.): *Relaciones geográficas de Indias*, vol.1. op.cit., p.338.

¹⁶¹ MONTOYA, Antônio Ruiz de: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguai, Paraná, Uruguay y Tape*. op.cit., p.13.

¹⁶² MONTOYA, Antônio Ruiz de: *Grammatica y diccionarios de la lengua tupi o guarani*. col. 402v./396v.

¹⁶³ VASCONCELLOS, Simão de: *Crônica da Companhia de Jesus*. op. cit., p.120

"excelência superior"¹⁶⁴, mas o sentido dado por Montoya era bem mais profundo. Na verdade em Tupã ele julgava encontrar um vocábulo indicativo da existência de um inquérito original, no sentido tomista, é claro, do homem sobre o movimento do universo e de suas causas. As explicações, buscando esse sentido, foram todas coincidentes: "sempre chamaram a Deus-Tupã, nome que dão ao trovão, à maneira do que se pratica entre os homens, isto é, terem as obras primas o nome do autor"¹⁶⁵; por isso, "quando se verificam trovoadas, afirmam que Deus as envia, donde a denominação do trovão Tupã-remiminhã, "Deus fez isso"¹⁶⁶. "Deste Tupã" -rememora Lozano - reconheciam alguma dependência e lhe atribuíam o poder de despedir raios e dar espantosos trovões... porque acreditavam que eram efeitos da repulsa dessa Excelência Superior"¹⁶⁷. "Chamam o trovão Tupa Canunga, o que quer dizer um som feito pela divina excelência e o relâmpago Tupa Beraba, do mote aberab, que significa resplendor", segundo Laet¹⁶⁸.

O Pe. Vieira fez uma comparação histórica ilustrativa: "aquela gentildade bárbara, pelo conhecimento confuso que tem de Deus, dá-lhe o nome de Tupã, que significa trovão; assim como a gentildade política chamava tonante ao seu Júpiter"¹⁶⁹. Essa compreensão específica do nome Tupã, que inferia uma ansiedade existencial pelo conhecimento de um Deus- origem das coisas-, pretendia gerar uma significativa alteração semântica, indispensável para a compreensão do cristianismo. Os religiosos do século XVI, e principalmente os jesuítas, a assumirão integralmente: "nós não temos" -assegura Nóbrega- "outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupane"¹⁷⁰. E nada havia de extraordinário nisso; pois, como escrevera Santo Tomás, como se alcança Deus através de seus efeitos, pode ser dito "que Deus é denominado por seus efeitos"¹⁷¹. *Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi*; "é evidente, por tudo isso, a necessidade de dar a Deus muitos nomes"¹⁷²; "é necessário que sejam diversos os nomes com que expressamos suas perfeições, assim como são várias as perfeições que encontramos nas coisas"¹⁷³.

Tupã tornou-se, portanto, do ponto de vista da lógica tomista, e nas gramáticas da "língua geral", uma *analogia*, na qual o poder que gerava a tempestade- e seus efeitos- era utilizado para entender o maior dos poderes que gerou o mundo- e tudo que nele há. Do ponto de vista

¹⁶⁴ Idem, ibidem, p.80

¹⁶⁵ ÉVREUX, Ives de: op.cit., p.248.

¹⁶⁶ D'ABBEVILLE, Claude: op.cit., p.251.

¹⁶⁷ LOZANO, Pedro: *História de la conquista del Paraguai, Rio de la Plata y Tucumán*, vol. 1. op.cit., p.386.

¹⁶⁸ LAET, Jean de: *L'Histoire du nouveau monde*. Leide, 1640. p.475.

¹⁶⁹ "Exortação primeira em véspera do Espírito Santo do Padre Antônio Vieira" in *Sermões*, vol. V. op.cit., p.392.

¹⁷⁰ "Informação das terras do Brasil do Padre Manuel da Nóbrega(1549)" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. op.cit., p.99.

¹⁷¹ Unde et nominari dicitur a suis causatis (AQUINO, Santo Tomás de: *Summa contra gentiles*, vol.1. op.cit., p.188).

¹⁷² AQUINO, Santo Tomás de: *Summa contra gentiles*, vol.1. op.cit., p.182.

¹⁷³ *Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae* (AQUINO, Santo. Tomás de: *Summa contra gentiles*, vol.1. op.cit., p.182).

semântico, o vocábulo era, inicialmente, uma *metáfora*, que traduzia para o idioma indígena, pela semelhança do poder radiante, a concepção cristã de Deus; era, em seguida, uma *sinédoque*, na qual o trovão, entendido como uma parte, evocava um todo maior ainda desconhecido; e, finalmente, *pretendia tornar-se uma metonímia*, onde o trovão assumiria o caráter de um *efeito* de uma causa superior.

Uma coisa, no entanto, era o processo semântico que os jesuítas pretendiam engendrar e controlar; e outra era o controle efetivo sobre a metáfora, principalmente no decorrer do processo de catequese. O fato da construção de Tupã ser baseada também em concepções nativas -e concepções nativas plurais e diferenciadas-, deixava grande parte de seu significado absolutamente fora de controle. O controle total dessa metáfora exigiria uma consideração da dinâmica religiosa indígena- para propiciar uma fusão simbólica- que faria o Deus dos cristãos perder seu significado- para os cristãos.

Um "feiticeiro de grande fama", encontrado por Anchieta, disse-lhe não apenas que conhecia *Deus* como também que, mordido por um cão, *Deus*, "irado contra o cão, trouxe consigo aquele vento impetuoso, que soprou há pouco para que derrubasse as matas e vingasse o dano que me causara o cão"¹⁷⁴. Outro, encontrado por Nóbrega, disse-lhe "que ele era *Deus* e tinha nascido *Deus* e apresentou-me um a quem havia dado a saúde, e aquele *Deus* dos céus era seu amigo e lhe aparecia frequentes vezes nas nuvens, nos trovões e raios"¹⁷⁵.

Evidentemente que Deus, aqui, era usado, pelo cronista ou pelo índio, não importa, como tradução de Tupã. O sentido da expressão, para os nativos, estava de qualquer forma relacionada com as suas próprias e bem conhecidas entidades. Parecia ser um título ou referia-se a um Pajé mítico, cujas potencialidades eram compartilhadas por todos os Pajés. Não é de estranhar o espanto com que um índio reagiu à explicação de Évreux sobre a morte de Cristo: *Omano Tupan?*; "Quê? Será possível que Deus morresse?". Tal associação entre a morte e os poderes xamanísticos de um Pajé especialmente dotado era absurda pois o controle sobre a vida, e o triunfo sobre a morte, era um dos movimentos mais graves da ação dos xamãs sobre a natureza¹⁷⁶.

Teriam os jesuítas a plena certeza de que semelhantes articulações semânticas possibilitariam a cristianização indígena? Provevemente a confiança de que isso ocorreria era baseada essencialmente na Fé de que a natureza do Deus dos cristãos, revelada ou apreendida pela analogia, se imporia ao final do processo. É claro que existia um último significado passível de ser utilizado, e que seria esclarecedor da natureza do Deus dos cristãos, ou, como explicou Nóbrega, "Têm que há Deus" - escreveu Nóbrega em seu *Diálogo*, através do personagem Nogueira - "e dizem que é o trovão, porque é coisa que *eles acham mais temerosa*, e nisto têm mais razão, que os que adoram as rãs ou os galos"¹⁷⁷. Neste caso o trovão, fenômeno aparente, teria de ser entendido como efeito punitivo de uma

¹⁷⁴ "Carta de José de Anchieta ao Padre Geral, de São Vicente, último de maio de 1560" in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.115.

¹⁷⁵ "Carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549) in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. op.cit., p.95.

¹⁷⁶ EVREUX, Ives D': op.cit., p.297.

¹⁷⁷ "Diálogo sobre a conversão do gentio, do Padre Manuel da Nóbrega" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. op.cit., p.239.

entidade superior, infinitamente sábia, que sintetizava em si todo o poder do universo e agia sobre ele, de forma ameaçadora. Aqui, de fato, talvez com algum sucesso, poder-se-ia ensinar aos índios o poder coercitivo do Deus dos cristãos. Mas não parece que isso ajudaria muito no processo de catequese, tendo em vista o fato de que os poderes xamanísticos indígenas eram justificados precisamente devido à sua capacidade de permitir o enfrentamento de qualquer elemento coibidor da vida.

A difusão do nome Tupã pela América do Sul, cuja origem talvez fosse pré-colombiana, como vimos, foi vitalizada pelos jesuítas, através da “língua geral”. Essa ação, no entanto, não significou o entendimento pleno da mensagem cristã. O fato é que, com o passar do tempo, as dificuldades de realização dos objetivos propostos para a analogia tornaram-se evidentes, e os próprios jesuítas tornaram-se conscientes desse fato e o aceitaram. O Padre Antonio Vieira escreveu de uma forma extraordinária sobre o assunto: "Ensinando pois os novos discípulos da Fé, e novos discípulos das línguas, a cada um na sua própria, que o verdadeiro Deus, criador do Céu e da Terra é um só, que faziam? Chegavam à nação dos *Tupinambaranas* e diziam ao *tupinambarana*: *Tupã oipeim*; chegavam à nação dos *Jurunnas* e diziam ao *jurunna*: *Tupã memê*; chegavam à nação dos *Nhuanas* e diziam ao *nhuana*: *Tupã jemejém*; chegavam à nação dos *Tapaiós*, e diziam ao *tapaió*: *Tupã catamocém*; chegavam à nação dos *Mamaianás* e dos *Neangaíbas*, e diziam ao *neangaíba*: *Tupã amopererimperim*. À vista, e na admiração desta novidade pasmavam todos...Pasmavam os gentios de ver as suas línguas na boca dos nossos missionários; e eles também pasmavam de ver os grandes progressos que tinham feito em tão pouco tempo, e davam graças a Deus pelos ter escolhido dentre seus condiscípulos..."¹⁷⁸.

É curioso que, baseando toda sua obra semântica na ortodoxia, os jesuítas tenham sido, na prática, absolutamente heterodoxos. Pois é claro que a simples difusão do nome Tupã sem atentar àqueles contextos didáticos originalmente pensados e em línguas distintas era apenas a difusão de um nome de entidade. Para os índios, representava a revelação de um novo nome para um de seus ancestrais míticos ou heróis-civilizadores, nome que poderia significar o advento de novas práticas religiosas, mas estas seriam necessariamente consideradas a partir do seu próprio entendimento do que viria a ser a experiência da religião. Provavelmente, ao longo das décadas, diante dessa experiência em parte fracassada, os jesuítas afinal tenham compreendido certos aspectos da dinâmica religiosa indígena e, de alguma maneira, tenham se curvado a elas, por pragmatismo político, ou por calma, na espera da percepção da divindade. Tal fato não será incomum na América Latina. Observemos que acontecimento análogo será verificado no México. Frei Jacinto de la Cerna observou, no século XVII, que alguns indígenas celebravam Tonantzín (a Virgem de Guadalupe) como tal, e não como a mãe de Cristo; ou mesmo cultuavam as duas entidades simultaneamente, e tal realidade será tolerada. É óbvio que existiria uma diferença entre os dois fenômenos; no nosso caso, lidando-se com Tupã lidar-se-ia com a visão de Deus; as implicações teológicas deste fato seriam, portanto, mais graves¹⁷⁹.

¹⁷⁸ "Exortação primeira em véspera do Espírito Santo" in VIEIRA, P. Antônio: *Sermões*, Tomo V. op.cit., pp.392-393.

¹⁷⁹ WOLF, Eric: "The Virgin of Guadalupe: a mexican national simbol" in LESSA, W. and VOGT, E.: *Reader in comparative religion*. op.cit., p.113).

Na verdade, algum efeito foi obtido através da pregação jesuítica de Tupã, mas foram efeitos obscuros. De fato, índios dos mais diversos grupos e idiomas passaram a utilizar o termo Tupã para traduzir, a ocidentais, a dinâmica de qualquer fenômeno especialmente importante do ponto de vista religioso. Muitos séculos depois, em 1819, quando os exploradores Spix e Martius percorriam os sertões brasileiros, foram alertados para antigas inscrições em rochas. "Acima da entrada do Japurá... os índios chamaram a minha atenção para um rochedo saliente, onde se achavam algumas esculturas pouco visíveis. Eles aproximaram-se delas respeitosos e seguindo com o dedo as figuras levemente gravadas e já quase irreconhecíveis pela erosão, exclamaram Tupã! Tupã!"¹⁸⁰. Mesmo não entendendo corretamente o significado dos Deus dos cristãos, tais indígenas provavelmente reconheceriam em Tupã uma entidade poderosa, ou uma metáfora de alguma força transcendente e poderosa. Mas seria o Deus tomista? Sem dúvida tratava-se de um fracasso na apreensão ortodoxa do significado de Deus, mas um sucesso em uma pregação religiosa particular, de uma teologia diríamos hoje avançada e heterodoxa, que, de qualquer forma, certamente consolidou a liderança religiosa jesuítica entre os nativos; o que era bom para a paz e harmonia da colônia.

Esse sucesso, no entanto, terá um custo que nem sempre o sistema estará disposto a pagar. Com efeito, muitos perceberão aspectos ameaçadores na forma heterodoxa dessa integração. No derradeiro século XVIII, o irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, perambulará longamente pelas aldeias indígenas da Amazônia, sob poder jesuítico. Avaliando o que via, com os olhos de seu tempo, não hesitará em apontar a incongruência religiosa- e diríamos política- não só da noção de Tupã, mas principalmente da "língua geral". Segundo escreveu:

"Para V. Exa. Poder compreender bem este absurdo, que na verdade se faz incrível, é preciso saber que a palavra Tupana na tal gíria é Deus; as duas açu e mirim é o mesmo que grande e pequeno, e são os ditos índios educados para explicarem Deus, dizendo Tupana Açu = Deus grande; e os santos, suas imagens e verônicas Tupana Mirim = Deus pequeno; e isto que eles dizem que é um modo de explicar, por não haver na tal língua a palavra Santo, sempre dado por elemento de religião a uma gente silvestre, lhes forma uma idéia de muitos deuses, o que é totalmente defendido e oposto à verdadeira fé que nos ensina a Igreja Católica. Além de que, este erro se poderia emendar ainda seguindo a errada máxima de se ensinar a tal gíria barbarizando a palavra santo, assim como tem barbarizado infinitas palavras portuguesas que se acham inseridas nela, e de que poderia fazer um catálogo se fosse necessário".

A pregação, portanto, era sim heterodoxa, e seus resultados duvidosos do ponto de vista cristão. "As religiões", continua, "por seguirem a sua destinação, se dão à grande pena de fazer aprender aos religiosos, depois de saírem das aulas, a tal língua da moda geral, e perguntando eu a alguns para que era este trabalho, me responderam que eram a isso obrigados como missionários, porque assim o mandava um Breve de Alexandre VII, ao que lhes respondi que o Breve era para os missionários que iam pregar o evangelho às regiões aonde era preciso estabelecer-se e falar a língua do país para poderem fazer fruto com a sua missão, mas não no sistema presente, em que aos mestres e aos discípulos lhes era preciso,

¹⁸⁰ SPIX, J. Von et MARTIUS, C. Von: *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. Vol.3. São Paulo, EDUSP, 1981. p.240.

para se entenderem, largar cada um a língua materna para se comunicarem em uma gíria inventada para confusão e total separação dos homens e em notório prejuízo da sociedade humana”¹⁸¹.

De fato, os efeitos dessa catequese podem ser medidos ainda hoje. Os atuais índios Mbia-Guarani denominam os seus ancestrais míticos divinizados Tupã-miri¹⁸². Esse fato nos permite entender o âmago das críticas feitas por Francisco Xavier, ou seja, a catequese não gerava cristianização, no sentido ortodoxo da palavra e não gerava ocidentalização, em qualquer sentido. A questão era que a perspectiva jesuítica mais interior, ou mais interessada, entendia que a “língua geral”, longe de promover “a confusão e separação dos homens”, engendrava cumplicidades; e este ponto era tido como principal. Apesar dos benefícios econômicos advindos para os inacianos em função desses entendimentos, não podemos desconsiderar que neles também existissem experiências de encanto e fascínio pelo outro e pelas possibilidades de perceber o mundo totalmente novas que surgiam dos contatos interculturais.

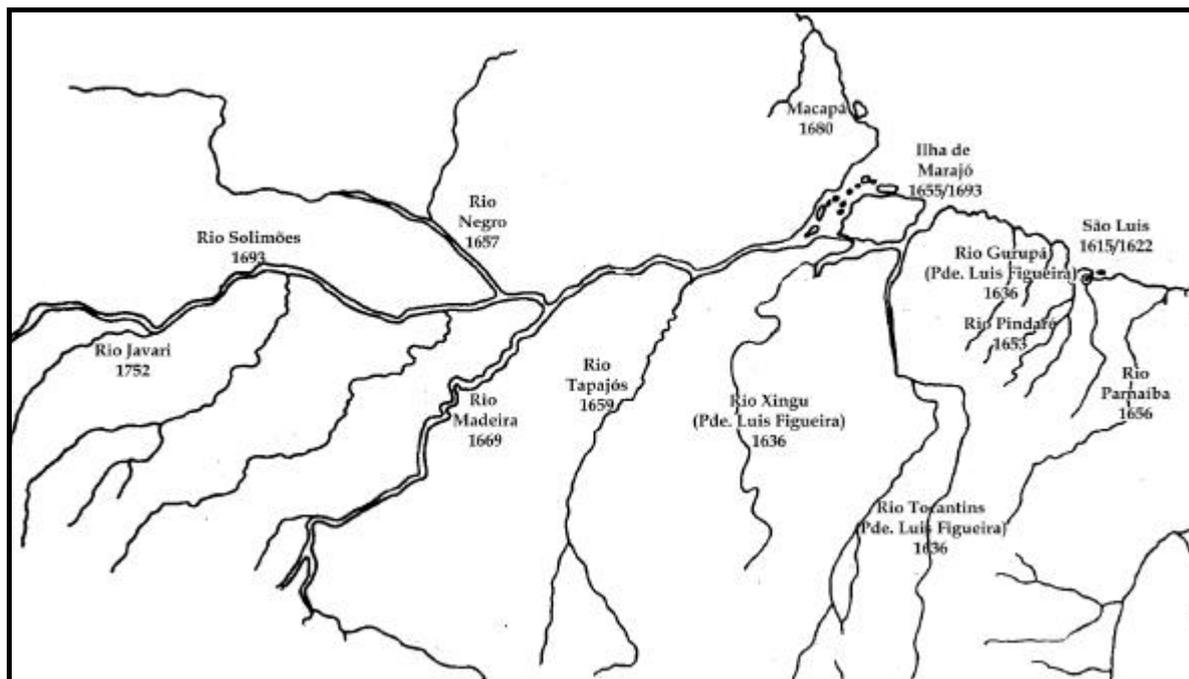
O que poderíamos dizer, portanto, é que, para integrar os índios ao mundo ocidental, os jesuítas, afinal, viram-se forçados a reconhecer a sua singularidade e, em certa dimensão, a conceder-lhes relativa autonomia. Mais do que isso, acabaram por atuar, consciente ou inconscientemente, no sentido de reforçar aspectos de sua visão de mundo. Não é demais supor que a “língua geral” articulava, na verdade, um universo cultural que no seu horizonte histórico já não mais pertencia totalmente à colonização, pairando entre dois universos culturais.

Poderíamos entender esse movimento como uma colonização às avessas? Talvez não chegasse a tanto. Mas o fato é que, através dos jesuítas, os índios encontravam um único espaço para exteriorização de seus valores no mundo dos agentes colonizadores. Pactuavam então um acordo, que acabou sendo, no aspecto aqui tratamos, o espaço de um conflito semântico. Apenas nessa única dimensão das relações inter-culturais, esse conflito não conduziu a uma vitória européia; em grande medida porque, deprezando de ante-mão a riqueza semântica ameríndia, os jesuítas talvez não tenham sempre se dado conta de que a sofisticação intelectual nativa lhes permitia também construir e manipular analogias em seu próprio interesse. É claro que esse aspecto da questão, de extrema riqueza étnica, não foi sequer suspeitado por Francisco Xavier, para quem a “sociedade humana” só podia ser

¹⁸¹ "Carta do Pará, 21 de novembro de 1751" in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.): *A amazônia na era pombalina; correspondência inédita do governador e capitão-general do estado do Grão Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. 3 tomos. Rio de Janeiro, IHGB, 1963, vol.1. p.66

¹⁸² CADOGAN, Leon: "La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Pora-gue (Mbiá -Guarani) del Guairá, Paraguai" in *Revista do Museu Paulista*, 4. 1950. p.234.

entendida a partir de elementos conceituais ocidentais. De qualquer maneira, aqui, de fato, encontramos o sucesso do movimento integrador perpetrado pelos jesuítas e, logicamente, como veremos adiante, também o seu fracasso na perspectiva dos agentes coloniais e um dos fatores determinantes de sua futura exclusão do empreendimento colonizador.



Mapa 2: Ações missionárias jesuíticas na Amazônia, séculos XVII e XVIII.

CAPÍTULO III: A COMPANHIA DE JESUS E A CONSOLIDAÇÃO DE SEU PODER NA COLÔNIA

III.1- A Companhia de Jesus e a dinâmica de construção de sua riqueza patrimonial

O fato da Companhia de Jesus não ser uma Ordem religiosa igual às outras foi percebido de forma imediata pelos colonos, como vimos anteriormente, devido ao seu extremo rigor religioso, não aquele medieval, aparente, mas aquele interior, próprio da contra-reforma. Mas essa singularidade também foi notada no seu extraordinário ímpeto empresarial, na sua capacidade de aproveitar todas as oportunidades abertas pelo direito e pelo costume para a geração de recursos, capazes de financiar a instituição e suas ações catequéticas. Para um ambiente religioso popular marcado ainda pela sistemática condenação medieval do lucro, esse ímpeto causava espécie, sendo oriundo de uma ordem religiosa. Além do mais, representava perigosa intromissão religiosa em áreas naturalmente ocupadas por outros agentes sociais, no caso, pelos colonos, os quais lidavam com todas as dificuldades advindas das estruturas políticas e tributárias existentes.

Em 1592, Gabriel Soares de Sousa, um rico senhor de engenhos, denunciou, como fato reprovável, em seus *Capítulos* (conhecidos como *contra os jesuítas*), que a Companhia, na colônia, “tem propriedades... cinco, dez ou doze currais de vacas, donde todas as vezes que querem fazer 500 ou mil cruzados, em dinheiro, o fazem no açougue.” Além disso “tem muita renda das suas terras, tem uma granja com muitos escravos da Guiné, donde lhe vem todos os mantimentos em abundância, tem, das portas para dentro, hortaliça e frutas necessária; tem nos seus currais muita criação de porcos, carneiros e galinhas e nas outras granjas tem pescadores de jangadas”¹⁸³.

A existência desse volume de recursos, tão poucos anos após a instalação da Companhia no Brasil foi, na época, negada de forma enfática pelos jesuítas: “os padres... não...tem engenhos de açúcar, nem canaviais”¹⁸⁴. Tal negativa não deixa de ser surpreendente, quando levamos em consideração a realidade do poderio econômico jesuítico, mas é ilustrativa das avaliações de ordem moral que os jesuítas ainda tinham sobre suas próprias atividades. A perspectiva de enriquecimento avultado era mesmo condenada, inicialmente, até pelos superiores da Ordem: “ter criação de gado ou outras semelhantes granjearias não convém a nosso instituto, porque tem espécie de negociação mercantil... coisa que se acha de criar para vender, como digo, não é a propósito, especialmente agora, que Sua Alteza deu a redízima para a manutenção necessária”, prescreveu o Padre Francisco de Borja¹⁸⁵. Além do mais, existiam prescrições canônicas a respeito do assunto. Segundo Spence, comentando sobre o envolvimento de jesuítas com o comércio de seda da China, “no Concílio de Trento, que se

¹⁸³ SOUSA, Gabriel Soares de: “Capítulos” in *Anais da Biblioteca Nacional* 62: 1940. p.363.

¹⁸⁴ Idem, ibidem, p.364.

¹⁸⁵ “Carta do Pe. Francisco de Borja ao Pe. Inácio de Azevedo, Brasil, de Roma, 30 de Janeiro de 1567” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.4.* op.cit., pp.376-377.

encerrava... altos eclesiásticos defenderam a expulsão e mesmo a excomunhão dos religiosos, indulgentes para com tal tipo de comércio”¹⁸⁶.

Mas o fato é que a história da Companhia de Jesus no Brasil é a história da construção de um gigantesco patrimônio, alimentada por uma série de privilégios e favorecimentos estatais e eclesiásticos, por um efetivo apoio de grupos privados e por uma firme decisão jesuítica nesse sentido. Logo nos primórdios da organização da Companhia, a bula papal *Licet Debitum*, de 1549, já a isentara do pagamento de dízimos. Decisão esta confirmada por disposições posteriores, de 1576 e 1577. Sendo o dízimo um dos principais meios de financiamento do Estado, já que, em função do padroado, era o Rei que o recolhia, conforme a *Bula* de 4 de janeiro de 1551, isso significava que todo o desenvolvimento econômico da instituição era desde o princípio claramente subsidiado, a um custo mais ou menos alto, quando consideramos as riquezas que acabaram sendo produzidas. É verdade que, no século XVII, como anotou Dauril Alden, começarão a ser erguidas objeções a esse não pagamento, mas a Companhia, evocando as disposições jurídicas do século XVI, tudo fará para garantir a sua não obrigatoriedade de recolher este e outros tributos¹⁸⁷.

Esses subsídios eram amplos e procuravam livrar a Companhia de toda sorte de obrigações fiscais a fim de facilitar o seu desenvolvimento patrimonial. O Alvará Régio de 4 de maio de 1573, por exemplo, isentou do pagamento de direitos alfandegários de entrada e saída todos os produtos que os padres da Companhia recebessem do exterior ou enviassem para fora da colônia. No final do século XVI, por decisões estatais, era portanto a Companhia um espaço franco, alheio a diversas regulamentações das que inundavam as relações econômicas na colônia e razoavelmente livre para desenvolver-se de forma original, distante dos entraves estabelecidos pela legislação.

O Estado português expressará de diversas maneiras o seu objetivo de financiar não apenas indiretamente, mas também de forma direta, esse gradual e seguro enriquecimento. O crescente poder da Companhia junto à Coroa explica a seqüência ininterrupta de atos favoráveis à instituição durante décadas e mesmo séculos. Dauril Alden inventariou uma série de atos administrativos que comprovam essa parceria íntima entre a Coroa e a Companhia, no sentido de favorecer politicamente o poderio econômico da Ordem e de seus membros¹⁸⁸.

Entre 1550 e 1567, por exemplo, foram concedidas, pelo Estado, cinco sesmarias, ou grandes propriedades de terras, aos colégios da Bahia e do Rio, com o objetivo preciso de serem beneficiadas. A Coroa também estabelecera, desde o princípio da ação jesuítica, uma política de fornecimento gratuito de gêneros à Companhia a fim de sustentar suas ações missionárias e, a partir de 1560-1570, uma percentagem dos impostos pagos em açúcar, a redízima de todos dízimos e direitos devidos ao Rei em todo o Brasil, era repassada aos três colégios da Bahia, Rio de Janeiro e Olinda. “Para sustentação, manutenção e despesas do dito colégio e religiosos dele, lhe dotei e apliquei uma redízima de todos os dízimos e direitos, que

¹⁸⁶ SPENCE, Jonathan D.: *O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem, da Europa da Contra-Reforma à China*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986. p.191.

¹⁸⁷ apud ALDEN, Dauril: “God’s Share or the King’s? Jesuit Opposition to the Payment of Tithes in Colonial Brazil” in *Colonial Latin American Review*, vol. 1, nos. 1-2, 1992.

¹⁸⁸ ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996. pp.323-363.

tenho e me pertencem”, alertando o Rei, que, quando a redízima não fosse suficiente, se proveria a diferença em dinheiro¹⁸⁹. Além do mais, o Estado destinava subvenções específicas aos jesuítas que embarcavam de Portugal para o Brasil. Em torno de 1581 a subvenção pessoal era de 20.000 rs.; em 1690, 35.000 rs.

É verdade, como o mesmo Alden afirma, que nem sempre a Companhia receberá, dos diferentes agentes coloniais, todos os subsídios a que tinha direito, tendo em vista a desorganização quase corriqueira das finanças reais. Muitas vezes, inclusive, será forçada a contribuir ao Estado, por ocasião de guerras ou em catástrofes ocasionais como, por exemplo, quando o Rio de Janeiro for saqueado pelo corsário francês Duguay-Trouin em 1711, no decorrer da guerra da sucessão espanhola. Nesta ocasião, além de gado e açúcar, os jesuítas contribuiriam, segundo eles próprios, com a quantia de 16.000.000 de réis, num total de 240.000.000 de réis, para o resgate da cidade¹⁹⁰. Mas tais eventos não obscurecem a existência de um cipoal de subsídios e privilégios, que refletiam um favorecimento político claro.

A proximidade com os Governadores-gerais e outros integrantes da administração colonial, propiciará, igualmente, acesso direto a fundos reais e poderes efetivos ao nível local, de enorme importância para a ampliação do poder da instituição. No período entre 1617 e 1648, por exemplo, a Companhia, por intermédio do Governador do Rio de Janeiro, Salvador de Sá e Benevides, com o objetivo de domesticar os índios Goitacazes, e ao mesmo tempo ocupar litorais eventualmente frequentadas por compradores de pau-brasil, virá a receber grandes extensões de terras por aqueles índios anteriormente ocupadas¹⁹¹. Nessas regiões serão instaladas as três grandes fazendas de gado e canaviais do Campos dos Goitacazes, Campos Novos e Macaé. A fundação do colégio de Santos foi também obra do Governador do Rio de Janeiro, que doou recursos consideráveis para a construção da obra.

A Companhia pôde assim, com semelhantes e claros incentivos e financiamentos, promover atividades agrícolas e pecuárias rentosas, e basta dizer que em 1592 já dispunha de dois navios próprios, que serviam tanto para comunicação quanto para transportes, e que eventualmente operavam com fretes. “Começou-se”, afirma Serafim Leite, sobre as atividades produtivas, “pelos mais úteis e medicinais... depois, para se obterem os materiais e rendimentos precisos para a construção e manutenção do Colégio”, passou-se a outros produtos. Em 1552, Nóbrega pensou no algodão “para mandar, depois, o algodão de volta a Portugal, transformado em pano”, depois, processou-se a exportação de frutas e açúcar, bois, carnes, farinhas e pau-brasil. O padre-geral, no entanto, continuará advertindo que “não se escandalize a gente de fora, como se fosse negócio... não se gaste o produto dele em coisas supérfluas”¹⁹². O Padre Diego Laines, de fato, em carta a Nóbrega, no distante 1562, já ciente da situação e das possibilidades, considerara: “não se tem por inconveniente que de lá se enviem a Portugal açúcares e outras coisas que tiveres, que em certa maneira servem de

¹⁸⁹ “Alvará da Fundação Régia do Colégio da Bahia, Lisboa, 4 de novembro de 1564” in LEITE, Serafim (org.): *Monumenta Brasiliae*, vol. 4. ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. op.cit., pp.101-104.

¹⁹⁰ idem, ibidem, p.333

¹⁹¹ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol.1. op.cit., p.80

¹⁹² LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol.1. op.cit., pp.144-145.

moeda, para que com o valor delas se comprem as coisas de que tem necessidade, ou para os enfermos (como dizes), ou para sãos, nesse Brasil”¹⁹³. Séculos depois, no derradeiro momento da Companhia, segundo o maior cronista da expulsão, José Caeiro, os jesuítas reafirmariam essa posição: “realmente o açúcar e outros frutos, que de suas fazendas colhiam, era despachados para Lisboa; e lá, (...) a maior parte se vendia; e com o preço de sua venda se compravam as coisas, que eram precisas, e se enviavam para o Brasil, onde se repartiam pelas diversas casas da Companhia e se gastavam nos usos que se destinavam. Ora, isto nenhuma pessoa de juízo o poderá olhar e considerar como comércio”¹⁹⁴. A atividade produtiva e comercial, assim sendo aceita, o será portanto através de justificativas de ordem moral, embora nem sempre claras ou convincentes.

O jesuíta renegado Bento de Cepeda, em sua escandalosa *Relação*, denunciou que muitos religiosos, em meados do século XVIII, eram autênticos empresários que serviam à ampliação de bens da Companhia e ao próprio enriquecimento individual. Por exemplo, João Crisóstomo, que serviu na colônia de Sacramento “de colônia veio com grande cabedal, e posto no colégio da Bahia conservou até a morte as suas negociações, sendo correspondente de mercadores da colônia, que lhe remetiam navios carregados à sua disposição, e ele à vista de toda a Bahia dava as providências necessárias para se descarregar, dar saída aos gêneros, e carregar de fazenda aos navios. Teve também este padre na Colônia uma filha mulata, Paula, a qual estando ele já na Bahia, mandou buscar para casar com um mulato rico...” Da mesma forma o Padre Galvão, que “teve grosso negócio em courama e outros generos com os castelhanos... o chamavam vulgarmente de *o mundo e o fundo...*”¹⁹⁵

Pode parecer que a atitude jesuítica de pura negativa da existência de atividades lucrativas ou a afirmação de que tais eram realizadas apenas em função das necessidades dos “enfermos e dos sãos” seja indicativa do reconhecimento de que seus empreendimentos era mais ou menos irregulares, do ponto de vista de uma moralidade religiosa, ou diante das disposições adversas do direito canônico. Principalmente quando consideramos a envergadura dos negócios envolvidos. De fato, não há dúvidas de que ao lado do seu caráter espiritual, a Companhia transformou-se de forma paulatina, para os seus membros, e com apoio estatal, em uma grande empresa, com áreas de interesse na grande propriedade rural produtora, nos arrendamentos urbanos e no comércio exterior. Temos de considerar, é claro, como afirmou Alden, que o peso real desses negócios no volume total da economia portuguesa foi sem dúvida exagerado pela literatura anti-jesuítica, o que significa que, sendo um empreendimento, não era o maior dos empreendimentos¹⁹⁶.

No entanto, ao longo da história da Companhia, a grande justificativa para suas ações comerciais não foi outra que não a da necessidade de manter sua autonomia e independência

¹⁹³ “Carta do Pe. Diego Laines ao Pe. Manuel da Nóbrega, Brasil, de Trento, 16 de dezembro de 1562” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.3. op. cit., p.516.

¹⁹⁴ Caeiro, José: *De Exilio Provinciarum Transmarinarum*. Rio de Janeiro, ABL, 1936. p.41

¹⁹⁵ “Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil” in SORIANO, Simão José da Luz: *História do Reinado de El-Rei D.José e da administração do Marquês do Pombal. Tomo II*. Lisboa, Universal, 1867. pp.325-349.

¹⁹⁶ ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Op.cit. p.551

financeira, necessária a uma organização que realizava de fato grandes gastos para alcançar o objetivo maior de salvar a cristandade e converter o gentio. Podemos dizer que suas ansiedades de desenvolvimento econômico crescerão na mesma medida em que suas pretensões religiosas. De qualquer forma, com o tempo, a Companhia superará veleidades com relação a esse assunto, e não perderá mais tempo em discutir a moralidade de ações, já que os objetivos da instituição com os frutos dessas ações eram entendidos como perfeitamente morais.

Se considerarmos o papel ideológico que a Companhia desempenhava no plano geral da contra-reforma, no fortalecimento do absolutismo português e, principalmente, no caso, na consolidação da colonização portuguesa na América, é mais que compreensível a adoção dessa política de enriquecimento por parte do Estado e da instituição. Entre diversos aspectos aqui contidos, como vimos, é evidente o papel preponderante da Companhia na integração do mundo colonial. O governo português, por séculos, não deixará, portanto, de entender que o fortalecimento político e econômico da Companhia representava o fortalecimento de sua autoridade política, espiritual e, diríamos hoje, cultural. Daí podermos propor que o ímpeto empresarial jesuítico era também, nesse aspecto, uma construção do Estado português. Por outro lado, a Companhia jamais deixará de ver a sua pujança como a pujança de uma política cristã sustentadora de um Estado cristão, pré-requisito necessário para o triunfo da fé.

A ascendência política da Companhia, que correspondia a uma forte ascendência espiritual, evidente na sociedade colonial, dotou-a igualmente de diversos mecanismos privados de financiamento. São famosas as doações particulares de inúmeras personalidades coloniais, que buscavam com isso, muitas vezes, ao menos declaradamente, acertar suas contas com Deus, através da Companhia. Essas doações privadas se constituíram num dos principais meios de enriquecimento patrimonial dos jesuítas. Elas atestam, com efeito, além da existência de expressivas relações de poder entre a Companhia e os segmentos sociais importantes da colônia, legitimados politicamente por ela de diferentes maneiras, uma liderança espiritual muito forte entre fazendeiros e outros poderosos tementes a Deus.

Dauril Alden cita diversos exemplos desses momentos de altruísmo religioso ao longo dos séculos. O Capitão Antônio de Gouveia, por exemplo, em 1675, solicitou ser aceito na ordem, oferecendo aos jesuítas o montante de 6.400.000 rs., em gado e propriedades rurais. Domingos Afonsos, em 1711, doou aos inacianos suas trinta fazendas de gado no Piauí, além de recursos substanciais para a construção de estabelecimentos jesuíticos, apenas solicitando que fosse enterrado como irmão leigo no noviciado da Companhia. O Coronel Antônio Alvares da Silva, (+1755), morreu como irmão da Companhia e doou a ela o célebre engenho Cotegipe. Seminários, Igrejas e colégios foram construídos com recursos de doações privadas. O Capitão Francisco Araújo ofereceu-se para construir a capela principal da nova igreja jesuíta do Rio de Janeiro, em 1655, em troca do seu reconhecimento como fundador e ofereceu 12.000.000 rs. ao longo de 10 anos para o término da construção. Em 1693, Antônio Fernandes de Matos ofereceu 12.000.000 rs. para a construção de uma igreja em Pernambuco¹⁹⁷. Além disso, os jesuítas ainda investiam considerável energia na dilatação patrimonial. O jesuíta renegado Bento de Cepeda acusou a Companhia de criar todo o tipo de artimanhas para permitir a ampliação de seu patrimônio. Segundo ele, por exemplo, o padre

¹⁹⁷ *idem*, *ibidem*

Luiz de Albuquerque “era vulgar entre os mesmos jesuítas que nunca perdera demanda alguma, porque se alguma mal parada, furtava os autos custasse o que custasse”¹⁹⁸.

Mas o que de fato amplificava o poderio econômico da Companhia era o sucesso de suas práticas gerenciais. Podemos dizer que essas constituíam-se em desdobramentos dos princípios filosóficos da lógica inaciana: “discernimento”, *discretio*. Havia em toda administração de bens da Companhia uma mesma preocupação com a racionalidade produtiva, com o máximo aproveitamento dos elementos disponíveis e, no caso da produção, também com a precisa inserção dos produtos no mercado existente. Admiradores da razão humanista, os jesuítas preservaram dela o culto da técnica e da utilização racional dos elementos envolvidos em todo e qualquer processo, com o objetivo de potencializar os seus resultados; no caso da economia, para ampliar ao máximo os lucros.

Atendendo a esses princípios, voltados essencialmente para o sucesso empresarial de longo prazo, que redundaria em ganhos financeiros permanentes para a Ordem, a Companhia irá celebrar as suas fazendas e os seus empreendimentos econômicos. Para aqueles que conviviam com os mais ou menos rústicos colonos portugueses, ansiosos por ganhos rápidos e absolutos, tomados por uma predatória racionalidade mercantil, a obra da Companhia aparecia como fruto de uma inspiração empresarial única na colônia. Uma significativa permanência econômica em décadas de ascensões e falências privadas, próprias do ambiente tumultuado da colônia e das práticas gerenciais dos colonos.

Do século XVI até a expulsão, a Companhia de Jesus administrará seu patrimônio sempre com a mesma racionalidade e firmeza. Podemos tomar, como exemplo, um dos maiores e mais bem sucedidos empreendimentos jesuíticos da América portuguesa, a Fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. O processo de sua aquisição foi típico. No ano de 1589, em troca da obrigação de encomendar sua alma, a Marquesa Ferreira, viúva de um dos primeiros povoadores do Rio de Janeiro, doou, em testamento, um amplo território que compreendia extenso litoral, serras, baixadas e rios, e que até bem poucos anos antes ainda era senhorio dos indígenas. A partir dessa base, os jesuítas, nas décadas seguintes, através de uma política agressiva de compras de sesmarias vizinhas- que criariam, posteriormente, diversas questões de limites -, ampliaram-na a dimensões extraordinárias.

A Fazenda de Santa Cruz funcionou em padrões de excelência administrativa, de maneira ininterrupta durante quase dois séculos. As suas grandes plantações eram uma das principais fontes de gêneros alimentícios da cidade do Rio de Janeiro. O arroz era ali beneficiado em engenhocas de tração animal ou hidráulica em grandes quantidades. A farinha produzida na fazenda, a partir da mandioca, superava em muito os padrões artesanais comuns então no Brasil, e além de abastecer o mercado da cidade, ainda produzia excedentes, que eram exportados. Possuía ainda extensas criações de todo tipo de gado, elemento central do abastecimento do Rio e de outras regiões. Em 1742, a fazenda possuía 7658 cabeças de gado, em 1757, 9.344, abrindo eventualmente o açougue para “venda de carnes verdes”¹⁹⁹

¹⁹⁸ “Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit.

¹⁹⁹ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, op.cit., p.57.

A fazenda dispunha também de ferraria, carpintaria, olaria, curtume e um estaleiro, no qual foram construídas diversas embarcações, usando como matéria prima as árvores das florestas localizadas em sua propriedade. Possuía ainda um complexo sistema de irrigação e diversos canais e redes de drenagem, as primeiras grandes obras hidráulicas da colônia, ainda hoje existentes; tratam-se da *vala de Itá* e do *canal de Santa Luzia*, com o comprimento aproximado de 13 quilômetros, o *canal de São Francisco*, com cerca de 10 quilômetros, a *vala da goiaba*, com 5 quilômetros, o *canal do cabuçu* e diversos outros pequenos canais²⁰⁰. A sua escrituração, além do mais, era muito detalhada e nos permite a elaboração de um completo inventário da sistemática de trabalho ali desenvolvida. Nela consta, por exemplo, a discriminação da rotina de trabalho diária das diversas turmas de escravos e seus revezamentos. Para se ter uma idéia de seu poder e influência, na cidade do Rio de Janeiro, basta dizer que o mosteiro dos beneditinos, em 1663, foi construído em grande parte graças aos seus donativos, e ainda em 1668, a sua segurança era feita por “tropas del rei”. É claro que esse sucesso era devido igualmente a uma estabilidade de política administrativa não encontrada em outras fazendas coloniais. Entre 1690 e 1759 a fazenda teve apenas dois administradores²⁰¹.

Podemos portanto concluir que a partir do apoio total inicial do Estado português e inspirada pela racionalidade humanista da qual se sentia depositária, a Companhia de Jesus constituiu-se num dos maiores e mais bem sucedidos poderes privados da colônia. Esse poder, de natureza espiritual e temporal, ao mesmo tempo, imprimirá uma forte marca na sociedade colonial, em função do crescente peso que exercerá sobre as diferentes dinâmicas econômicas e políticas. Salvaguardada por inumeráveis monopólios, confundida intencionalmente com o próprio poder colonial, mas com uma dinâmica própria também sempre declarada, será uma face visível do regime, e por muitos séculos a representação simbólica da própria autoridade real.

Considerando, no entanto, sua ambígua relação com os poderes metropolitanos, em parte direta, em parte indireta, os colonos, muitas vezes, se sentirão autorizados a erguer-se contra ela sem entender semelhante ato como crime de lesa-magestade. Mas não se pode deixar de anotar que um dos eixos básicos do estranhamento entre os dois setores estará muito além quer do beneficiamento estatal quer do sucesso empresarial da Companhia. Tratar-se-á do poder, aí sim fundamental, que os jesuítas alegarão ter sobre a mão-de-obra indígena na colônia. Essa questão terá profundas conseqüências na existência colonial, ao longo dos séculos, já que dirá respeito à própria manutenção e reprodução das diferentes atividades produtivas. A ascendência da Companhia nesse campo a colocará na posição de preponderância quase absoluta na sociedade colonial.

III.2- Escravidão e liberdade indígena: a Companhia de Jesus e os colonos, natureza de um confronto

Sempre foi evidente aos jesuítas, como, de resto, a todos aqueles que se dedicaram a considerar seriamente o assunto nos momentos posteriores aos descobrimentos, que os indígenas da América eram humanos. Sendo “próximos”, escreveu Nóbrega, eram humanos.

²⁰⁰ Idem, ibidem, pp.61-62

²⁰¹ FREITAS, Benedicto: *Santa Cruz, Fazenda Jesuítica, Real, Imperial*. Rio de Janeiro, 1985.

“Se eles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos maus e bons, são próximos: todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma”²⁰². Essa “proximidade” que descobria a humanidade foi, no século XVIII, novamente evocada pelo jesuíta João Daniel, em função dos contatos inter-culturais na Amazônia: “Vós dizeis que os índios não são gente; por outra parte abusais (...) do sexo feminino. Pois uma das duas: ou eles são gente como nós, ou são monstros, e macacos. Se monstros? Incorrereis nas penas do nefando crime de bestialidade, e como réus deveis dar pública satisfação pelo Santo Ofício, sendo chamuscados e queimados. E se isto vos cheira a chamusco deveis confessar, que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós”²⁰³. Assim sendo, não se justificava, na concepção jesuítica, a existência de uma relação entre as duas culturas que partisse de qualquer negativa da humanidade indígena.

A humanidade dos índios não significava, é claro, que fossem exatamente iguais aos cristãos, pois não compartilhavam da revelação divina e de uma série de outras qualidades, como, no caso dos índios da América portuguesa, a capacidade política de viver em cidades. Mas, considerando outros critérios, como, por exemplo, a aptidão em articular uma linguagem e a existência de laços comunitários, era muito difícil negar aos indígenas a sua condição de humanos; mesmo que pudessem ser eventualmente entendidos como bárbaros. Sendo os jesuítas os principais responsáveis pelo discurso que a colônia tinha sobre sua própria natureza, é evidente que essa perspectiva era a perspectiva dominante, ao menos no campo oficial. A maioria dos colonos, no seu papel de conquistadores, não se detinha demasiadamente no tema da humanidade indígena, muito embora pudesse ter suas impressões sobre o assunto. O fato é que a realidade das relações, como escreveu João Daniel, demonstrava que os nativos compartilhavam da mesma natureza que eles e a posição da Companhia e do Estado diante do tema desestimulava discussões sobre o assunto. A questão de fundo, na verdade, durante todo o processo de colonização, era quanto à natureza da relação de hierarquia existente entre os dois povos, ou seja, o que determinava e no que implicava a superioridade dos europeus sobre os nativos.

Os colonos, é claro, pensavam a questão de uma maneira empírica, ou numa perspectiva diríamos clássica, isto é, a de que os fortes deveriam naturalmente dominar os fracos, ou, em um sentido mais preciso, a de que os cristãos deveriam dominar os não-cristãos. Esta visão arcaica era escorada, de certa forma, na perspectiva escolástica. De fato, Santo Tomás de Aquino, preocupado em incorporar a herança clássica, essencialmente aristotélica, a um cristianismo medieval que pretendia ser a totalização e culminância do pensamento humano, admitiu também a preponderância dos valores clássicos da razão e da civilidade sobre a animalidade, crueldade e a selvageria²⁰⁴. Sendo a maior das virtudes a submissão a Deus²⁰⁵ e

²⁰² “Diálogo do P. Manuel da Nóbrega sobre a conversão do gentio” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.233.

²⁰³ DANIEL, João: "Tesouro descoberto no rio Amazonas" in *Anais da Biblioteca Nacional*. 95, Tomo I, p.196.

²⁰⁴ PAGDEN, Anthony: *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, 1989. pp. 17 e 18

²⁰⁵ MEIER, Hans: *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. London, Herder Book and Co., 1944. p.414

“o maior plano da virtude reconhecer a Deus como a suprema norma da moralidade”²⁰⁶ inferia-se a perfeição humana a partir da fusão da noção clássica de racionalidade e civilidade com uma dada receptividade- revelada, evidentemente- à graça divina²⁰⁷. Considerando que “o conceito da Divina Providência exige que mediante as criaturas racionais sejam governadas todas as demais”²⁰⁸ podemos inferir, entre outras coisas que, “estes que possuem um espírito inferior mas um corpo forte sejam orientados pela natureza a serem escravos”²⁰⁹.

Outros uniam essas concepções à outras, de matriz bíblica, e entendiam que todo o resto do mundo, principalmente índios e negros, pertenciam na verdade, à descendência de Canaã, e conseqüentemente, deveriam servir aos cristãos. Como se sabe, segundo o *Genesis*, Cam, pai de Canaã, viu o pai, Noé, despido e adormecido embriagado e por isso foi amaldiçoado: *maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis*; "maldito seja Canaã, ele será para seus irmãos o escravo dos escravos"²¹⁰. Muitos autores dos séculos XVI, XVII e XVIII inclinaram-se a entender os indígenas como integrantes da linhagem de Canaã, a maioria, e alguns da linhagem de Jafé ou Sem²¹¹. E de fato, muitas vezes, pelo menos no caso de linhagem de Canaã, com claras intenções políticas; o Pe. João Ferreira, por exemplo, justificava a escravidão dos índios e negros por fazerem parte da referida descendência²¹².

Todas essas visões, além do mais, estavam associadas à idéia de que a expansão comercial era, em essência, uma cruzada, ou uma “guerra justa”, quer contra os infiéis quer contra, no caso dos índios, os gentios. Ela implicava na certeza da inferioridade natural nativa mas também na justiça de sua escravidão- se não fosse suficiente qualquer outro argumento, pelo menos em função de derrotas em conflitos militares legítimos do ponto de vista religioso, ou seja, como punição diante de sua resistência à fé cristã. Tal era, pelo menos, a posição do jurista franciscano Alvaro Pais, que, no século XV, definiu a legitimidade da “guerra justa” em função de vários fatores: “só haveria guerra justa se preexistisse uma injustiça do adversário, se fosse conduzida com boas intenções (não seria justa a guerra movida por ambição, ódio ou vingança) e se fosse declarada por uma autoridade competente (um príncipe ou a Igreja)”²¹³.

Os jesuítas, sendo integrantes fundamentais da estrutura colonizadora, e religiosos ortodoxos, não podiam opor reticências ao espírito dessas argumentações. Muito embora, no caso da origem genealógica dos índios, apresentassem diversas reticências, como José Acosta,

²⁰⁶ Idem, ibidem, p.415

²⁰⁷ ELLIOT, J.H.: *The old world and the new, 1492-1650.* Cambridge, 1989. p.43

²⁰⁸ “*Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas racionales regantur*” in AQUINO, Sto. Tomás, *Summa contra gentiles.*, vol.II, p.313.

²⁰⁹ MEIER, Hans: op.cit., p.482.

²¹⁰ Gen 9,25

²¹¹ HODGEN, Margareth: op.cit., pp.234, 246 e 262. Ver também DANIEL, João: op.cit., Tomo I, p.197 e DE BRI, Theodore: *Le théâtre du nouveau monde: les grands voyages, de Theodore De Bri.* (edition présenté par BOUIER, Marc et DUVOIES, Jean-Paul). Paris, Gallimard, 1992. p. 163.

²¹² FERREIRA, Pe. João de Souza: "América abreviada, suas notícias e seus naturais" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.* 81:1918. p.103.

²¹³ PERRONE-MOISÉS, Beatriz: “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII) in CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.): *História dos índios do Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p.123.

por exemplo, que os entendia como descendentes de Jafé e chegados até a América através do que hoje seria o estreito de Behring ²¹⁴. Entendia-se, no entanto, que a colonização de uma forma geral era sim uma cruzada, e a vitória portuguesa era a vitória dos mais fortes e da cristandade. Os índios, portanto, encarnavam a parte vencida e cabia aos vencedores decidir a sua sorte. Mas os jesuítas não tinham claro, e demonstravam isso na prática, através da ação missionária, de que o domínio sobre os índios somente pudesse dar-se através de uma “guerra justa” ou, ainda, de que a autoridade cristã sobre eles fosse devida ao fato de serem os mesmos resistentes ao cristianismo. No descobrimento do litoral brasileiro, por exemplo, não estava subentendida ou declarada qualquer expedição punitiva cristã, já que não havia uma “agressão prévia” implícita. Na verdade, como supostamente demonstrava o sucesso da catequese, os índios eram pacíficos e receptivos à mensagem cristã. Isto é, apesar de dominados eles não necessariamente mereceriam a escravidão.

O problema que se abria era de ordem jurídica. Na medida em que o domínio sobre os índios não se configurava, na maior parte dos casos, através de “guerras justas”, mas sim através da catequese, não se podia dar como certa a sua condenação à escravidão, na maioria das circunstâncias. A alternativa para justificar a sua escravidão geral, portanto, seria aceitar o fato de que eles deveriam ser escravizados apenas em função da ausência de determinados qualificativos, morais, de capacidade ou, sobretudo, religiosos. Mas essa argumentação não possuía sustentação no direito da época.

Foi nesse sentido, aliás, que o teólogo e jurista Francisco de Vitória (1492-1546) dimensionou a questão: “Não é lícito despojar de suas coisas a sarracenos, judeus nem a quaisquer outros infiéis, nada mais que pelo fato de serem infiéis”; e acrescentava, citando Santo Tomás de Aquino: “A infidelidade não destrói o direito natural nem o humano positivo, porém os domínios são ou de direito natural, ou de direito humano positivo; logo, não se perdem os domínios pela carência da Fé”. Isto porque, não sendo assim, “grave coisa seria que em uma cidade de luteranos não pudesse um católico comprar ou vender a um herege; e no entanto, assim seria, se o herege não for verdadeiro dono no foro da consciência”. E mais, considerando que “mesmo as crianças [irracionais] antes do uso da razão podem ser donos”, chegou Vitória a admitir que nem a demência “impede aos bárbaros de serem verdadeiros donos”²¹⁵. A questão de propriedade, aqui, é claro, podia ser entendida não apenas no sentido da propriedade de coisas ou objetos mas também no da propriedade de si mesmo. O fato de não serem cristãos, portanto, não justificava a escravidão indígena. Muito embora continuasse valendo a perspectiva tomista da hierarquia entre os povos, e da necessidade de uns servirem a outros, a religião não era entendida como elemento suficiente para expropriar os povos da propriedade de suas coisas ou de seus corpos.

O Papa, na Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, fez questão de esclarecer o assunto diante da cristandade: “Determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo não estão privados nem devem sê-lo de sua liberdade, nem do domínio dos seus bens e não devem ser reduzidos à servidão, declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídos e

²¹⁴ PAGDEN, Anthony: op.cit., p.194.

²¹⁵ VITÓRIA, Francisco de: “Relationes De Indis” (1a. Relação) in VITÓRIA, Francisco de: *Obras*. Madri, B.A.C. p.656.

convidados à dita Fé de Cristo com a pregação da palavra divina e com o exemplo de boa vida.”²¹⁶. É claro que essas considerações não aliviavam os índios, nem a nenhum povo, da escravidão quando de uma “guerra justa”, e esta ainda será entendida, por um bom tempo, como uma das poucas fontes legítimas de servidão. Mas abdicando da idéia de que a expansão era, em si, uma “guerra justa”, passava-se a entender esta principalmente como uma ação excepcional e defensiva, da fé e das propriedades cristãs. De qualquer forma, reconhecia-se a situação de paz religiosa existente entre os europeus e os povos na América, desestimuladora de ações escravagistas, e mesmo das próprias “guerras justas”.

Estas concepções legais e religiosas, que foram assumidas pelos jesuítas, tanto ao pretenderem limitar juridicamente o cativo dos indígenas, quanto ao reconhecerem a sua dignidade de proprietários, voltavam-se, no entanto, contra um conjunto generalizado de práticas na colônia. E, mais precisamente, contra práticas que se constituíam no cerne de um modelo econômico em desenvolvimento. “Os homens que aqui vivem não acham outro modo senão viver do trabalho dos escravos, que pescam e vão buscar-lhes o alimento, tanto os domina a preguiça e são dados a coisas sensuais e vícios diversos”, explicou Nóbrega²¹⁷. Assim, diante da realidade da colônia- que era uma realidade de conquista- e das dinâmicas econômicas existentes, semelhantes discussões encontravam os seus limites. Aquela prática condenável e aquele estado de beligerância permanente, eram fundamentais para a manutenção das próprias estruturas de produção de gêneros comercializáveis que fundavam a nova ordem mercantil.

Tendo em vista essas circunstâncias, é claro que os próprios jesuítas não eram imunes às facilidades e necessidades do mencionado sistema. O Padre Nóbrega, por exemplo, não apenas criticava aqueles outros jesuítas que se recusavam a ter escravos, como o Padre Luís da Grã, por exemplo²¹⁸, como também defendia a eventual deflagração de “guerras justas”, e a subsequente escravização de índios, com claros objetivos econômicos: “se o gentio fosse senhoreado ou despejado... todos viverão melhor e abastados e Sua Alteza teria grossas rendas nestas terras”²¹⁹. A opinião do Superior da Companhia, Diego Laines, também apresentava um certo realismo econômico, mesclado a uma cautela jurídica evidente: “O ter escravos” - escreveu - “para tratar a fazenda de gado ou pescar ou para o demais com que se há de manter semelhantes casas, não o tenho por inconveniente, contanto que sejam justamente possuídos, o que digo porque entendo que alguns são feitos escravos injustamente”²²⁰.

No caso de escravos africanos não parece que a Companhia tivesse qualquer dúvida sobre a justiça de seu cativo. Tratava-se talvez da aceitação da tese de que os africanos eram

²¹⁶ “Bula Veritas Ipsa, do Papa Paulo III, de Roma, 9 de junho de 1537” in VARNHAGEN, Francisco Adolfo de: *História Geral do Brasil, vol.1, Tomo 1*. São Paulo, EDUSP, 1981. p.58.

²¹⁷ “Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Mestre Simão Rodrigues, 1550” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.110.

²¹⁸ “Carta do Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Diego Laines, em Roma, de São Vicente, 12 de junho de 1561” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.3*. op.cit., pp.364-365.

²¹⁹ “Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Miguel de Torres, da Baía, 8 de maio de 1558” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae vol.2*. op.cit., p.448.

²²⁰ “Carta do P. Diego Laines ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil, de Trento, 16 de dezembro de 1562” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.3*. op. cit., p.514.

infiéis e mereciam a escravidão, pois conheceram historicamente o cristianismo e o recusaram, enquanto que os indígenas, em função de seu isolamento milenar, eram ignorantes da existência do evangelho, e portanto não poderiam ser punidos por isso; ou de interesses econômicos e políticos mais concretos, quer em preservar os índios, como veremos adiante, quer no tráfico de escravos da África. E de fato, como assegura Alden, os jesuítas, de maneira pontual, estabelecerão, com o tempo, interesses específicos no tráfico negreiro na costa da África, apoiando-o de diversas maneiras²²¹. É claro, que mesmo assim, se lamentava, com espírito cristão, os sofrimentos aos quais os escravos africanos eram submetidos, mas aceitava-se o fato como necessário.

Nenhum livro expressa melhor a concepção jesuítica sobre o assunto que a obra do Padre Jorge Benci, o *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, de 1705, um manual sobre como conciliar a realidade da escravidão com práticas cristãs. Segundo Benci, a escravidão era uma realidade inegável, “que sendo o gênero humano livre por natureza, e senhor não somente de si, senão também de todas as mais criaturas,... chegasse grande parte dele a cair na servidão e cativo, ficando uns senhores e outros escravos, foi sem dúvida um dos efeitos do pecado original de nossos primeiros pais Adão e Eva, donde se originaram todos os nossos males... Senhores, eu não pretendo que deis liberdade aos vossos servos... o que pretendo de vós, é que os trateis como a próximos e como a miseráveis; que lhes deis o sustento para o corpo e para a alma; que lhes deis somente aquele castigo que pede a razão, e que lhes deis o trabalho tal, que possam com ele e os não oprima”²²².

Para a Companhia, assim, era necessário o estabelecimento dos critérios da “justiça” da escravidão. No caso dos indígenas, com o objetivo de que todas as necessidades da colonização pudessem ser harmonizadas com as disposições papais, jurídicas e os princípios religiosos existentes. As medidas oficiais que, no Paraguai, levaram o Governador Hernandarias, em princípios do século XVII, a limitar os abusos dos encomendeiros e os atos humanistas do visitador Alfaro, que na mesma época levaram à imposição da idéia da “liberdade natural dos índios” e ao fim das “guerras ofensivas”, tiveram, assim, alguma correspondência formal na América Portuguesa, através da ação jesuítica.

III.2.2- Desenvolvimento da legislação sobre a liberdade indígena e seus efeitos

Os primitivos direitos dos donatários de capitanias, os primeiros colonizadores portugueses, de “cativar gentios para seu serviço” estabelecidos no princípio da colonização, passaram, a partir de 1549, a ser limitados por ações práticas jesuíticas e por uma legislação extensa, em grande parte inspirada pela Companhia. Esta legislação procurará alcançar dois objetivos, que se alternarão em prioridade em função das mutáveis injunções políticas locais ou metropolitanas. Primeiro, quando a Companhia julgar necessário conciliar com os colonos, aceitará apenas a formulação de regras rígidas de restrição ou de “cristianização” do processo de escravização dos índios, objetivando revesti-lo de alguma legitimidade humanista ou cristã e procurando, se isso fosse possível, não ferir profundamente a lógica das atividades econômicas na colônia. Segundo, quando se sentir forte o suficiente para sobrepor-se aos

²²¹ ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise..* op.cit., p.510.

²²² BENCI, Jorge S.J.: *o Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1705). São Paulo, Grijalbo, p.47

colonos, a Companhia procurará eliminar por completo o cativo dos nativos. A evolução contraditória da legislação sobre o assunto, durante os séculos XVI e XVII demonstrará as dificuldades políticas existentes no alcance de ambos os objetivos²²³.

Uma das primeiras resoluções jurídicas sobre o tema data de 1566, emitida pela *Junta* da Bahia, a qual pretendia estabelecer algum critério no processo de escravidão indígena, então totalmente desordenado e causa de conflitos entre índios, europeus e jesuítas. Neste documento estabelecia-se a segurança dos proprietários de que seus índios não encontrariam guarida nos aldeamentos jesuítas e de que era possível a escravidão através de uma série de expedientes, entre eles a venda de índios aos colonos pelos seus familiares. As confusões a respeito, no entanto, eram muito grandes e se avolumaram de tal forma que a Companhia, agindo junto ao rei D. Sebastião, conseguiu dele uma posição oficial sobre o assunto, a *Lei* de 20 de março de 1570. Nesta lei, o monarca decretava livres todos os índios do Brasil, exceto aqueles capturados em “guerra justa”, uma das últimas das quais tivera lugar, aliás, em 1562, como punição à execução do Bispo Sardinha. Essa lei, por sua vez, causou tanta reação que o próprio monarca, nas *Resoluções* de 6 de janeiro de 1574, achou por bem voltar atrás. Nessas *Resoluções* acertou-se a legislação sobre a escravidão, admitindo-se três formas de justiça para o cativo indígena, a saber, a “guerra justa” desde que “com a solenidade devida”, conclamada pelo Governador; o chamado “resgate” de índios, isto é, o aprisionamento por europeus de índios capturados por tribos rivais e que escapariam, através do cativo, dos rituais antropofágicos; e a venda voluntária, desde que o índio fosse maior de 21 anos.

Treze anos depois, em 1587, Felipe II, I de Portugal, com o objetivo de dirimir diversos abusos denunciados, principalmente durante as ações de “resgate”, obrigou que todas estas fossem acompanhadas por jesuítas. Tendo em vista as arbitrariedades constantes, em torno das ações punitivas aos índios, muitas vezes forçadas, o Rei, em 1595, reservou para si o direito de decretar as “guerras justas”. Visando, por fim, o estabelecimento de alguma ordem no processo de arrematação de índios no interior para as plantações do litoral, em 1596 foi a Companhia de Jesus reconhecida como a única responsável pelas ditas “descidas” dos índios, processo do qual falaremos adiante. Nesse período os jesuítas aumentaram, portanto, de maneira substancial, o seu poder disciplinador do processo de escravização de indígenas.

As pressões jesuítas, no entanto, não foram satisfeitas por essa crescente ampliação de sua autoridade sobre os mecanismos de arrematação de mão-de-obra. Atuando de forma competente junto ao Rei, obtiveram dele a *Lei* de 30 de julho de 1609, que aboliu mais uma vez a escravidão indígena no Brasil, colocando os nativos, imediatamente, sob a proteção da Companhia de Jesus. Essa lei causou revolta generalizada na colônia e foi seguida por motins, primeiro na Bahia e depois em São Paulo. Tal reação forçou o Rei a recuar e a emitir a *Lei* de 1611, que, para aplacar os ânimos, reafirmou o princípio da “guerra justa”. Essa mesma lei, por outro lado, procurou reafirmar a autonomia indígena, garantindo a liberdade de escolha dos índios que por ventura não quizessem “descer” para o litoral.

A Companhia procurou também instrumentalizar a religiosidade dos colonos, mas em vão. Em abril de 1640 foi dado ao conhecimento o *breve* do Papa Urbano VIII, de 22 de abril de 1639, que proibiu o cativo dos indígenas. “Daqui por diante”, afirmava o *Breve*, “não

²²³ Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz: “Inventário da Legislação Indigenista, 1500-1800) in CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.): *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. pp.529-558.

ousem ou presumam cativar os sobreditos índios, vende-los, troca-los, dá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, priva-los de qualquer modo da liberdade, rete-los na servidão e dar a quem isto fizer conselho, ajuda, favor e obra com qualquer pretexto e cor ou pregar ou ensinar, que seja isso lícito ou cooperar no sobredito, declarando que quaisquer contraditores e rebeldes e que no sobredito vos não obedecerem, incorrerão na sobredita excomunhão, e também impedindo por outras censuras e penas eclesiásticas e outros oportunos remédios de direito e feito sem apelação, agravando ainda por muitas vezes as ditas censuras e penas com legítimos processos que sobre isso se façam invocada também para isso sendo necessário ajuda do braço secular”²²⁴.

Apesar da origem do documento, o documento papal também suscitou levantes populares, no Rio, em Santos e em São Paulo. No Rio, o governador Salvador de Sá e Benevides, aliado dos jesuítas, mas também político, conseguiu compor os partidos opostos: o breve ficou sem efeito e os colonos retiraram suas acusações contra a Companhia. Em Santos, no entanto, tão logo a bula foi anunciada, correram os populares à Igreja dos Jesuítas, “com grandes vozes, dizendo: Mata, mata, Padres da Companhia; fora, fora, Padres da Companhia” ²²⁵. Em São Paulo, igualmente, não houve solução amigável e os habitantes locais decidiram enfrentar a possível pena de excomunhão. No dia 2 de julho os jesuítas foram forçados a descer para Santos e em agosto todos foram deportados. A Companhia só retornaria para São Paulo em 1653, depois de longa negociação e determinações reais e da Santa Sé. Em 1647, a argumentação de Salvador Correa de Sá e Benevides para que esse retorno fosse o mais cedo possível ordenado era esclarecedora, já que, se isso não ocorresse, “verá em grande prejuízo de Sua Magestade, porque os índios mais seguem sua doutrina e mandatos [dos jesuítas] que de nenhuma outra pessoa”²²⁶

Com o avanço da colonização no Maranhão e Pará, regiões de densa aglomeração populacional indígena, que de forma quase imediata passou a sofrer perseguições e cativoiro, novas pressões jesuíticas foram realizadas para a libertação dos nativos. A *Ordem Régia* de 1653, considerando a situação de caos e violência reinante, simplesmente libertou os indígenas, ao que se seguiu violento motim no Maranhão. Este motim forçou o rei, em 1655, a autorizar novamente o cativoiro. Em 1662, como fruto de uma reação dos colonos aos diversos impedimentos que punham à escravidão indígena, foram os jesuítas expulsos do Maranhão, em maio, e do Pará, em julho. O seu retorno, em 1663, deu-se em função da autoridade real, com o restabelecimento de seu poder espiritual sobre os nativos, mas não significou a aceitação, por parte dos colonos, de suas argumentações anti-escravistas.

A *Lei* de 1 de abril de 1680, que consta ter sido inspirada pelo Padre Antônio Vieira, novamente libertou os índios: “mando que, daqui em diante, se não possa cativar índio algum do dito estado em nenhum caso, nem ainda nos exceptuados nas ditas leis, que hei por

²²⁴ “Breve do Papa Urbano VII “Comissum Nobis” de 22 de abril de 1639, sobre a liberdade dos índios da América” in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, op.cit. p.569

²²⁵ “Relação do que sucedeu nesta vila de Santos sobre a publicação das bulas de Sua Santidade acerca da liberdade dos índios...” in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, op.cit. p.34.

²²⁶ AHU, Rio de Janeiro (inv.) Caixa 4, doc. 602: “Carta de Salvador Correa de Sá e Benevides, 24 de julho de 1647”.

derrogadas”²²⁷. A importância dessa lei é grande, principalmente porque nela, pela primeira vez, foi negado que a “guerra justa” gerasse direitos de escravidão. Estabeleceu-se, igualmente, o monopólio da Companhia de Jesus nas missões do interior. Além do mais, com objetivos contemporizadores, a lei permitiu o ataque ao problema fundamental da colônia que era o da carência da mão-de-obra, abrindo caminhos para a ampliação de mecanismos que pudessem criar alternativas à utilização da escravidão indígena, no caso através do estímulo à entrada de escravos africanos.

A reação dos colonos mais uma vez, no entanto, foi de revolta, e em 1681 os jesuítas foram expulsos de Belém. A Companhia de Comércio, criada pelo governo português, entre outras coisas para propiciar a importação de escravos da África, tornou público o projeto de introduzir 10.000 negros, e tentar suprir a carência de braços na lavoura. Mas a reação dos proprietários foi igualmente dura. Em 1684, em São Luís, um certo Manoel Bequiman, juntamente com outros colonos indignados, invadiram o colégio, prenderam os jesuítas, declararam encerradas as suas ações no Maranhão e os expulsaram da cidade. A revolta foi sufocada pelas forças portuguesas, os líderes da rebelião executados e os jesuítas mais uma vez retornaram ao Maranhão. O *Regimento das Missões*, de 1686, e o *Alvará* de 1688, restabeleceram vários mecanismos legais de escravidão, a critério das Juntas de Missões, mantendo a ascendência da Companhia de Jesus sobre os assuntos indígenas: “os padres da Companhia terão o governo não só espiritual”, que antes tinham, mas o político “e temporal, das aldeias de sua administração”²²⁸.

É inegável que a Companhia atuou permanentemente no sentido de impedir a continuidade da escravidão indígena, e nessa ação inimizou-se com a maioria dos colonos portugueses. “Depois que os padres da Companhia vieram a estas partes”- escreveu Gandavo- “vedaram muitos saltos que faziam os portugueses por esta costa... e por isso ordenaram os padres e fizeram com os capitães da terra que não houvesse mais resgates”²²⁹. Primeiro agiram os jesuítas em defesa dos índios do litoral, quando esses se esgotaram ou se refugiaram no interior, atuaram na defesa dos nativos do sertão, no caso contra a ação tanto dos índios ditos *pombeiros* quanto de outros traficantes de escravos, especialmente os paulistas, que os comandavam ou agiam isoladamente, e que assim sustentavam, com fornecimento de mão-de-obra escrava, as plantações dos colonos.

Essas tropas de traficantes de escravos agiam desde o século XVI, no Paraguai, e no século XVIII ainda assolavam o interior até as missões jesuíticas na Amazônia. Alegavam realizar “resgates” mas raramente cumpriam os critérios estabelecidos para a legitimidade da operação quer simplesmente aprisionando índios ditos “pacíficos”, quer comprando indígenas no interior. Os Padres Justo Vangurk e Simón Mazeta, por exemplo, após um ataque de traficantes às reduções jesuíticas do Paraguai, seguiram as rotas do tráfico até o Rio de Janeiro e depois até Salvador, conseguindo trazer doze índios capturados de volta para suas

²²⁷ “Lei de 1 de abril de 1680” MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., p.494.

²²⁸ “Regimento das missões do Estado do Maranhão e Pará-1686” in BEOZZO, José Oscar: *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983. P.114. Também in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op.cit., p.363.

²²⁹ GANDAVO, Pero de Magalhães: op.cit., p.58.

missões²³⁰. Semelhantes atos pretendiam representar, diante dos colonos, exemplos da disposição jesuítica em estabelecer os padrões modernos de conduta ético-moral nas relações entre os indivíduos e introduzir os debates jurídicos do século naquela sociedade sem lei. A sua jornada ilustra bem o espírito jesuítico diante do tráfico; mas também demonstra o alcance das redes de traficantes de escravos indígenas na América portuguesa.

As razões dessa insistência jesuítica na liberdade indígena eram múltiplas e nos permitem compreender o quadro geral desse conflito jurídico que tantas vezes colocará em campos opostos elementos de um mesmo sistema. Em sua maioria as razões iniciais eram fundadas em profundas avaliações sobre a necessária estabilidade do sistema colonial. É inegável que existiam fortes argumentos de natureza humanitária ou cristã: a “sujeição do gentio” realizada pelos colonos, segundo Nóbrega, “não é para se salvarem e conhecerem a Cristo, senão para serem roubados de suas roças de seus filhos e filhas e mulheres”²³¹. Mas os jesuítas igualmente defendiam que formas de trabalho mais ou menos assalariado, ou melhor, formas de trato dos índios que reconhecessem a sua condição de pessoas livres, também eram necessárias para preservação daqueles sem os quais “não é possível vivermos nestas partes”²³². Ou, como afirmou o Frei Cristóvão de Lisboa, “indo-se os índios, ficam as terras sem quem as cultive e em grande fome, por serem só os índios os que tratam do mantimento, porque eles são os pescadores e os caçadores.”²³³ Depreendia-se assim que a escravidão era destrutiva da benéfica convivência com os nativos da terra, fosse pelo ódio gerado entre as partes, fosse pela alta mortalidade característica do cativo.

A liberdade dos indígenas tinha ainda, para os jesuítas, significados políticos mais amplos. Ela permitia, com efeito, com mais facilidade, o estabelecimento de eventuais alianças étnicas que a administração portuguesa não desprezava e sabia serem necessárias, para o controle tanto da ordem interna quanto da externa. “Quando os negros da Guiné” - conta Anchieta- “alevantados, deram em casa de Cristóvão de Aguiar e lhe mataram dois homens, e lhe roubaram sua fazenda, estes índios [aldeados] foram a eles e os destruíram, matando alguns e tomando outros que deram aos seus senhores”²³⁴. “Em proveito temporal dos portugueses é a mudança dos costumes desta gente bárbara” - concordou Pero Ruiz- “porque tem neles fiéis e esforçados companheiros, na guerra, cuja flecha muitas vezes experimentaram os estrangeiros... também tem neles um grande freio contra os negros de Guiné, de cuja multidão é para temer”²³⁵. Na época das guerras holandesas, segundo Vieira, “os índios flecheiros eram

²³⁰ TECHO, Nicolás: *História da la província del Paraguay de la Compañía de Jesús*, vol.IV. Madrid, 1897. pp.101 e 103.

²³¹ “Carta do Pe. Manuel da Nóbrega à Tomé de Souza, 1559” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.19.

²³² AHU documentos avulsos, caixa do Maranhão, no.827, 67 “Carta de Mateus de Sousa Coelho, Vigário-Geral do Maranhão, ao Rei, 30 de junho de 1647”.

²³³ AHU, documentos avulsos, caixa do Maranhão, no.828, 42 “Requerimento do Frei Cristóvão de Lisboa (1610?)”.

²³⁴ “Informação dos primeiros aldeamentos, de José de Anchieta” (1584?) in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.387.

²³⁵ RUIZ, Pero: “Vida do Pe. José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil” in *Anais da Biblioteca Nacional*. xxIX, 1907. p.245.

a principal parte de nosso exército, e que mais horror metia aos inimigos”²³⁶. De fato, a ação dos jesuítas e de seus aldeados foram fundamentais tanto nos casos de rebeliões de negros quanto no de invasões estrangeiras.

Muitos colonos, no entanto, e Gabriel Soares de Souza é exemplar, julgavam que os jesuítas não passavam na verdade de bem organizados competidores pela mão-de-obra nativa, já que, supostamente, acolhiam em seus aldeamentos, e punham a trabalhar, índios “que fugiam aos seus senhores”²³⁷ ou que simplesmente objetivavam quer se assenhorar de terras alheias, como escreveu uma certa Joana de Pimentel, em 1697²³⁸, quer “com capa de religião desviar esta conquista”²³⁹. O fato é que os jesuítas, tutelando os índios em seus aldeamentos, tinham também autoridade e obrigação de “reparti-los” entre outros colonos, para que prestassem serviços em suas fazendas. Um colono, em 1683, denunciou que os jesuítas induziam os índios “descidos”, e que eram depois repartidos entre os fazendeiros, a não pedir “menos de três patacas e meia em dinheiro, e não em pano como era uso da terra e de toda a costa do Brasil”, e com isso, na verdade e intencionalmente, retardavam a negociação da repartição dos índios de suas aldeias²⁴⁰.

Realmente, se considerarmos que os jesuítas eram os únicos legalmente autorizados a “descer”, ou trazer, índios do sertão para o litoral, isso significava que, mesmo obrigados a reparti-los por outros fazendeiros, detinham uma vantagem estratégica considerável. A sua ascendência religiosa sobre os nativos permitia utilizar o trabalho deles em suas fazendas sem dispender recursos financeiros maiores. Eram na prática os monopolizadores legais da mão-de-obra local e não se pode desprezar a possibilidade de que, se isso gerava descontentamento entre muitos, talvez se constituísse na satisfação daqueles que eram seus aliados. A liberdade dos indígenas representava, para os inacianos, a tutela absoluta sobre a mão-de-obra nativa na colônia.

O jesuíta renegado Bento de Cepeda chamou a atenção para a importância da produção indígena nos negócios da Companhia: “com as drogas dos sertões negociavam todos os superiores das aldeias. O Padre Furtado em Mairan e o Padre Antônio dos Reis nas Guararias negociavam em cascas de mangue. Em Reis Magos e Reritiba os Padres Francisco Ferraz, José Vieira e Belchior Mendes em madeiras e taboados, tudo a custa do suor dos pobres índios”²⁴¹. A importância desse poder sobre os índios era reconhecida pelos jesuítas. De fato, como escreveu certa vez o jesuíta Pero Rodrigues, a questão da liberdade indígena dizia respeito diretamente aos interesses jesuíticos já que, sobre o gentio “estão fundadas as rendas dos colégios e não sobre os estudos”, e se forem desamparados “logo são enganados” e

²³⁶ “Ânua de 1624 e 1625 do Pe. Antônio Vieira, 30 de setembro de 1626” in VIEIRA, Pe. Antônio: *Cartas*. Rio de Janeiro, Jackson, 1948. p.30

²³⁷ SOUZA, Gabriel Soares de: “Capítulos” in *Anais da Biblioteca Nacional*, 62. 1940. p.375.

²³⁸ AHU, documentos avulsos, caixa do Espírito Santo, no.1, 86 “Petição de Dona Joana de Pimentel, de 16 de dezembro de 1697”.

²³⁹ AHU, Caixa da Bahia, no.1, documento 79“Carta de 13 de agosto de 1644 de Gaspar de Brito Freire”.

²⁴⁰ AHU, Caixa do Rio de Janeiro (documentos inventariados), no. 8, documento 1555“Carta de 26 de novembro de 1683”.

²⁴¹ “Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit.

tornar-se-ão cativos de outros²⁴². Assim, diante dos colonos, os jesuítas sempre foram, acima de tudo, competidores, no caso privilegiados por uma legislação protetora e fortes contatos políticos e com uma política de arrematamento de mão-de-obra muito agressiva.

De qualquer forma, é inegável que o Estado português gravitou entre os dois grupos, jesuítas e colonos, ao longo do tempo, sem no entanto deixar de garantir aos jesuítas a sua soberania em termos das questões indígenas. Buscando a paz com os indígenas, isto é, a consolidação do sistema colonial, e não a sua instabilidade, Portugal viu sempre nos jesuítas o esteio básico da harmonia do sistema. A lealdade devida para com os súditos, no entanto, a base de todas as atividades econômicas na colônia, também forçava o Estado, em nome da ordem, a ceder. O desconforto criado por essa situação entre uma grande maioria de colonos gerou profundos abismos entre esses segmentos sociais e a Companhia de Jesus, que o sucesso dos jesuítas só ampliou ao longo das décadas. Parece claro que o controle jesuítico sobre a mão-de-obra nativa introduzia elementos altamente contraditórios na própria natureza do sistema colonial. A verdade, segundo o colonos, é que a colônia não pertencia somente a eles, jesuítas, mas era uma obra de várias gerações de conquistadores, que se julgavam também merecedores de usufruir uma das principais benesses da colonização: a submissão dos índios.

III.3- Desenvolvimento das ações missionárias na Amazônia, séculos XVII e XVIII

Em princípios do século XVII a colonização portuguesa na América estendia-se de forma mais ou menos segura ao longo do litoral, principalmente em torno dos núcleos urbanos de Recife e Olinda, Salvador e Rio de Janeiro. Superara-se, pelo menos nessa extensão da costa, a pior fase do século XVI, na qual comerciantes e soldados de diferentes países tinham logrado quer a manutenção de relações comerciais permanentes com os índios, quer muitas vezes, como no Rio de Janeiro, o estabelecimento de núcleos urbanos estáveis. A soberania portuguesa sobre essas áreas dificilmente poderia ser contestada. Os holandeses ainda não tinham se decidido pelas ações militares de conquista, só realizadas a partir da década de 1620.

Para o interior, seguindo a trilha aberta pelos jesuítas, décadas antes, estabelecimentos portugueses estavam sediados no planalto dito vicentino, principalmente na vila da São Paulo, diante do litoral na altura da cidade de Santos e São Vicente. Região mais ou menos sem controle colonial direto, era esse planalto um dos principais postos de onde partiam traficantes e exploradores para devassar o interior, em direções diversas. Era uma área estratégica para Portugal, através da qual acessava-se informalmente as regiões espanholas, onde se estabelecera um intenso contrabando. Os portugueses tinham desde meados do XVI uma tendência natural para estender sua autoridade daí em direção ao sul, isto é, para o controle da margem esquerda do Rio da Prata. Como vimos anteriormente, diversas missões jesuíticas foram enviadas em direção a essas regiões meridionais. Ações efetivas de expansão, no entanto, só terão lugar com o fim do período da União Ibérica (1580-1640), praticamente em meados do século XVIII e após a solução da ameaça holandesa.

²⁴² ARSI, códice Bras. 3(I), fólio 194 “Carta de Pero Rodrigues, da Bahia, 20 de setembro de 1600”.

Ao norte, no entanto, além da região que depois seria chamada de Minas Gerais, e, pelo interior nordestino, além dos sertões, existiam áreas de grande extensão, cobertas de florestas densas e cortadas por rios caudalosos, sem controle definido, de difícil acesso por terra. Como nos atestam os mapas da época, a imensa bacia do rio Amazonas e de seus principais afluentes era praticamente desconhecida. Essas regiões eram, em suas zonas limítrofes, muito ocasionalmente freqüentadas por traficantes de escravos paulistas; mas podiam ser acessadas de forma razoavelmente tranqüila, embora muito parcial, através da vasta embocadura do rio Amazonas, por onde transitavam todo tipo de expedições estrangeiras eventuais, inglesas, francesas e holandesas. Estas comercializavam livremente de forma pontual com algumas populações indígenas ribeirinhas, mas não tinham condições de se aventurar além de certos limites conhecidos, através do cipoal de afluentes do Amazonas, muitas vezes de difícil navegação.

Naquela época a região continha um aglomerado populacional indígena considerável, na marca dos milhões, com graus diversificados de complexidade social. Em seus elementos mais expressivos, tratavam-se provavelmente de "cacicados" com estruturas políticas aptas à administração de excedentes, estudados recentemente por Anna Roosevelt²⁴³. Os espanhóis, com seus próprios interesses nos Andes, eventualmente desciam pelo Amazonas, região teoricamente sobre seu controle geopolítico desde o tratado de Tordesilhas de 1494, mas não parece que estivessem dispostos a investir na administração de um território hostil, coberto de florestas intransponíveis, quase do tamanho da Europa.

A decisão lusitana de ocupar a região, ou pelo menos a foz do Amazonas, pode ser entendida a partir de duas questões que mereciam solução imediata em princípios do século XVII: primeiro, em função da união ibérica, a necessidade de deslocar o rumo da colonização, outrora dirigida para o Rio da Prata, para o norte, zona desguarnecida pelo poder de Madri e que devia ser protegido; segundo, a urgência de desalojar, também em acordo com Madri, a foz do Amazonas das fortalezas estrangeiras ali estabelecidas²⁴⁴. Muito embora a região como um todo fosse de difícil ocupação colonizadora, o controle da desembocadura do Amazonas era necessária, tal o volume de riquezas que já nessa época eram extraídas da Amazônia, de forma intermitente, através do delta. O mote da ação portuguesa foi a fundação de uma povoação francesa no Maranhão, em 1612, que recebeu o nome de São Luis.

Deslocando efetivos de Pernambuco, a reação lusitana, após alguns revezes, logrou derrotar os franceses em novembro de 1615. Logo a seguir, em 1616, como medida complementar, os portugueses fundariam, logo adiante, próximo à foz do Amazonas, a cidade de Santa Maria de Belém. Foram em seguida destruídos estabelecimentos holandeses e ingleses na região. Em 1621 o Estado do Maranhão foi criado, estabelecendo as bases da ocupação portuguesa do Amazonas. Tratou-se, a partir de então, de uma entidade distinta da do Estado do Brasil, o qual incorporava apenas as regiões coloniais localizadas entre o litorais nordestino e sul. Essa separação também foi determinada em função das dificuldades de navegação, que de fato apartavam as duas áreas.

²⁴³ ROOSEVELT, Anna Curtenius: "Arqueologia Amazônica" in CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.): *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p.72. Ver também Idem, "The rise and fall of the Amazon Chiefdoms" in *L'Homme*, abril- dezembro, 1993 Paris. 126-128.

²⁴⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de: *História Geral da Civilização Brasileira. I: A Época Colonial*. São Paulo, DIFEL, 1985. p.181.

Os primeiros jesuítas da região chegaram no decorrer desse ímpeto de ocupação. Já os havia na expedição de 1615. Mas a primeira missão oficial foi a de 1622, chefiada pelo padre Luiz Figueira. Tinha entre seus objetivos, como sempre, o estabelecimento da ordem na área, inclusive no campo das relações de trabalho, considerando que a grande quantidade de índios ali existentes necessitava algum tipo de proteção ou controle. Já conhecedores da natureza da ação jesuítica, foi intenção da câmara local não os deixar desembarcar. Resolvendo-se os impasses por decidida pressão da Coroa, os jesuítas não apenas desembarcaram como também ocuparam a antiga ermida fundada pelos capuchinhos franceses, e já em 1625 recebiam como doação de um particular a celebrada fazenda de Anindiba, na qual, em 1730, trabalhavam 273 índios.

É inegável que a conquista da amazônia pelos portugueses teve como um de seus protagonistas principais a Companhia de Jesus, sem que desmereçamos, é claro, a ação de outras ordens religiosas, como os franciscanos e carmelitas, principalmente, e o papel das tropas de resgate que devassaram o interior. No entanto, com dificuldade de estabelecer com os habitantes locais outra relação que não a de senhores e escravos, os elementos colonizadores existentes e as suas tropas de resgate eram, de fato, pouco construtivos do ponto de vista político e as outras ordens religiosas nem sempre estavam tomadas do pragmatismo missionário jesuítico. A realidade é que a Companhia porá em ação um plano colonizador baseado em missões e aldeamentos indígenas que tinha como objetivo consolidar estabelecimentos populacionais estáveis sob poder lusitano. Os anos da guerra contra os holandeses que ocuparam o nordeste brasileiro e, brevemente, o Maranhão, em 1641, iniciada entre 1624 e 1630 e concluída definitivamente em 1654, não permitirão grandes empreendimentos missionários por algum tempo. No entanto, o Padre Luís Figueira já perambulava pelo interior do Pará por volta de 1636, e chegou a alcançar os rios Tocantins, Gurupá e Xingu.

Serafim Leite nos narra o lento e seguro processo de expansão jesuítica pela amazônia, sempre associando, como em outras áreas, a ação religiosa com uma expressiva expansão temporal²⁴⁵. No Maranhão, as missões pioneiras para o interior, pelo rio Pindaré, terão lugar em 1653, no caso, junto aos índios guajajaras; em 1656 adentrarão os jesuítas pelo rio Parnaíba. Na região do rio Pindaré será estabelecida a aldeia de Maracu, depois principal fonte de receita do Colégio do Maranhão e que em 1730 era beneficiada por 404 índios, possuindo engenho e gado. Diante dela estava a não menos próspera fazenda e engenho de São Bonifácio. Em 1663 os jesuítas receberão a grande fazenda no rio Mearim, “uma légua de terra, de ambos os lados do rio, com tudo que houvesse por dentro do sertão”²⁴⁶. Em 1741 foram estabelecidas as chamadas “aldeias altas”, limites máximos da expansão na região.

No Pará, os jesuítas, tendo a frente o próprio Padre Antônio Vieira, participaram, em 1655, da pacificação da ilha de Joannes, atual Marajó, onde em 1693 seria fundada a aldeia de Tipucu. As fazendas de Marajó foram das mais prósperas, como veremos, e em 1734 chegavam a seis. O baixo Amazonas foi percorrido pela Companhia a partir de 1657 e o rio Negro alcançado pelos Padres Francisco Veloso e Manuel Pires neste mesmo ano. O Padre Antônio Vieira desceu o rio Tapajós em 1659, os primeiros estabelecimentos definitivos na

²⁴⁵ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op.cit., vol. III.

²⁴⁶ idem, *ibidem* 169.

região dos rios Gurupá e Xingu foram fundados em 1660 e em 1669 foi alcançado o rio Madeira. Para o norte, na direção de Macapá, onde existiam claras pretensões territoriais francesas, as missões datam de 1680. O alto Amazonas, a região do rio Solimões, nos limites do poder português, foi afinal destinado aos jesuítas em 1693, mas a fundação da aldeia de Javari, marco mais longínquo da colonização portuguesa, data de 1752. Do ponto de vista administrativo essas missões foram, originalmente, submetidas à província do Brasil. Em 1673 foi estabelecido que o seu superior receberia o título de Vice-provincial, remetendo-se ao provincial do Brasil. No entanto, em 1677, o Geral João Paulo Oliva submeteu-as à província de Portugal. A discussão arrastou-se por anos. Só em 1683 as missões do Maranhão seriam definitivamente submetidas ao Brasil e apenas em 1727 seriam elas oficialmente elevadas a Vice-província²⁴⁷. Tal separação acompanhava, portanto, a divisão dos dois estados portugueses na América.

O cenário conflituoso das ações jesuíticas na Amazônia já foi referido anteriormente e dizia principalmente respeito à grave questão da mão-de-obra. Mas também a ascendência sobre o comércio interno e externo era vista com maus olhos pelos colonos. O grande raio de alcance das suas missões e o poder que exerciam sobre os nativos de fato abriam-lhes condições de comércio não igualadas. Os jesuítas controlarão uma rede própria de extração das “drogas do sertão”, isto é, dos produtos oriundos da floresta e que eram um dos principais itens de exportação da região. Caiiro revoltou-se quando o irmão de Pombal, em 1756, requisitou “os frutos silvestres e espontâneos das matas”, que os índios traziam de canoa das aldeias e cuja licença de extração tinha sido concedida por “muitos decretos dos Reis”²⁴⁸. É evidente que, por muitos anos, da mesma forma que no litoral, esse poder agregador exercido pelos jesuítas em todo o sertão será a principal garantia da estabilidade de uma política expansionista lusitana e o sucesso empresarial da Companhia será o preço da paz e harmonia colonial, devido à fidelidade com que os índios se curvavam diante dos inicianos. A real natureza dessa autoridade sobre os nativos, no entanto, se pacificadora, nem sempre parecerá de fato integradora, tendo em vista os seus elementos particulares, como veremos a seguir.

²⁴⁷ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op.cit., vol.IV pp.213+.

²⁴⁸ CAEIRO, José: op.cit., p.481

CAPÍTULO IV- NATUREZA DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTABELECIMENTOS MISSIONÁRIOS JESUÍTICOS²⁴⁹

IV. 1- Questões Gerais

Vimos anteriormente que os jesuítas desenvolveram uma perspectiva teológica particular, em conjugação com o desenvolvimento da “língua geral”. Inserida do ponto de vista formal dentro da ortodoxia, ela possuía na prática uma natureza heterodoxa, em grande medida porque sacrificava certos elementos próprios da identificação central da cristandade em prol da disseminação de conceitos e atitudes que poderiam conduzir ao catolicismo, mas que eram essencialmente de base nativa. A certeza- ortodoxa- de que a apreensão desses conceitos *iria conduzir* os índios ao cristianismo, nem sempre era verificada na prática. Em grande medida porque faltava, aos nativos, a experiência de um substrato cultural comum que permitisse a construção de analogias entre esses conceitos, com os quais mantinham intimidade, e os outros, cristãos. O não atentar para essa profunda diferenciação cultural, igualmente, parecia impedir muitas vezes os jesuítas de perceber as distâncias existentes entre as categorias de uma e de outra cultura.

Sabemos hoje, cinco séculos após os primeiros contatos entre europeus e ameríndios, que muitas comunidades nativas, mesmo em contato permanente com o mundo ocidental, ainda sustentam os seus elementos míticos mais essenciais. Na verdade, como estamos diante de contatos entre culturas, ambas sólidas, e que permaneceram isoladas uma das outras por milênios, é natural que suas identidades mais profundas permaneçam, mesmo diante de contatos aparentemente prolongados, e de intensos movimentos sincréticos, menores, no entanto, diante da longevidade cultural da diferenciação existente. O singular, no caso dos jesuítas, como já observamos, era a sua aceitação política, mesmo que supostamente transitória, da impossibilidade de uma cristianização imediata. Isto é, reconheciam a existência de abismos culturais que não podiam ser imediatamente transpostos, muito embora não discutissem a sua natureza e profundidade. Isto, na prática, significava a aceitação de, e a convivência com, elementos étnicos estranhos, não-cristãos, por um tempo imprevisível. O limite dilatado de tal tolerância singularizava a ação jesuítica diante das ações de outras ordens, muito mais firmes, ou melhor, intolerantes, no seu zelo catequético. No decorrer das ações da Companhia na Amazônia essa perspectiva esteve presente também nos mecanismos de organização dos índios em aldeamentos e nas ações de “descidas”, que muitas vezes precediam a organização nativa em organizações comunitárias.

Inicialmente, é necessário que consideremos mais alguns aspectos das estruturas políticas e religiosas ameríndias para esclarecer melhor certas particularidades desse processo, fundamentais para o entendimento da crise que precedeu e que se seguiu à expulsão dos jesuítas. Através da consideração desses elementos étnicos poderemos visualizar não apenas os mecanismos utilizados pelos jesuítas na organização da maioria das “descidas” e dos aldeamentos, mas também o caráter geral das relações estabelecidas entre as duas culturas no

²⁴⁹ Alguns temas desenvolvidos neste capítulo foram já tratados em LEITE, Edgard: *Homens vindos do céu: contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI-XVII*. op.cit

âmbito de ações da Companhia de Jesus. Podemos de início afirmar que as atitudes políticas dos jesuítas diante dos índios eram inspiradas, da mesma maneira que suas “frases tradutoras”, pela idéia de construção de analogias que permitissem a compreensão e a aceitação da liderança colonizadora, ou, no caso, do poder jesuítico. A consideração dessas atitudes nos permitirá compreender mais alguns dos elementos determinantes da expulsão.

IV. 2- Os indígenas e suas estruturas político-religiosas

As principais autoridades religiosas e políticas indígenas eram os seus xamãs, eventualmente chamados de pajés ou caraíbas entre os índios falantes de idiomas aparentados à “língua geral”. Em sociedades como as que se desenvolviam nas terras baixas a leste dos Andes, que eram pouco complexas, o acesso a essa posição apresentava uma série de flexibilidades. Etnólogos contemporâneos, que estudaram o fenômeno entre os nativos, anotaram que o tornar-se xamã, em muitos grupos indígenas, está diretamente relacionado a uma vocação íntima, que pode ser própria de qualquer indivíduo. "Não há", esclareceu Egon Schaden sobre os Guaranis, "obstáculo formal que se oponha ao acesso de quem quer que seja à categoria de rezador ou médico-feiticeiro. O status decorre da experiência religiosa do indivíduo e não há limitação ao número de médicos-feiticeiros"²⁵⁰. Com efeito, como anotara Evreux no século XVII, "muitos" aprendem esse ofício, e "não encontrareis aldeias, onde os principais e os velhos não confessem saber alguma coisa dele"²⁵¹.

Se é verdade, no entanto, que essa qualidade de xamã impunha-se ao indivíduo pela sua vocação e muitas vezes "contra sua vontade", é verdade também que ela exigia o conhecimento de certas técnicas, do respeito a certos interditos (sexuais e outros) e uma série de procedimentos confirmadores²⁵², cujo saber repousava certamente na mão de outros xamãs. Entre os Bakairi atuais, por exemplo, Fernando Altenfelder escreveu sobre um conjunto de cerimônias, que denominou de *treinamento*, através do qual o neófito vocacionado é introduzido ao saber xamanístico pelos xamãs da tribo. Esse ritual termina "com a aquisição, por parte do candidato, de um espírito protetor, iamüra". Tal ação é realizada "durante um transe em que o candidato" cai, mediante "a ingestão de narcóticos"²⁵³. O acesso ao posto de xamã partiria, portanto, de uma série de exigências rituais cuja lógica e conhecimento faria parte de certas tradições. No entanto, na maior parte das comunidades contatadas pelos jesuítas, no litoral da América portuguesa e mesmo no interior, esse conhecimento não se traduzia integralmente na consolidação de um segmento social claramente apartado dos demais, com exceção talvez de certas comunidades amazônicas.

As fontes coloniais nos permitem supor que existiam várias formas de exercício dos poderes espirituais dos pajés, certamente relacionadas à natureza e força de sua vocação e às necessidades da sociedade. O autor do *Vocabulário da língua brasílica*, por exemplo, distinguiu duas formas de exercício dos poderes xamanísticos, determinadas em função das práticas

²⁵⁰ SCHADEN, Egon: *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. op. cit., p.101.

²⁵¹ ÉVREUX, Yves d': op.cit., p.253.

²⁵² RIBEIRO, Darci: *Religião e mitologia Kadiwéu*. op.cit., p.111.

²⁵³ SILVA, Fernando Altenfelder: "O estado de uanki entre os bakairi" in SCHADEN, Egon: *Leituras de etnologia brasileira*. op.cit., p.232.

realizadas; no caso, as do Pajé e do Pajéangaíba: "alguma diferença faz entre estes dois porque o espírito do primeiro tudo o que faz é em favor do bem comum, ... e por isso juntam muitas vezes a este nome catu, pajecatu, bom. O espírito deste se chama goajupia. O outro é inclinado a matar, e causar diversas enfermidades, fomes e fazer ausentar o peixe das pescarias e por isso tem por adjetivo aiba, angaiba, mau. E são muitos os diabos de que se ajuda."²⁵⁴ João Daniel, talvez baseado neste relato, também se referiu aos pajécatu e aos pajéaíba²⁵⁵.

Quando curavam, faziam-no principalmente através de sucções e bafejos, "cerimônia necessária para curar os enfermos", escreveu Évieux. "Porque vós os vedes puxar pela boca, como podem, o mal... do paciente"²⁵⁶. Os xamãs, assim, alegavam extrair determinados espíritos do corpo dos doentes, ou então "fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la...", anotou D'Abbeville²⁵⁷, ou seja, igualmente pretendiam curar através da inserção de determinadas entidades no sistema vital do indivíduo. "São tidos em grande estima... de fato", comenta Anchieta, "chupam os outros quando estão sofrendo alguma dor e afirmam que os livram da doença e que tem sob o seu poder a vida e a morte"²⁵⁸. Quando matavam faziam-no, às vezes, segundo Techo, inserindo "partículas imperceptíveis de ossos, cabelos e carvões" no corpo das vítimas, "a não ser que quem produziu a enfermidade as tire das partes doloridas", Techo também se referiu àqueles outros que "adivinham coisas longínquas e futuras"²⁵⁹.

Atuavam assim esses xamãs, de acordo com a sua capacidade e poder, nos mais diversos momentos do cotidiano da existência indígena. A importância dos pajés na comunidade estava diretamente relacionada à sua capacidade tanto de promover a vida, quanto de poder matar- pois muitos desses espíritos que os moviam podiam ser mortais. Os pajés eram tanto desejados quanto temidos; por isso os índios os "apreciavam"²⁶⁰ mas também, "não raro", maltratavam-nos²⁶¹. De qualquer maneira, o seu poder político sobre os demais índios às vezes era claramente reconhecido pela comunidade: "esses feiticeiros não tem chefes, porém tornam-se tais se os favorece a capacidade de seu espírito", explicou Évieux²⁶². A eles faziam os nativos oferta "das raízes de seu mantimento", para que "lhes fizesse crescer a que tinham

²⁵⁴ DRUMMOND, Carlos (ed.): *Vocabulário na língua brasílica. Manuscrito português-tupi do século XVII*. op.cit., p.137.

²⁵⁵ DANIEL, João:"Tesouro descoberto no rio Amazonas" Tomo I, in op.cit., p.248.

²⁵⁶ ÉVREUX, Ives D': op.cit., p.273.

²⁵⁷ D'ABBEVILLE, Claude : op.cit., p.253.

²⁵⁸ "Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Inácio de Loyola, Roma, de São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.2*. op.cit., p.109.

²⁵⁹ TECHO, Nicolas: vol.II, op.cit., p.336.

²⁶⁰ "Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Inácio de Loyola, Roma, de São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.2*. op.cit., p.254.

²⁶¹ Idem, ibidem, p.253.

²⁶² ÉVREUX, Ives: op.cit., p.253.

plantado, dando-lhes chuva e tempo conveniente", segundo Nóbrega²⁶³, o que indica que eventualmente administravam excedentes em seu próprio proveito. A relação existente entre índios e seus xamãs talvez fosse uma relação idolátrica, pelo menos segundo Anchieta: "Peca quem se faz feiticeiro, para matar gente ou para benzer? Peca mortalmente. Quem mais quebra o mandamento de Deus? Quem crê nos feiticeiros (pajé rerobiasára)"²⁶⁴, mas Cardim duvidou que se tratasse de crença ou de adoração à pessoa em si²⁶⁵; tendendo certamente a ver repousar a sua autoridade principalmente na boa fé dos indígenas. A relação com o pajé parecia beirar a reverência religiosa embora isto jamais fosse totalmente claro aos jesuítas, tendo em vista a reação negativa que aqueles eventualmente suscitavam na sociedade.

Os observadores europeus foram igualmente atentos à existência de alguns pajés portadores de um discurso religioso muito especial, ou de poderes xamanísticos muito acentuados, que seriam, segundo alguns, denominados caraíbas: "os selvagens", explicou Léri, "admitem certos falsos profetas chamados caraíbas, que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e sustentar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil"²⁶⁶. Parece claro que o caraíba era também um pajé, mas nem todos se dedicaram a descrever quais as bases da singularidade do caraíba; Thevet, por exemplo, fala dos "pajés ou caraíbas", explicando que se recolhiam às florestas, "nunca regressando à aldeia junto com o restante da tribo, mas só o fazendo de raro em raro e em determinados horários": com isto faziam crer "que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referentes a assuntos de interesse da aldeia, e que os espíritos teriam ordenado isso ou aquilo, ou teriam dito que aconteceria tal ou qual coisa, etc."²⁶⁷. De fato, os pajés também agiam assim, segundo Évreux: "quanto mais progressos fazem, mais graves se mostram: falam pouco, buscam a solidão, evitam o mais que podem as companhias"²⁶⁸. Esse caráter solitário de alguns pajés, que buscavam apenas eventualmente o convívio dos índios de suas respectivas aldeias foi anotado por Staden²⁶⁹.

Alguns, no entanto, estabeleceram claramente a singularidade das práticas desses pajés-caraíbas. "Entre eles", explica Cardim, "se levantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam caraíba, ... e é de ordinário algum índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias e coisas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita algum vivo que se faz morto, e com esta e outras coisas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os, dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc.,

²⁶³ "Quadrimestre de janeiro até abril de 1557 ao Padre Inácio de Loyola, do Pe. Manuel da Nóbrega, 1557" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.158.

²⁶⁴ ANCHIETA, José de: *Diálogo da Fé. Obras completas, vol.8*. op.cit., p.198.

²⁶⁵ CARDIM, Fernão: op.cit., p.87.

²⁶⁶ LÉRI, Jean de: op.cit., p.209.

²⁶⁷ THEVET, André: *Singularidades da França Antártica*. op.cit., p.117. Ver também Idem: "Histoire de André Thevet, cosmographe du Roi" in MÉTRAUX, Alfred: *A religião dos tupinambá e sua relações com as demais tribos tupi-guarani*. op.cit., p.197.

²⁶⁸ ÉVREUX, Ives: op.cit., p.255.

²⁶⁹ STADEN, Hans: op.cit., p.173.

porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar,...e com esta falsidade os traz tão embebidos e encantados... [que] se vão estes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a santidade [isto é, o caraíba] fica só, ou a matam"²⁷⁰. Em 1549, Nóbrega afirmou que "em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana... com que os engana,... que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina". "Lhes diz", escreve Nóbrega, "que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si só crescerá, e que nunca lhes faltará que comer... e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças"²⁷¹.

Em 1555 o Pe. Navarro anotou uma cerimônia muito parecida: "no meio de uma praça tinham feito uma casa grande, e nela outra muito pequena, na qual tinham uma cabaça figurada como cabeça humana... e diziam que era o seu santo [a cabaça] e lhe chamavam amabozarai, [amabocarai?] que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os índios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e emplumados de penas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos... cada um trazia na mão uma cabaça pintada, dizendo que aqueles eram os seus santos, os quais mandavam aos índios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as flechas iriam ao campo matar a caça; esta e outras muitas coisas, que eram para chorar muitas lágrimas, vi"²⁷². "Em alguns tempos", precisou Anchieta, "alguns de seus feiticeiros, que chamam pajés, inventam uns bailes e cantares novos... cada um destes feiticeiros (a que também chamam santidade)... vem dizendo que o mantimento há de crescer por si sem fazerem plantados e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças... outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar em pássaros e outras invenções semelhantes. Além disto dizem que têm um espírito dentro de si com o qual podem matar"²⁷³. Marcgrave explicou que existiam feiticeiros que convenciam "muitas vezes províncias inteiras e suas populações a deixar inteiramente o cultivo dos campos", e que terminavam às vezes trucidados; "os demais feiticeiros chamam pajé; caraíba porém é para eles o poder de concluir os milagres"²⁷⁴.

²⁷⁰ CARDIM, Fernão: op.cit., p.87.

²⁷¹ "Informação das terras do Brasil do Pe. Manuel da Nóbrega, 1549" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op. cit., p.99.

²⁷² "Carta de Porto Seguro, do Pe. Azpilcueta Navarro, 24 de junho de 1555" in NAVARRO, Azpilcueta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. op.cit., p.173.

²⁷³ "Informação do Brasil e de suas capitâneas, de José de Anchieta (1584)" in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.339. Ver também "Carta do Pe. Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos de Portugal, da Bahia, 1559" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit., p.180. Ver "Confissão de Luiza Barbosa, 23 de agosto de 1591" e "Confissão de Gonçalo Fernandes, 13 de janeiro de 1592" in *Primeira visitaçõ do Santo Ofício às partes do Brasil... Confissões da Bahia, 1591-1592*. op.cit., p.65 e p.87.

²⁷⁴ MARCGRAVE, Georg: *História natural do Brasil*. op.cit., p.279.

O *Vocabulário da língua brasílica* traduziu caraíba ou imõgaraibipira como "coisa benta"²⁷⁵, ou santa; donde aimõgaraib, "benzer ou consagrar", tornar santo²⁷⁶. Tal tradução colocava em evidência tanto um suposto sentido transcendente ou espiritualmente elevado da expressão ("caraíba", explicou Anchieta, "que quer dizer como coisa santa, ou sobrenatural"²⁷⁷), quanto igualmente caracterizavam-na como um título ou qualificação de proeminência espiritual: Santidade. Na interpretação jesuítica, portanto, o poder dos caraíbas era um poder temporal que adivinha uma autoridade espiritual. A caracterização dos caraíbas, e a sua distinção dos pajés comuns, residia principalmente, portanto, em um discurso e em uma prática muito específica; geralmente relacionada à promessa da imortalidade ou do advento de uma sociedade utópica desprovida de trabalho. E ainda poderíamos acrescentar que tanto a idéia da instauração do rejuvenescimento e da imortalidade quanto a da natural multiplicação dos gêneros de subsistência, (ou seja, a superação de míticas opções humanas pelo trabalho, em função das operações mágicas do xamã), coexistiam com a idéia de uma necessária migração para a "aldeia das almas". Esta migração estava associada ao reconhecimento dessa superioridade do chefe religioso; conhecedor dos caminhos para essa região mítica: "Ao que afirmam", contou D'Abbeville sobre os índios que encontrou no Maranhão, "após a destruição de sua raça... muitos foram maltratados pelo diabo, que lhes apareceu encarnado num de seus antepassados e discorreu acerca de suas misérias e dos meios de se libertarem; disse-lhes que fôra como eles, mas que agora era puro espírito e que, se quizessem acreditar nele e segui-lo iriam todos para o paraíso terrestre dos caraíbas e profetas... e dizem que, afinal, a promessa de jurupari se cumpriu, porquanto se encontram agora no país dos caraíbas e profetas"²⁷⁸. Transcendendo a forma peculiar de D'Abbeville entender o assunto, é evidente que, neste caso, os índios acompanharam o seu pajé em direção à realização desse estado ótimo de vida em um outro lugar do mundo. Não existem evidências, no entanto, de que toda ação dos caraíbas implicasse na necessidade de deslocamento físico para outro mundo, ou outro lugar. Muitos, na verdade, pareciam entender essas alterações verificando-se no momento da pregação e no espaço ocupado pela comunidade. Acreditamos, no entanto, que o princípio das duas propostas fosse o mesmo: a superação de todas as dificuldades decorrentes da existência, tanto a vida quanto o trabalho.

É razoável supor que a valorização das ações e proposições dos caraíbas estivesse relacionada a momentos de crise ocasionados pela colonização, que levavam os índios a tentativas de alcançar outros espaços e superar as tragédias decorrentes da dominação colonial. O Pe. Leonardo do Valle, por exemplo, associou-as à períodos de fome ou de epidemias violentas, como a de "bexigas" de 1563, ("e começaram a correr à santidade, que andava pelo sertão a dentro"²⁷⁹), o que é compreensível, pois a ocorrência dessas tragédias tornava o apelo da saúde e da vida o maior foco de interesse dos índios. Mas certamente eram movimentos cuja

²⁷⁵ DRUMMOND, Carlos (ed.): *Vocabulário na língua brasílica, manuscrito português-tupi do século XVII, vol.I.*[atribuído a Leonardo do Valle(?)]. op.cit., p.54

²⁷⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷⁷ "Informação do Brasil e de suas capitanias, de José de Anchieta (1584)" in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.340.

²⁷⁸ D'ABBEVILLE, Claude: op.cit., p.252.

²⁷⁹ "Carta do Pe. Leonardo do Vale ao Pe. Gonçalo Vaz de Melo, Lisboa, da Bahia, 12 de maio de 1563" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.4*. op.cit., p.9.

lógica essencial estava fundada nas concepções religiosas indígenas tradicionais. As próprias migrações, em si, já se verificavam, de forma permanente antes dos portugueses chegarem à América. Podemos entender, assim, que a lógica da religiosidade nativa, e do poder político de seus pajés, repousava precisamente na capacidade destes em melhorar, de forma mágica, as condições de vida da sociedade. A colonização provavelmente introduziu uma crise nessas relações político-religiosas que levou a exarcebação do discurso religioso. De qualquer maneira, é claro que esses caraíbas eram as grandes autoridades políticas indígenas, e essa autoridade adivinha de sua ascendência religiosa, realizadora de transformações profundas na existência social. O fundamental é que tudo aquilo que determinavam era seguido pelos nativos.

IV.2.1. Os heróis-civilizadores

Todas essas práticas religiosas nativas, de conotação mágica, articulavam-se com algumas crenças indígenas muito essenciais. A principal delas era a crença na permanente ação de seus heróis-civilizadores. Para os índios sul-americanos, de uma forma geral, as ações daquelas entidades que denominamos heróis-civilizadores, isto é, tanto poderosos xamãs e ancestrais míticos quanto também outros seres interventores, animais e corpos celestes, por exemplo, -mas essencialmente entes detentores de poderes transformadores especiais-, eram tidas como fundamentais para o surgimento e manutenção de um mundo organizado²⁸⁰. Em muitos mitos americanos essas entidades fundadoras eram personagens andarilhas, errantes e solitárias que apareceram, em tempos míticos, sem aviso prévio, vindas de outras regiões. Mas esse aspecto "missionário"²⁸¹ - que os aproximaria de profetas errantes - sempre esteve longe de ser um dos elementos essenciais da ação dos heróis-civilizadores indígenas. O fundamental, na ação desses seres, parecia ser, na verdade, a responsabilidade pela fundação da cultura, ou pela articulação de um determinado trânsito fundamental ou de qualquer passagem mítica que fosse imprescindível à estruturação ou reestruturação da sociedade. Ações geralmente relacionadas ao estabelecimento do cultivo de plantas ou de rituais e práticas sociais, realizadas sempre de forma surpreendente e mágica.

Os poderes transformadores dessas entidades faziam com que apenas eventualmente aparecessem sob forma humana. Os seus procedimentos eram também muito diversos. Entre os Baniwas contemporâneos, por exemplo, o herói-civilizador, Kari, retirou os tubérculos do interior de seu próprio corpo²⁸². Hultkranz considerava que um dos elementos caracterizadores da ação dos heróis-civilizadores era o seu perfil de "senhor dos animais"²⁸³. Para sermos exatos, o herói-civilizador também aparece - e não poucas vezes - tanto sob a forma de um animal -ou como um animal-, quanto associado a um animal. Manifestando certamente a contigüidade explícita entre as dimensões do humano e do animal; contigüidade

²⁸⁰ "Não há nenhuma tribo americana...que deixe de fazer remontar sua origem... a um personagem augusto... que apareceu no começo dos tempos" (METRAUX, Alfred: "El Dios supremo, los creadores y héroes culturales en la mitología sudamericana" in *América Indígena*. vol.VI, no.1, enero, 1946. p.10).

²⁸¹ idem, ibidem. p.14.

²⁸² ZERRIES, Otto: "El endocanibalismo en la America del Sur" in *Revista do Museu Paulista*, 12: 1960. p.154.

²⁸³ HULTKRANTZ, Ake: "Las religiones de los indios de América" op.cit., p.245.

sob um aspecto natural, sob outro fruto de capacidades transformadoras. O traço principal do caráter do herói-civilizador é no entanto a sua capacidade de transformar, coisas e situações, e de atuar decisivamente em momentos transformadores. Chamamos esse tipo de personagem de "civilizador", ou "cultural", mas as suas ações vão muito além de um simples poder de transformação das forças produtivas ou de instituir rituais religiosos e práticas sociais. A natureza de seu poder possui sentidos que estão referidos ao próprio funcionamento do universo- às permanentes mudanças e transformações que se verificam na natureza. Transformar é, assim, a atribuição básica do dito herói e significa compreender profundamente uma certa lógica de desenvolvimento do universo- e das relações existentes na natureza- de maneira a atuar em seu interior modelando o que existe e tornando-o diferente, destruindo e criando simultaneamente, através de atos de consciência imbuídos de conotação mágica. Portanto, essas entidades circulam livremente entre os animais, as plantas, as estrelas, as nuvens; em tudo aquilo que é movimento e mudança- promovendo a mudança ou metaforizando-a. Por isso o herói-civilizador nunca era um só; mas muitos, diversos em suas responsabilidades e capacidades transformadoras e interventoras. Articulados, algumas vezes entre si e geralmente com os índios, no conjunto de complexas relações familiares-genealógicas²⁸⁴.

Essas ações, como pudemos observar ao analisar o papel dos pajés e dos caráibas, era também uma das características das ações dos xamãs. Os próprios heróis-civilizadores tinham sido, na verdade, xamãs, em outra existência, segundo Wagley²⁸⁵. Ou como afirmou Regina Müller sobre os índios Asurinís: "os heróis míticos Mahira, Kiti, Wazaré e Kwatsiarapara", "num passado mítico viviam nesse mundo como seres humanos²⁸⁶". Ou, segundo o jesuíta Simão de Vasconcellos, "antes de chegar o dilúvio havia um homem de grande saber, a que eles chamavam Pajé, o qual tinha por nome Tamanduaré"²⁸⁷ e que então vivera com sua família²⁸⁸. Esses xamãs primevos e ancestrais cumpriram um papel fundamental e foram mitificados na medida em que as suas experiências transformadoras foram experiências do mais alto nível religioso que eventualmente abriram aos homens novos caminhos para a existência.

Esses Pajés, ou heróis, animais ou entes míticos, supostamente alcançaram um controle considerável sobre os elementos da natureza- pelos meios experimentais mais diversos- e a ordenaram e manipularam, portanto, segundo a sua vontade; e muitos eram tidos por ter alcançado a imortalidade. Muitos desses heróis civilizadores residiam em lugares remotos²⁸⁹, ou em determinadas forças naturais, ou ainda no corpo de animais, onde gozavam de seus poderes sobre a natureza e os homens. Não sobre todos os homens, mas sobre certos homens - os xamãs fracos ou aqueles sem nenhum traço de poder xamanístico. Esses heróis míticos

²⁸⁴ Ver GODELIER, Maurice: "Mito e história: reflexões sobre os fundamentos do pensamento selvagem" in GODELIER, Maurice: *Horizontes da Antropologia*. op.cit., p.355.

²⁸⁵ WAGLEY, Charles: *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. op.cit., pp.172-174.

²⁸⁶ MULLER, Regina A. Polo: "Assurini do Xingu" in *Revista de Antropologia*, 27-28: 1984-1985. p.107.

²⁸⁷ VASCONCELLOS, Simão de: *Crônica da Companhia de Jesus*. op. cit., p.80.

²⁸⁸ Idem, ibidem, p.81.

²⁸⁹ RIBEIRO, Darci: *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. p.22.

cumpriam, assim, um papel legitimador do poder dos Pajés reais- que certamente pretendiam adquirir esses poderes de transformação. Pajés e Caraíbas, portanto, nada mais eram do que projeções dessas entidades, pretendentes a esses poderes capazes de refundar a cultura e reorganizar a sociedade em favor dos homens. Daí as promessas de liberação e de rearticulação social próprias dos discursos xamanísticos. As promessas de refundação da cultura feitas pelos caraíbas, portanto, estavam inseridas dentro de um quadro religioso maior que exigia tal tipo de anúncio, como prova da associação do caráter dos pajés e caraíbas com o caráter de seus heróis- civilizadores. Esses traços marcantes da religião indígena tornavam a sua experiência social extremamente flexível e aberta a novas propostas de organização social e política, desde que, de maneira suposta, inspiradas por xamãs poderosos.

IV. 3- As concepções religiosas indígenas e os europeus

O que nos interessa, particularmente, em toda essa discussão, é que os índios do litoral também chamavam os cristãos de caraíbas²⁹⁰, principalmente porque faziam "uma quantidade de coisas que extrapolavam seus entendimentos", segundo Laet²⁹¹. Os nativos os tinham "por coisa grande, como de outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas"²⁹², como explicou Anchieta. A fonte de toda esse encantamento com os europeus estava certamente nas mercadorias que esses distribuía, em troca de produtos da terra. "Esses índios" -explicou Gandavo- "não possuem fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens, somente cobiçam muitas coisas que são deste Reino, camisas, pelotas, ferramentas e outras coisas que eles têm em muita estima e desejam muito alcançar dos portugueses"²⁹³. Don Francisco de Moura, em 1624, solicitou, para uma expedição ao Brasil, cem cruzados com os quais pudesse adquirir "pano de linho, facas carniceiras, pentes, tesouras, espelhos", isto é, "sobretudo resgate para contentar o gentio e o obrigar a que o ajude na ocasião e o sirva"²⁹⁴. "Os gentios"- acrescentou Nóbrega -"desejam muito o comércio dos cristãos pela mercancia que fazem entre si do ferro" e "disto nascem...tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever"²⁹⁵.

Essa aproximação aos objetos trazidos pelos europeus inseria-se em um conjunto de transformações profundas na sociedade indígena, decorrentes do contato inter-cultural. De fato, "antigamente"- escreveu Staden - "antes de lhes virem os navios à terra, empregavam os índios uma espécie de pedra preto-azulada na fabricação de cunhas, e ainda o fazem em

²⁹⁰ "Carta do Padre Luis da Grã ao Pe. Inácio de Loyola, 27 de dezembro de 1553" in LEITE, Serafim (ed.): *Novas cartas jesuíticas*. op.cit., p.164; ÉVREUX, Yves D': op.cit., p.317; SALVADOR, Frei Vicente do: op.cit., p.56.

²⁹¹ LAET, Jean D': *L'histoire du nouveau monde*. Leide, 1640, p.476.

²⁹² "Informação do Brasil e de suas capitánias, de José de Anchieta (1584)" in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.340.

²⁹³ GANDAVO, Pero de Magalhães: *Tratado da terra do Brasil, no qual se contém a informação das cousas que há nesta parte*. op. cit., p.58

²⁹⁴ AHU, Documentos do Rio de Janeiro (inventariados) Caixa 1, documento 43, fólíio 1v."Solicitação de Don Francisco de Moura para sua jornada ao Brasil, 3 de setembro de 1624"

²⁹⁵ "Carta do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, 1550" in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. op.cit. p.108.

muitas regiões, que não são procuradas pelos navios”²⁹⁶. Japiaçu, o chefe indígena de fala Tupinambá do Maranhão, mostrou-se contente com a chegada dos franceses pois “estávamos decididos a passar o resto de nossos dias longe... sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outras mercadorias, e conformados com voltar à antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com pedras duras”²⁹⁷. Os efeitos transformadores das ações dos europeus na economia nativa eram assim evidentes. Os manufaturados, principalmente os instrumentos de metal, mas não só eles, as louças, por exemplo, representavam brutal diminuição de horas de trabalho socialmente dispendidas em todas as etapas de produção ou de reprodução de sua existência. As facilidades deles advindas eram significativas a ponto dos indígenas abandonarem, de forma súbita, toda a tecnologia de beneficiamento de materiais então existente para a confecção de ferramentas, no caso, principalmente, de pedra. Esse abandono foi de tal monta que tornou-os incapazes de sustentar seu tradicional modo de vida, instaurando uma dependência total com relação as ferramentas de metal européias.

Além disso, a existência desses instrumentos tão fundamentais e revolucionários, vindos de fora do sistema mas permutáveis por elementos comuns, mesmo banais e abundantes, só podia ser explicada pelos índios em uma perspectiva mítica. Basicamente porque não existiam experiências econômicas vivenciadas pelos nativos que pudessem servir de analogia para uma teorização sobre a origem imanente das mercadorias e muito menos para entendimento do sistema de produção manufatureiro-metalúrgico²⁹⁸. A utilização de técnicas metalúrgicas na América do Sul era limitada a certas regiões andinas e ao noroeste da Argentina e Chile²⁹⁹.

É claro, portanto, que as conseqüências da introdução dessas ferramentas na sociedade evocavam, portanto, os momentos fundadores da cultura e a ação dos heróis-civilizadores, que sempre traziam, de forma fantástica, alimentos e instrumentos ao mundo. Não por outro motivo os europeus eram chamados de Carai, ou Caraiá, “coisa santa, sobrenatural”, segundo Anchieta³⁰⁰, “vocábulo com que honram a seus feiticeiros universalmente”, segundo Montoya³⁰¹. O caráter destruidor e transformador das ferramentas européias na sociedade indígena só podia ser entendido por analogia às ações desses heróis míticos. De fato, até bem

²⁹⁶ STADEN, Hans: op.cit., p.161.

²⁹⁷ D’ABBEVILLE, Claude: op. cit., p.60.

²⁹⁸ Com efeito, a promessa de Gonville em 1503, quando levou índios para a Europa -prometendo trazê-los em “vinte luas”- era, entre outras, a de que “aprenderiam a fazer espelhos, facas e machados” (GONVILLE, Binot Paulmier de: “Relação autêntica” in op.cit., p.345.); mas essa promessa- que representaria a desqualificação- parcial- da aspecto fantástico das mercadorias, só seria limitadamente cumprida muitos séculos depois nas reduções jesuíticas do Paraguai (SEPP, Pe. Antônio: *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo, EDUSP, 1972. cap. xxIV e p.167: “Mas não é de ouro e prata que precisam nossos pobres índios nudípedes: é ferro e aço com que derrubem os matos, cortem a madeira, afiem as flechas, fabriquem ferramentas de toda espécie”.)

²⁹⁹ Nestes dois últimos casos tratam-se das culturas *Condorhuasi* (c.200 a.C.) e *Aguada* (c. 500-650 d.C.) (BRUHNS, Karen Olsen: *Ancient South America*.Cambridge, 1994, p.180).

³⁰⁰ “Informação do Brasil e de suas capitânicas do Pe. José de Anchieta, 1584” in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.340. também com o mesmo sentido DRUMMOND, Carlos (ed.): *Vocabulário na língua brasileira. Manuscrito português-tupi do século XVII vol.2* . op.cit., p.212.

³⁰¹ MONTROYA, Antônio Ruiz de: *Grammatica y diccionários de la lengua tupi o guarani*. op.cit., col. 90v.

recentemente, os índios Tenetehara acreditavam que “os instrumentos de ferro que hoje usam para fazer as roças lhes foram trazidos, como as plantas que cultivam, pelos heróis culturais” e que no princípio, esses instrumentos trabalhavam por si sós³⁰². O aspecto misterioso das mercadorias, próprio da lógica capitalista, que as fazia pairar entre a imanência e a transcendência, entre os indígenas era absoluto.

Em 1653, descendo o rio Tocantins, o Pe. Antônio Vieira encontrou um grupo de índios. "Pasmei de ver", escreveu, "quão familiar [entre eles] é este nome de Rei; e quão continuamente o trazem na boca; e querendo eu saber que conceito faziam da palavra, e o que cuidavam que era Rei, responderam: jara omanó eima, que quer dizer: senhor que não morre. Explicamos-lhes que imortal era só Deus, mas por este alto conceito, que fazem estes gentios do nosso Rei, mereciam ao menos que, em prêmio da imortalidade que lhe atribuem, os defendessem eficazmente de tantas violências"³⁰³. Essa idéia de que o chefe dos "brancos" era na verdade um herói mítico imortal foi observado por diversos cronistas. E era decorrência direta das concepções religiosas indígenas. É verdade também que, segundo Thevet, tão logo descobriram que os cristãos "adoeciam, morriam e estavam sujeitos às suas mesmas paixões... deixaram de chamar o branco de caraíba"³⁰⁴. Mas, de qualquer forma, a ansiedade dos indígenas em dispor de todo tipo de objetos que viessem a reduzir as horas de trabalho normalmente dispendidas, dizia respeito à urgência de viver uma situação utópica de abundância, ou de não-trabalho. Como vimos, essa crença mítica numa sociedade em que as plantas dessem por si mesmas ou na qual não existisse todo o sofrimento decorrente das formas tradicionais de beneficiamento de materiais era própria da cultura local e encontrava assim materialidade relativa pelas mãos européias. Tal eventual sacralização dos europeus, portanto, estendia-se com facilidade entre todos aqueles que, com qualquer intenção, distribuíam esses produtos manufaturados entre eles. Por isso Bartolomeu de Las Casas, certa vez, advertiu sobre a necessidade de preservar os nativos dos europeus que os repartiam entre si não apenas "para serem reis", mas "ainda deuses"³⁰⁵. É essa realidade que nos permite, por fim, entender a natureza precisa da relação que os jesuítas mantinham com os índios.

IV.3.1- Padres e Pajés

Narrou, certa vez, o jesuíta Antônio Pires, a chegada de um padre a uma aldeia indígena: "fizeram-lhe um recebimento [ao padre] como costumavam fazer em outro tempo a seus feiticeiros", explicou, "em um rio que sempre passaram em suas jangadas, fizeram uma boa ponte bem comprida; tinham na entrada da légua uma ramada com sua rede para o Padre descansar e comer e ia um principal dizendo palavras de muito amor e para que as saibais referir-vo-las-ei como eles as diziam: "Vinde, muito folgo com vossa vinda, alegro-me muito

³⁰² WAGLEI, Charles et GALVÃO, Eduardo: *Os índios Tenetehara, uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, MEC, s.d. p.48.

³⁰³ "Carta do Pe. Antônio Vieira ao Pe. Provincial do Brasil, 1654 (b)" in VIEIRA, Pe. Antônio: *Cartas*. op.cit., p.163.

³⁰⁴ THEVET, André: *Singularidades da França Antártica*. op.cit., p.100.

³⁰⁵ "Carta de Bartolomeu de Las Casas, de Graças a Dios, 25/X/1545" in *Cartas de Indias, I*. Biblioteca de Autores Españoles, vol.264, 1965. p.15.

com isto; os caminhos folgam, as ervas, os ramos, os pássaros, as velhas, as moças, os meninos, as águas, tudo se alegra"³⁰⁶.

"Era tão grande a alegria dos índios", escreveu o franciscano Jaboatam, sobre outros encontros, "que quando os religiosos iam de umas aldeias para outras, muito longe os saíam a receber com danças e assim homens como mulheres, varrendo os caminhos por onde eles haviam de passar"³⁰⁷. Similar entusiasmo pela chegada de religiosos católicos foi manifestada por Japiiaçu ao capuchinho D'Abbeville: "lhes construiremos uma casa e junto dela uma capela. Ficará entre nossas cabanas e cuidaremos de sua alimentação e de dar-lhe tudo o que for necessário"³⁰⁸.

Sob certas condições, portanto, os missionários católicos não se furtavam a serem confundidos com poderosos pajés; assim eram eventualmente chamados³⁰⁹. Certamente isto acontecia quando traziam produtos manufaturados para serem distribuídos, os quais atestavam para os índios a propriedade de poderes transformadores desconhecidos, e quando repetiam notícias sobre espaços e fenômenos transcendentais e maravilhosos. O Pe. Manuel Rodriguez anotou a "suma facilidade que há de reduzir-los, com o presente de uma agulha, de uma faca ou chocalho está em um instante ganha uma alma, desde que se consiga instruí-la e batizá-la"³¹⁰. Montoya tão logo chegava a uma região "aos que me vinham ver, depois de dado-lhes notícia de minha vinda, lhes dava alguns anzóizinhos, agulhas e alfinetes"³¹¹. Esta alternativa, a de serem entendidos como espécies de pajés, era certamente preferível, aos padres, que a de serem rechaçados ou mortos pelos índios. Além do mais, acreditamos que o objetivo aqui era utilizar essa associação para introduzir os índios à compreensão tanto da idéia do sagrado, análogo à noção de algo superior e transcendente, como parecia estar presente na veneração que tinham por seus xamãs, quanto, em decorrência, do papel singular dos cristãos em geral e da Igreja e do Rei em particular no universo. Aceitavam portanto os religiosos a denominação nativa de abaré. Segundo Montoya, este vocábulo provinha de abá, "homem" e ré, "diverso"; homem diferente, ou singular³¹².

Essa identificação era absoluta e foi narrada por diversos cronistas. Entre os Paranaubi, escreveu Vieira, "foram os nossos tratados sempre dos índios e venerados como homens vindos do Céu; eram homens santos e seus libertadores"³¹³. Luiz Figueira escreveu sobre uma suposta aparição do jesuíta Pe. Pinto no Maranhão a dois índios que passavam por sua sepultura: "lhes apareceu o padre vestido com sua roupa preta, seu chapéu e sua rede as costas... e lhes perguntou por dois grandes feiticeiros, mandando-lhes recado que logo ia ter

³⁰⁶ "Carta de Antônio Pires para os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em o mês de outubro de 1560" in NAVARRO, Azpilcueta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. op.cit., p.303.

³⁰⁷ JABOATAN, Frei A.: *Novo orbe serafico brasilico*, vol.2. op. cit., p.57.

³⁰⁸ D'ABBEVILLE, Claude: op.cit., p.84.

³⁰⁹ MONTROYA, A.R.: *Grammática y diccionarios de la lengua tupí o guaraní*. op.cit, col.261v.

³¹⁰ RODRIGUEZ, Manoel: *El descubrimiento del Marañon*. Madrid, Alianza Editorial, 1990. p.574.

³¹¹ MONTROYA, Antônio Ruiz de: *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguai, Paraná, Uruguay y Tape*. op.cit. p.44.

³¹² MONTROYA, A.R.: *Grammática y diccionarios de la lengua tupí o guaraní*. op.cit, col.9v.

³¹³ "Carta ânua de 1624 e 1625, 30 de setembro de 1626" in VIEIRA, Pe. Antônio: *Cartas*. op.cit, p.46.

com eles, foram eles contar esta nova à aldeia, saíram os feiticeiros a interpretar, uns diziam que era a alma do padre e outras coisas, por derradeiro saiu o feiticeiro em que eles têm posto seu crédito e fé dizendo que não era senão o Deus criador dos mantimentos que os vinha criar para terem o que comer"³¹⁴. Não havia dúvida, aqui, que o jesuíta, com sua “roupeta preta”, nada mais era que um mítico herói-civilizador, o “deus criador dos mantimentos”.

A aura mítica que cercava os padres, durante os séculos XVI, XVII e XVIII estendeu-se, com efeito, além das margens do Atlântico em direção ao sertão. "Em dezembro de 1595", conta Pero Rodrigues, "foram dois índios cristãos... em busca de seus parentes que, por fugirem dos portugueses, se ausentaram tanto do mar". Convencidos a vir ter junto aos Padres, por estes dois, cerca de quatrocentas pessoas, a pé, "assim homens como mulheres e crianças", dirigiram-se ao litoral, demorando "em chegar alguns seis meses". "No cabo, vinha o principal... o qual, tanto que viu os padres, se pôs em joelhos e deitando-se de bruços esteve sem poder falar um grande pedaço, tendo o Padre abraçado pelos pés"; disse o principal: "Eu venho para a Igreja abalado com a boa fama de vós outros... correndo muitas terras, nunca senti em minha alma quietação como agora sinto, depois que me determinei de vir para a Igreja"³¹⁵. É essa extraordinária associação de interesses, que englobava ansiedades políticas, religiosas e econômicas que fundará o pacto entre os indígenas e o Estado, e especificamente, dentro dele, com a Companhia de Jesus.

IV. 3. 2. 1- “Santos Enganos”

Muitos religiosos, jesuítas e de outras ordens, capuchinhos, por exemplo³¹⁶, utilizavam quando possível essa autoridade religiosa para realizar todo tipo de ações junto aos índios. Muito embora os indígenas tendessem a ver os europeus em geral como pajés, no bom e no mau sentido, e eventualmente, portanto, podiam decidir-se a expulsá-los de sua presença, os próprios movimentos internos de suas concepções religiosas os tornavam a aproximar dos europeus, e de uma forma especial dos padres, na medida em que esses uniam o discurso das comodidades temporais com a pregação de uma próxima experiência religiosa. Esse poder era significativo e permitia, em primeiro lugar, a organização das “descidas”, assim chamadas porque os religiosos “desciam” os índios do sertão ao litoral³¹⁷, já que, como advertiria João Daniel, “a primeira e principal [medida a ser tomada para aldeá-los, e impedir sua fuga] é o apartar para bem longe de suas terras os índios, e não os aldear perto”³¹⁸. Atendia-se, assim,

³¹⁴ "Relação da missão do Maranhão do Pe. Luiz Figueira, 26 de março de 1608[?]" in LEITE, Serafim(ed.): *Luiz Figueira, a sua vida heróica e a sua obra literária*. op.cit., p.145.

³¹⁵ "Carta de Pero Rodrigues, da Bahia, 13 de junho de 1597" in LEITE, Serafim (ed.): *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.1 op.cit., pp.244-246.

³¹⁶ AHU "Carta de 28 de novembro de 1681 sobre a descida de índios bravos" in, Caixa do Rio de Janeiro, no.8, 1433.

³¹⁷ Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz: "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII)" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos Índios no Brasil*. op.cit., p.118.

³¹⁸ DANIEL, João: op.cit., tomo II, p.258.

ao princípio religioso indígena de busca de uma situação ideal em algum lugar distante do seu.

Os deslocamentos, no entanto, tinham como objetivo básico fixar os nativos em comunidades sedentárias e produtoras de gêneros agrícolas, a partir de onde poderiam inclusive ser repartidos com outros colonos. Os índios " não vêm mais que confiados na palavra e amor dos padres", segundo Guerreiro³¹⁹. Algumas dessas "descidas" envolviam transferências consideráveis de populações. Em 1584, por exemplo, promoveu-se uma descida, para as aldeias do Espírito Santo, de um grupo de quatro ou cinco mil índios originalmente estabelecidos no interior³²⁰. Os jesuítas das reduções espanholas dos rios Paraná e Uruguai também promoviam deslocamentos análogos, movidos por questões de segurança diante do assalto dos paulistas e traficantes de escravos³²¹. Esses movimentos eram explicitamente realizados em função da instrumentalização cristã de discursos próprios de caraíbas e de outros pajés poderosos. Estes preconizavam, como já vimos, o alcance, em vida, de situações de superação da vida ou do trabalho, através do exercício de poderes transformadores que possibilitassem controle total sobre a morte e sobre os gêneros de subsistência. O jesuíta João Daniel, que viria a morrer na prisão, em Portugal, depois de expulso do Pará, escreveu, no cárcere, um livro fundamental para o entendimento das ações jesuíticas, junto aos índios, o *Tesouro Descoberto no rio Amazonas*. Ao explicar como se processavam os "descimentos" realizados na Amazônia para as aldeias jesuíticas não ocultou a realidade dessa instrumentalização:

"E para que melhor se faça o devido conceito destes descimentos do Amazonas", escreveu, "se há de saber que, aqueles missionários, acomodando-se à brutalidade e rusticidade dos índios... não lhes expõem logo os motivos, porque se devam converter... mas só lhes propõem motivos temporais e mui simples, como, por exemplo, que nas aldeias, debaixo da proteção dos missionários, estão livres, e seguros de seus inimigos e contrários; que hão de ter machados e mais instrumentos de ferro para fazer com facilidade as suas roças... que hão de ter muito de comer, e águas ardentes para se regalarem e outros motivos semelhantes... e ordinariamente lhes não tocam em outros superiores à sua estupidez"³²².

O Pe. Sepp, nas cabeceiras do Paraná e do Uruguai, precisando certa vez transferir algumas mulheres indígenas para um novo aldeamento, também usou de um discurso muito semelhante ao utilizado por aqueles pajés que pregavam, por exemplo, a jornada para a "aldeia das almas": "Minhas caras filhas no Senhor, Deus e os vossos superiores mandam-vos deixar esta terra e parentela e ir para um lugar distante. Emigremos, pois, para onde Deus nos chama... Não julgueis que vos quero conduzir para o deserto da Palestina, solidão da Arábia ou para o ermo áspero e estéril que habitou São João Batista. Antes esperai que migrareis para

³¹⁹ GUERREIRO, Fernão: *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental e no Brasil (1605)*. op.cit., p.112.

³²⁰ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil, vol.I*. op.cit., p.232. Ver também, sobre outras descidas, p.209 e p.395.

³²¹ MONTOYA, A.R.: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguai, Paraná, Uruguai y Tape*. op.cit., pp.48-53. TECHO, Nicolas: *Historia de la provincia del Paraguai de la Compañía de Jesús*, vol.IV. pp.149 e 176; e vol.V, p.60. SUSNIK, Branislava: "Etnohistoria del Paraguai: etnohistoria de los chaqueños y de los guaraníes: bosquejo sintético" in op.cit., p.38.

³²² DANIEL, João: op.cit., tomo II, p.255.

os campos elísios e a terra da promessa, regada de leite e mel. Não obtive outra resposta senão lágrimas e soluços"³²³.

"Com estes santos enganados, os movem a largar as suas terras", continua João Daniel, "os vão entretendo nas aldeias, repartindo-lhes ... anzóis, facas, machados e outras coisas, enquanto não as têm de sua lavra e outras coisas, e entretendo vão dispondo com a doutrina". "Posta esta notícia", ponderou João Daniel, "se vê quantos cabedais sejam necessários para fazer qualquer descimento"³²⁴. A prática consciente desses *santos enganados* vinha das origens do processo colonizador; Luis da Grã, em 1554, por exemplo, afirmara simplesmente que "o modo de convertê-los é alegar comodidades temporais sem notícia alguma das coisas da fé"³²⁵.

Adequavam-se assim os cristãos aos papéis religiosos que lhes permitiriam maior autoridade e liderança entre os nativos. Podemos, é claro, entender que os jesuítas talvez viessem a encontrar alguma moralidade nos seus atos no fato destes referirem-se, indiretamente, ao próximo advento do milênio cristão, cujo mito, desde a antiguidade, sempre esteve ligado ao alcance de grandes vantagens e comodidades temporais³²⁶, ou mesmo simplesmente ao reino de Deus, aquele que "não é deste mundo". Mas, de qualquer forma, estes *santos enganados* engendravam enormes responsabilidades nos religiosos que administravam as reduções ou aldeamentos enquanto estas alterações cósmicas ou religiosas não se verificassem. "É necessário", advertiu João Daniel, "especial cautela nos missionários para os conservar [os índios] contentes nas missões"³²⁷. A questão era que os padres assumiam o papel de caraíbas, falavam como caraíbas e adotavam as mesmas táticas dos caraíbas para comandar os indígenas. Assumir o caráter de caraíbas significava, portanto, ter que exercer esse papel em sua maior ou menor plenitude e de uma ou outra maneira, a fim de garantir a presença dos índios pelo tempo necessário para que supostamente pudessem ser cristianizados e sedentarizados da maneira devida. Tal fato exigia, entre outras coisas, a distribuição regular de gêneros e mercadorias que testificassem, senão o advento de uma sociedade sem trabalho ou morte, pelo menos uma transformação qualitativa na relação dos nativos com o meio no qual viviam.

Era comum, por exemplo, que os índios exigissem dos padres o exercício das práticas atinentes ao ofício de pajé: "uma catecúmena", escreveu Anchieta, "que havia dois anos que estava enferma de calenturas, fez-se trazer a Piratininga por seus parentes para que a curássemos"³²⁸. De fato, "os missionários de índios devem ser como seus tutores e curadores... deve ser também pai para as carícias, médico para curar nas suas enfermidades,

³²³ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.173.

³²⁴ DANIEL, João: op.cit., tomo II, p.255.

³²⁵ "Carta do Pe. Luís da Grã ao Pe. Inácio de Loyola, Roma, da Bahia, 27 de dezembro de 1554" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.2. op.cit., p.137.

³²⁶ Ver "Fragmentos de Papias" (século II) in BUENO, Daniel Ruiz(ed.): *Padres Apostólicos* op.cit., pp.872-873 (sobre o prazer de ingerir alimentos depois do advento do milênio, p.881) Ver a crítica de Eusébio, p.876.

³²⁷ DANIEL, João: op.cit., tomo II, p.257.

³²⁸ "Carta do Irmão José de Anchieta ao Pe. Diego Laines, em Roma, de São Vicente, 1 de junho de 1560" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.3. op.cit., p.251.

medianeiro para os compor nas suas controvérsias, benfeitor para lhes repartir o que pedem", escreveu João Daniel³²⁹; ou como explicou Sepp: "aos doentes o Padre precisa ser o médico e o farmacêutico... o Padre precisa tomar o pulso aos pacientes, precisa fazer a sangria, porque visto só poucos índios sabem fazer. Precisa dar-lhes o vomitório, precisa perguntar-lhes se têm sono e apetite para comer. Se algum remédio se tornar necessário, é o padre quem prepara o pózinho, é o Padre quem faz a beberagem, é o Padre quem faz tudo"³³⁰.

O Pe. Jácome Monteiro, em 1610, escreveu sobre como o religioso era obrigado a inteirarse de procedimentos rituais nativos, a fim de exercer melhor as suas funções: "a ponta desta ave [o agnima] dizem os índios que restitui a fala a quem a perde. A um padre nosso sucedeu o seguinte caso. Estava uma índia havia cinco dias sem fala, e muito no cabo; rezou-lhe o Evangelho de São Marcos, e juntamente lhe lançou ao pescoço a ponta desta ave, e logo súbito falou e sarou. Demos esta maravilha ao Santo Evangelho, contudo me dizem que é experiência de muitos anos, entre estes índios, e que acha ser aprovado"³³¹.

Como assinalou Haubert, "observe-se que os índios não beijam realmente as mãos dos jesuítas, mas as cheiram ou fungam sobre elas; trata-se menos de um sinal de respeito do que de um desejo de comunicação com a força contida na pessoa ou no objeto"³³². Se nos lembrarmos do papel ritual que os sopros e as sucções representavam na transmissão de entidades entre indivíduos, para os indígenas, ficam evidentes as ansiedades nativas. Os jesuítas não hesitavam em incorporar e atender essas expectativas, das quais eram simultaneamente reféns e cúmplices, já que sem o seu atendimento perderiam a sua legitimidade e o seu poder; os quais seriam fundados, para os índios, em supostos poderes xamanísticos e na decorrente capacidade de aumentar ou facilitar o acesso aos alimentos ou mercadorias. Como observou o Padre Fritz, era tido como real "entre aqueles gentios, enquanto estive no Pará, que já me haviam feito em pedaços, mas que eu era imortal, que logo minha alma fez juntar os pedaços e entrou novamente no corpo"³³³.

É claro que existiam outras dificuldades nesse trabalho catequético. Temos de considerar, por exemplo, a taxa de mortalidade nativa, alta desde o princípio da colonização, normalmente relacionada às epidemias, corriqueiras e devastadoras, trazidas pelos europeus. Os aldeamentos eram, como anotou Riolando Azzi, "um verdadeiro instrumento de dizimação demográfica"³³⁴. Isto é, no decorrer das epidemias que grassaram tanto no litoral quanto na

³²⁹ DANIEL, João: op.cit., tomo I, p.247.

³³⁰ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.66. Ver também "Carta do Irmão José de Anchieta aos Irmãos enfermos de Coimbra, São Vicente, 20 de março de 1555" in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.2. op.cit., p.159.

³³¹ "Relação da província do Brasil, do Pe. Jácome Monteiro, 1610" in LEITE, Serafim (ed.): *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.8. op.cit, p.425. Muitos jesuítas, nos séculos XVI, XVII e XVIII além de crentes em milagres, evidentemente, eram absolutamente convencidos dos poderes taumatúrgicos de alguns de seus reis, o que não deveria tornar impossível a sincera crença na possibilidade do exercício de semelhantes poderes, quando divinamente inspirados. Ver BLOCH, Marc: *Los reyes taumatúrgicos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. p.ex., pp. 287,312,332.

³³² HAUBERT, Maxime: op.cit., p.258.

³³³ "Diário do Pe. Samuel Fritz" in PORRO, Antônio: *As crônicas do Rio Amazonas*. op.cit., p.185.

³³⁴ AZZI, Riolando: "Método missionário e prática de conversão na colonização latino-americana" in *REB-Revista Eclesiástica do Brasil*, 47-185.

Amazônia³³⁵, nos séculos XVI, XVII e XVIII, os aldeamentos eram espaços privilegiados de disseminação de doenças³³⁶. Como já anotamos, aliás, em grande medida as "descidas" visavam, no litoral da América portuguesa, preencher vazios populacionais abertos por epidemias, períodos de fome ou guerras. Portanto, nem todas as aldeias reuniam as condições necessárias para um trabalho catequético continuado. Poucos grupos, assim, mantinham-se incólumes tempo suficiente para que se pudesse comprovar o sucesso, a longo prazo, dessas ações jesuíticas.

Mas mesmo quando em situação de relativa estabilidade, porém, os sacerdotes encontravam grandes dificuldades em reter os índios nos aldeamentos quando pretendiam inseri-los em atividades produtivas permanentes de maior ou menor escala. Lembremo-nos de que a autoridade dos Padres repousava na confiança de que o exercício de seus poderes propiciaria, por exemplo, o crescimento espontâneo dos alimentos, ou pelo menos uma liberdade maior dos homens e mulheres com relação ao trabalho. Esta pregação nenhuma relação direta parecia ter com a implementação de grandes plantações, muito embora estas geralmente estivessem relacionadas a técnicas específicas que garantiam uma produtividade nunca vista pelos indígenas. O problema é que, na medida em que as "comodidades temporais" eram inicialmente garantidas, às custas do investimento de "grandes cabedais" em mercadorias e gêneros diversos distribuídos, não parecia ser fácil patrocinar a organização do trabalho sobre outras bases que não aquelas familiares já existentes e que apenas pelas promessas cristãs, entendidas na perspectiva xamanística, estavam por si só ameaçadas.

Mesmo nas florescentes reduções jesuíticas do Paraná e do Uruguai, o Pe. Sepp lamentava-se, no século XVIII, de que "nós não conseguimos fazer com que os índios, em sua pura preguiça, semeiem mais de uma ou duas rocinhas de 18 passos de grão turco. E mesmo isto só o conseguimos com tundas"³³⁷. Isto significava que o gasto com as "comodidades temporais" deveria possuir um período mais ou menos extenso de vigência antes que os nativos pudessem adequar-se ao sistema produtivo; certamente com o risco de perda dos índios reunidos, já tão ameaçados em sua existência por inúmeros outros fatores, como doenças, escravidão e guerras.

Alguns entendiam que a veneração indígena pelos Padres era tamanha, que lhes seria fácil ensinar alguns nativos de conhecimentos manufatureiros menos desenvolvidos a "tecer algodão", por exemplo³³⁸. Outros, como o mesmo Sepp, colocavam muita confiança no poder educador do chicote, no processo de ensinar os índios a trabalhar em grandes plantações: "assim são castigados grandes e pequenos e também as mulheres. Castigar desta maneira paternal tem resultados extraordinários, também entre os bárbaros mais selvagens, de sorte que nos amam de verdade, como os filhos ao pai. Não haverá no mundo todo um povo que tanto nos ame. E quando se os açoita ou coça, não gritam, não praguejam, e tu não ouvirá uma só palavra de má-vontade, impaciência ou raiva. Se o castigo for muito, invocam os

³³⁵ Ver PORRO, Antônio: "História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVII" in CUNHA,Manuela Carneiro da(org.): *História dos Índios no Brasil*. op.cit., p.176.

³³⁶ Ver CUNHA,Manuela Carneiro da: "Introdução a uma história indígena" in CUNHA,Manuela Carneiro da(org.): *História dos Índios no Brasil*. op.cit., p.13.

³³⁷ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.84.

³³⁸ RODRIGUEZ, Manuel: *El descubrimiento del Marañon*. op.cit. p.407.

santíssimos nomes de Jesus e Maria, e recebem a surra com a máxima paciência, sim, até gratidão”³³⁹.

No caso das reduções do Paraná e do Uruguai, Carbonell atribuiu parte de seu significativo sucesso à existência entre alguns grupos indígenas, talvez por influência andina, de uma área de cultivo coletivo, o tupambae, ao lado de uma área de cultivo familiar, abambaé, cujas origens seriam pré-colombianas e cuja dinâmica foi instrumentalizada pelos Padres³⁴⁰. Não temos elementos para analisar esta afirmação, mas não há dados, pelo menos no litoral da América portuguesa ou na amazônia, acerca de uma área coletiva semelhante. De qualquer maneira, todas as descrições do cotidiano das aldeias e reduções, tanto na América portuguesa quanto no Paraná e no Uruguai, sempre mencionam a insistência na regularidade do trabalho no campo: "distribuídas, pois, as terras, cada cacique com seus súditos pôs-se a cultivá-las, lavrá-las e semeá-las. Mandeí plantar algodão, absolutamente necessário para os vestidos"³⁴¹; mas também se referem ao freqüente fracasso ou insuficiência desse trabalho sistemático.

Todos os cronistas, assim, principalmente aqueles das bem-sucedidas comunidades missionárias, dão conta da necessidade de manter, ao lado da insistência no cultivo comunitário, bem ou mal-sucedido, mesmo em períodos mais avançados, da manutenção do fornecimento regular de mercadorias e gêneros diversos. "Notando os índios que se acabavam os presentes, deixavam de acudir às instruções dos missionários", observou o Pe. Pastor, citado por Angel Santos³⁴². Facilmente os indígenas abandonavam os aldeamentos e reduções tão logo percebiam que os Padres não tinham na verdade o poder de conceder indefinidamente aquilo que prometiam. "A terceira aldeia se chama São João", escreveu Rui Pereira em 1560, "digo, se chamava", esclarece, "porque não há dela mais que as taipas, porque... depois de fazerem uma solene procissão em dia de Ramos (deixo as causas de sua fuga), se foram fugindo todos pelo sertão tão secretamente que, estando com eles o Pe. Leonardo do Valle, nunca sentiu a coisa senão depois de serem quase todos idos"³⁴³. Também no Paraná e no Uruguai esse fenômeno era comum: "em sua visita de 1689", escreve Haubert, "o Provincial conta que "alguns padres que vivem nas reduções fazem tristes relatos sobre a possibilidade de conservá-las ou restabece-las em seu estado anterior, pois os índios não têm a mesma veneração por eles, nem a mesma opinião de santidade"³⁴⁴.

Por isso, nas reduções do Paraná e do Uruguai, e esta talvez seja uma das razões de seu alegado sucesso, ao lado da insistência no cultivo da terra, os jesuítas investiam considerável energia na criação de gado. Era este fornecimento regular de carne um dos elementos básicos para a preservação de sua autoridade sobre os nativos. "Meu filho", conta Sepp, "que é que significam estes ossos? Onde está o outro boi que te emprestei? Por que não continuas

³³⁹ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.87.

³⁴⁰ CARBONELL, Rafael: *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes(1609-1767)*. op.cit., p.166.

³⁴¹ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.148. Ver também RUIZ, Pero: op.cit., pp.243-245.

³⁴² SANTOS, Angel: *Los jesuitas en América*. op.cit., p.265

³⁴³ "Carta de Rui Pereira aos Padres e Irmãos da Companhia da província de Portugal, da Bahia, a 15 de setembro de 1560" in NAVARRO, Azpilcueta et alii: op.cit., p.291.

³⁴⁴ HAUBERT, Maxime: op.cit., p.254-255.

lavrando? Ao que responde o coitado do glutão: 'Meu pai, tive hoje muita fome, também estive enfraquecido: minha mulher lhe dará testemunho'- Boa resposta, não acham? Que pode o Padre fazer?...Se o Padre quer que o agricultor preguiçoso e seus filhos tenham que comer o ano todo, precisa não fazer caso e dar-lhes outro boi"³⁴⁵.

Nessas reduções, segundo Doblas, os jesuítas "cada semana davam, dois ou três dias, ração de carne"³⁴⁶; administrando, portanto, a distribuição de gêneros alimentícios cuja produção não passava, de forma necessária, por intenso trabalho indígena, e preservando, subseqüentemente, o controle sobre o sistema que parecia fornecer aos índios quantidades ilimitadas de "comodidades temporais". "Pai, não tenho carne... tenho muita fome...", diziam os índios segundo Sepp, "que é que tu pensas?", respondia o sacerdote, "tenho ainda outros filhos a alimentar além de ti. Assim", explicava, "o missionário se vê forçado a distribuir separadamente e a cada um em particular o seu pedaço de carne de cinco a oito libras", já que, "só poucos índios encontrará que sejam capazes de guardar as sementes até a época da sementeira"³⁴⁷.

Certamente a instituição da criação de gado assumiu, para os nativos, o perfil de uma ação típica de um herói-civilizador; não só pela introdução maravilhosa desses estranhos animais, como também pela extraordinária e fascinante dinâmica do sistema de criação e abate, que permitia o acesso à carne com um mínimo de trabalho dispendido, em comparação com os procedimentos de caça ou criação anteriormente existentes. Nesse caso específico, ao invés de lançar mão de "grandes cabedais" monetários, os jesuítas espanhóis conseguiram montar uma estrutura que reproduzia e preservava em maior ou menor grau a ascendência espiritual dos sacerdotes. Carbonell anotou que "o rebanho introduzido", permitiu "prover de uma alimentação complementar aos guaranis...e em caso de colheitas fracassadas," forneceu "um sustento necessário". Calculou Carbonell que pouco antes da expulsão dos jesuítas o consumo diário de carne "por pessoa" alcançava 0,346 kg³⁴⁸. Também Susnik anotou a importância fundamental que o gado assumiu entre as reduções espanholas³⁴⁹. De fato, nas reduções, durante as comemorações do centenário da Companhia, sob cem arcos do triunfo, iluminados por cem velas acesas, desfilaram, para fascínio dos indígenas, cem bois³⁵⁰. Não podemos deixar de supor que processo semelhante tinha lugar nos aldeamentos da América portuguesa, tendo em vista a comum preocupação de reter e satisfazer os nativos e as gigantescas fazendas de gado, estrategicamente localizadas nas margens da grande fronteira amazônica. Foi, sem dúvida, o que mais se aproximou, para os índios, da realidade mítica que esperavam advir de seus

³⁴⁵ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., pp.86-87.

³⁴⁶ DOBLAS, Don Gonzalo: op.cit., p.81.

³⁴⁷ SEPP, Pe. Antônio: op.cit., p.84.

³⁴⁸ CARBONELL, Rafael: *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes(1609-1767)*. op.cit., pp.55 e 102.

³⁴⁹ Em 1735 um grupo de rebeldes sob a liderança de Diego Chaupai fundou uma povoação independente, "porém, acostumados à "carne" e não tendo gado, roubavam os animais das instâncias vizinhas" (SUSNIK, Branislava: "Etnohistoria del Paraguai: etnohistoria de los chaqueños y de los guaraníes: bosquejo sintético" in op.cit., p.41.)

³⁵⁰ TECHO, Nicolás: *Historia de la provincia del Paraguai de la Compañía de Jesús, vol.V*. op.cit., p.198.

caraibas. E os religiosos, com o risco de perder seus fiéis, não tinham outra atitude que não a de aceitarem esse papel e de procurar exercê-lo da melhor forma possível.

Os efeitos desses "santos enganos" são, do ponto de vista da cristianização, bastante duvidosos. Que os índios entendessem os padres como agentes protetores é compreensível, fosse porque lhes garantiam a solução de problemas de produção, através do fornecimento de gêneros manufaturados ou da instalação de estruturas produtivas mais complexas, fosse porque os organizavam militarmente e os armavam. No entanto, os abismos religiosos jamais foram realmente ultrapassados. Évreux registrou o sonho de um índio, que dormira no fundo da Igreja após uma missa. Contou o índio que "viu o céu aberto, e para ele iam subindo muitas pessoas vestidas de branco, e atrás delas muitos tupinambás à medida que eram por nós batizados... as pessoas vestidas de branco eram caraibas, isto é, franceses ou cristãos... e (...) os selvagens, que os acompanhavam, eram lavados por nós..."³⁵¹. O acompanhar dos padres sempre foi considerado essencialmente como um acompanhar de caraibas, tal como entendiam os índios essas entidades, que tanto poderiam ampliar o seu conforto material e espiritual (leia-se aqui também a sua saúde), quanto conduzi-los para lugares míticos onde dar-se-iam fenômenos naturais espantosos; como deve certamente ter parecido a criação do gado.

Aceitava-se que essa identificação permitiria aos índios, dentro da mesma lógica que presidia a disseminação de conceitos religiosos, a associação entre a idéia do sagrado, análogo à noção de algo superior e transcendente, como parecia estar presente na veneração que tinham por seus xamãs ou heróis míticos, com o papel singular dos cristãos em geral e da Igreja e do Rei em particular no universo. Certamente serviria para a desmoralização e isolamento de suas lideranças tradicionais, claramente incapacitadas de fornecer à sua sociedade os mesmos elementos que os padres forneciam. Portanto, é claro que semelhantes processos só teriam lugar quando os padres trouxessem produtos manufaturados para serem distribuídos, os quais atestavam, para os índios, a propriedade de poderes transformadores desconhecidos, ou quando os religiosos dessem notícias sobre espaços e fenômenos transcendentais e maravilhosos, indicadores de visões da realidade subjacente, próprias de xamãs. Apesar de outras ordens religiosas eventualmente agirem assim, não parece que dispusessem de toda essa disponibilidade teológica para conciliarem em tal grau com o gentio.

Adequavam-se assim os jesuítas aos papéis religiosos que lhes permitiriam maior autoridade e liderança entre os nativos. Podemos aceitar que os inacianos entendiam que a existência de uma consciência religiosa superior no ato de repartir mercadorias, ou de anunciar o advento de quantidades ilimitadas destas, possibilitava a utilização purificada de semelhantes estratégias. E, de fato, como vimos, os custos iniciais de manutenção, para a Companhia de Jesus, de semelhantes ações eram realmente altos e deveriam ser financiados em parte com recursos próprios, já que a tendência do Estado, a partir de meados do século XVII era a da diminuição de subsídios. Certamente era neste tipo de atividades que parte dos lucros jesuíticos deveriam ser alocados.

Se o sucesso desses "santos enganos", do ponto de vista de propiciar a cristianização nativa, foi, portanto, relativo, no aspecto político foi total. A partir dessa associação lograva-

³⁵¹ ÉVREUX, Ives D': op.cit., pp.219-220.

se o estabelecimento de mais ou menos sólidos laços políticos, muito embora o reconhecimento das formas políticas nativas criasse um atitude favorável à reprodução de perspectivas de poder de molde étnico, indígenas. Quando nos referimos à “língua geral”, anotamos a sua ambiguidade colonizadora, a de ser simultaneamente um instrumento de poder e um espaço para a inserção da lógica indígena no mundo dos europeus. Quando dimensionamos esse aspecto do ponto de vista político, isto é, ao considerarmos os aldeamentos jesuíticos como partes integrantes do poder colonial português, essa mesma ambiguidade salta aos olhos. A ação jesuítica apresentava sucessos integradores inigualáveis. Através dela, repartiam-se índios pacificados entre as fazendas dos colonos, organizavam-se forças militares nativas com capacidade de intervenção junto aos negros escravos e aos estrangeiros e criava-se um espaço favorável para a realização do Império colonial, para a aceitação da soberania portuguesa em vastas populações nativas. Por outro lado, a sua não integração absoluta tornava os índios principalmente subordinados aos jesuítas, impermeáveis à lógica ocidental e fiéis à sua própria essência de entendimento do todo. Ou seja, perseguindo-se esse modelo, a Companhia de Jesus continuaria sendo o único elo pacificador entre as duas culturas.

É essa capacidade dos jesuítas de serem os elos da ordem que consolidará seu poder na colônia. Mas por outro lado, na perspectiva dos colonos, impedirá o barateamento dos custos da mão-de-obra, forçando-os a adquirir escravos africanos, já que a ação jesuítica entre os índios engendrava responsabilidades entre os inácianos, e a preservação da liberdade dos nativos era uma delas. Na perspectiva da Coroa, a natureza das ações jesuíticas propiciará um gasto elevado de recursos, para um fruto que, com o tempo, não mais será compensatório. Extinguindo-se gradualmente os índios, aumentando-se a população européia, generalizando-se a escravidão negra, a importância da existência desse elo se tornará muito dispendiosa, do ponto de vista cultural e do ponto de vista econômico, porque de fato ele não consolidava apenas a autoridade colonial, mas também a indígena. Do ponto de vista político, gerava permanentes desconfortos, já que os atritos entre a Coroa e os colonos, por conta da questão indígena foram os principais elementos de desgaste nas relações entre colônia e Portugal, durante dois séculos. O fundamental em toda esta questão é que, sendo um projeto colonizador, o projeto da Companhia passou a ser, também, um projeto dos colonizados para salvaguardar sua cultura. Existia aqui um pacto, de capital importância para a preservação da integridade indígena. E não é claro se a Companhia teve ou não consciência de toda a envergadura dessa questão ou do papel que representou nos planos nativos em prol de sua auto-defesa. O fato é que, a partir de determinado momento, forças majoritárias no sistema colonial entenderão ser necessária a superação das práticas jesuíticas e da natureza do pacto estabelecido com as populações ameríndias. Tais decisões estarão inseridas num quadro maior de crise, expressão do advento de uma nova fase do Império colonial português e da existência social da colônia.

PARTE II- CRISE, EXPULSÃO E CONSEQÜÊNCIAS

CAPÍTULO V- RELAÇÕES ENTRE A COROA E A COMPANHIA DE JESUS NO SÉCULO XVIII

V. 1- Situação do Império Colonial português em meados do século XVIII

Os tratados ditos “de Methuen”- assim denominados em honra de seu negociador britânico, John Methuen-, foram celebrados entre Portugal e Inglaterra durante o ano de 1703, isto é, sob o reinado de D. Pedro II (1683-1706). Estavam tais tratados diretamente inseridos no processo de reordenação da ordem política mundial da época, consubstanciado na guerra da sucessão espanhola. No caso, foram mais um passo da ação inglesa no sentido de capitalizar sua economia e isolar política e militarmente a França e Espanha. Em seus aspectos mais essenciais, no entanto, tais tratados são, para nós, exemplos reveladores da situação crítica que será vivenciada pela economia portuguesa, tanto a metropolitana quanto a colonial, ao longo do século XVIII³⁵².

Tais tratados compreendiam um acordo de aliança ofensiva e defensiva e um acordo econômico. O primeiro situava Portugal ao lado britânico, no conflito europeu; o segundo objetivava claramente consolidar mais um mercado cativo para a indústria inglesa. De fato, este último estabelecia, entre outras cláusulas, o virtual monopólio dos tecidos ingleses em Portugal, isentando-os de impostos, ao mesmo tempo em que assegurava a exclusividade da importação dos vinhos portugueses pela Inglaterra. Do ponto de vista político, fortalecia respectivamente os grupos industriais ingleses e os proprietários de vinhedos e comerciantes de vinhos em Portugal, muitos destes últimos, aliás, também ingleses. É óbvio que, embora o virtual monopólio do consumo de vinho português na Inglaterra pudesse representar um escoamento significativo da produção vinícola lusitana, o mesmo não tinha condições de sustentar uma balança de comércio equilibrada. O consumo de manufaturados diversos de origem inglesa em Portugal era muito superior ao consumo de vinho português na Inglaterra. Além do mais, a importação dos produtos britânicos com preços mais que favoráveis- tendo em vista a massificação crescente de sua produção- desestimulava o desenvolvimento do setor manufatureiro lusitano, inibindo qualquer movimento no sentido de substituir importações.

Como há muito advertiu Charles Boxer, a importância de tal tratado não deve ser exagerada, mesmo porque, em seguida, as vantagens concedidas à Inglaterra foram logo estendidas a outras nações, iniciando-se pelos Holandeses, em 1705³⁵³. Methuen, no entanto, foi o desdobramento emblemático de toda uma política de subordinação econômica lusitana a grupos estrangeiros, e particularmente de alinhamento político e econômico à Inglaterra, desenvolvida de forma consciente por Portugal nos séculos precedentes e especialmente no XVII. Em diversos tratados, por exemplo os de 1642, 1654 e 1661, ainda nos reinados de D. João IV (1640-1656) e D. Afonso VI (1656-1683), Portugal já abria caminhos para o favorecimento de comerciantes ingleses, não só no comércio com a metrópole, mas também

³⁵² NOVAES, Fernando: *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1986.

³⁵³ BOXER, Charles: *O Império Colonial Português, 1415-1825*. Porto, Edições 70, p.170.

no colonial³⁵⁴. Na verdade, como afirmou João Fragoso, tendo em vista as suas diversas limitações físicas e populacionais, as estreitas dimensões de sua economia, Portugal não tinha condições de sustentar as suas colônias “em alimentos e manufaturados”; portanto, necessitava “da presença de estrangeiros nos negócios ultramarinos”³⁵⁵. Segundo José Raimundo Correia de Lima, os lucros mais significativos de Portugal “situavam-se na revenda de mercadorias coloniais para os mercados europeus e na importação-exportação de textéis europeus para o mercado colonial”. Assim, “o comércio lusitano tinha que conviver com a concessão de licenças a estrangeiros”, ou “o comércio intercolonial direto e legalizado e o contrabando. Assim sendo, Portugal, em razão de sua fragilidade econômica, não pode monopolizar em exclusivo os tráficos atlânticos”³⁵⁶.

Já no século XVII Portugal amargou freqüentes déficits em transações comerciais. Essa política possuía claras determinações e implicações internas e o seu custo foi considerado aceitável pelo Estado português, principalmente diante de seus supostos benefícios. Portugal vivia então o período posterior à restauração de sua independência (1640) e padecia de graves problemas financeiros, uma guerra contra a Holanda pela reconquista de suas áreas coloniais e a experiência dramática do colapso do Estado da Índia. Assim, um primeiro fruto da ampliação da parceria com alguns países estrangeiros, e especialmente com a Inglaterra, foi a superação de sérias limitações na disponibilidade de capitais na esfera mercantil, tornando os ingleses parceiros privilegiados no comércio colonial. Da mesma maneira, essa opção pela Inglaterra, no caso, ou por outras potências européias, também estava relacionada à necessidade portuguesa de encontrar, no cada vez mais complexo cenário político europeu, um apoio estrangeiro para a salvaguarda de suas colônias, tendo em vista as dificuldades de financiar a máquina estatal, administrativa e militar de um império mundial.

Essa foi, assim, uma política coerente dos políticos lusitanos mas que conduziu, em última análise, a uma situação de tutela estrangeira, principalmente britânica, sobre a economia e política portuguesas, e, de uma forma geral, a um estado de permanente dependência de produtos importados³⁵⁷. É evidente que tratados como os de Methuen tornavam patente a disposição dos grupos dominantes na sociedade lusitana em abdicar de qualquer perspectiva econômica de desenvolvimento manufatureiro ou industrial ou mesmo de uma diversificação agrícola mais incisiva, já que o país era também grande importador de trigo. Foram, no entanto, aceitos, em troca de uma estabilidade nas transações dos produtos coloniais e em nome da sempre urgente manutenção da integridade do império colonial. Podemos dizer, assim, que, se, como vimos, do ponto de vista da política interna, colonial e metropolitana, o principal aliado do Estado na manutenção da harmonia do sistema era a Companhia de Jesus, do ponto de vista externo o equilíbrio- e a própria existência- do Império dependia essencialmente das alianças estrangeiras, notadamente da ação inglesa. Nos dois casos com inconvenientes contornáveis em nome do sucesso político.

³⁵⁴ MAURO, Frédéric: *Portugal, o Brasil e o Atlântico. Vol. II*. Lisboa, Estampa, 1989. Pp. 213-223.

³⁵⁵ FRAGOSO, João Luís Ribeiro: *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro, (1790-1830)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992. p.70.

³⁵⁶ apud idem, ibidem.

³⁵⁷ NOVAES, Fernando: *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1986.

A descoberta das minas de ouro do Brasil, em torno da década de 1690, isto é, o início daquele período que conhecemos hoje como “a idade do ouro do Brasil”, cujo auge podemos localizar sob o governo do Rei D. João V (1706-1750), não resolveu o problema da excessiva dependência de Portugal dos manufaturados e gêneros alimentícios estrangeiros, notadamente os ingleses; ao contrário. Como anotou Kenneth Maxwell, ainda existiam incipientes processos de industrialização no período anterior à descoberta das minas mas, depois desta, desapareceram totalmente³⁵⁸. A questão é que a natureza do modelo político português, hegemonizado por uma nobreza que detinha mais de 50% das terras e que monopolizava o acesso aos cargos privilegiados da burocracia, implicava um sistema absolutista muito cioso da defesa das tradições da aristocracia e adversário de modelos econômicos que propiciassem a ascensão ou fortalecimento de novos grupos sociais. O ouro serviu-lhes para abdicar de vez de qualquer processo de produção de riqueza que pudesse escapar à sua área de influência e interesse.

A hostilidade desses grupos dominantes tradicionais à burguesia, muitas vezes confundida com questões religiosas, visível por exemplo na marginalização permanente dos ditos “cristãos-novos”- as famílias de judeus convertidos-, era entendida como peça-chave de uma estratégia de manutenção e reprodução do poder. Poder que permitia, entre outras coisas, uma grande concentração de renda em setores da nobreza, o significativo desembaraço com que estes circulavam pelos espaços da burocracia metropolitana e colonial e uma enorme liberdade diante da estrutura fiscal, em proveito privado. A descoberta do ouro, portanto, longe de propiciar processos que permitiriam o amadurecimento de novos grupos sociais na metrópole, apenas reafirmou antigas doutrinas econômicas e políticas, permitindo que os grupos tradicionais ampliassem a sua predação do sistema, sem preocupar-se em inserir Portugal na vaga modernizadora industrializante, que exigiria transformações sociais e políticas significativas.

As colônias, especialmente o Brasil, portanto, passaram a ser, para esses grupos, o sustentáculo de sua opulência consumidora. O ouro e, depois, os diamantes, alimentaram o seu conservadorismo econômico e político. Esse conservadorismo era acalentado pelos poderes religiosos com muito cuidado, já que eram dele beneficiários diretos. De fato, a hierarquia eclesiástica usufruía das benesses de um Estado perdulário e exercia sobre todos os espaços da existência social uma ascendência notável, no sentido de sacralizar a ordem existente. Em pleno século XVIII, assim, do ponto de vista ideológico, o Estado ainda se entendia balizado em função dos temas da contra-reforma que estiveram na origem do fortalecimento dos Estados ibéricos no século XVI. Como concluiu Francisco Falcon, “...os países ibéricos entraram no século XVIII em boa parte cristalizados em suas instituições, com seus costumes e idéias francamente destoantes e defasados em relação aos seus vizinhos”³⁵⁹.

Tivemos, portanto, consolidado, a partir dos tratados de comércio de Portugal com a Inglaterra na idade do ouro, a constituição de um tripé, que tinha num de seus vértices o Brasil, especialmente as minas de ouro e diamantes; noutra Portugal, o administrador desses recursos; e noutra a Inglaterra, que nutria os grupos dominantes portugueses de todo o tipo de produtos manufaturados, transformando o Brasil, indiretamente, numa de suas principais

³⁵⁸ MAXWELL, Kenneth: *Pombal, Paradox of the Enlightenment*. Cambridge, Cambridge, 1995. p.43.

³⁵⁹ FALCON, Francisco J. C.: *A época Pombalina*. São Paulo, Ática, 1982. p.158.

fontes de recursos. De fato, como anotou Boxer, na Inglaterra, “as moedas de ouro portuguesas e brasileiras tinham uma circulação ainda maior nalguns condados do que os soberanos ingleses. Eram dinheiro corrente legal por toda a parte, os seus valores registrados nos almanaques de bolso anuais locais e, em 1713, um indivíduo de Exeter observou: “Quase não temos outro dinheiro corrente entre nós, a não ser o ouro português”³⁶⁰. Em 1703 a consolidação dessa estrutura será fundamental para a Inglaterra, institucionalizando essa indireta posse da região mineradora do Brasil, e essencial para Portugal, já que este pode continuar usufruindo do poder protetor de Londres em uma era de conflitos.

É claro que a descoberta das minas criou a expectativa, nos setores da nobreza portuguesa, de um significativo desenvolvimento de seus padrões de enriquecimento e poder. De fato, a quantidade de riquezas disponíveis permitiu que o crescimento dos interesses em torno das estruturas burocráticas que controlavam o fluxo de metais e pedras preciosas propiciasse a ampliação da base de favorecimentos pessoais no interior da nobreza. Esse processo ocasionou um maior gasto com a burocracia e outros privilégios, e permitiu, assim, um extraordinário enriquecimento da nobreza que controlava o Estado. A questão é que essa expectativa não poderia ser satisfeita a longo prazo, tendo em vista o modelo econômico existente, isto é, a sociedade portuguesa continuava sendo incapaz, pela sua quase absoluta ausência de industrialização, de gerar riquezas ou propiciar a interrupção do fluxo de riquezas para países estrangeiros.

Além do mais, a partir de meados do século XVIII, a extração mineradora começou a dar sinais de esgotamento em sua capacidade de propiciar a reprodução e ampliação do poder aristocrático. Isto ocorrerá, primeiro, em função dos naturais limites da extração; segundo, em função da crescente complexidade da própria sociedade mineradora, ela também necessitando de recursos cada vez maiores para sua reprodução, o que levará o Estado a propor diversas alterações tributárias, que evitassem ao mesmo tempo o sufocamento da região ou a falência da Corte; e terceiro, em função dos desmedidos objetivos de enriquecimento da nobreza metropolitana, ampliados exponencialmente desde o final do XVII. De qualquer forma, como apontou Jorge Couto, em períodos anteriores a 1750 o rendimento médio anual da Coroa chegara a alcançar 125 arrobas de ouro; no período 1752-1762 cairá para 108 arrobas e entre 1762 e 1777 descerá para a marca das 82 arrobas³⁶¹.

O déficit nas transações externas assumirá perspectivas potencialmente inaceitáveis, embora ainda não totalmente claras em meados do século, mas, certamente, não mais administráveis apenas pela produção aurífera ou diamantina, incapaz de suportar por si só uma nobreza ainda mais desenvolvida que controlava um império ainda mais populoso. O final do regime de D. João V pode ser caracterizado pela “inércia, ineficiência e aumento da corrupção no aparelho burocrático”, como definiu Falcon, que, por sua vez, “abriu caminho aos descontentamentos e às pretensões daquelas camadas ou grupos da burguesia mais diretamente prejudicados, ou mais dispostos a contestar o crescimento relativo da aristocracia”³⁶².

³⁶⁰ BOXER, Charles: *O Império Colonial Português (1415-1825)*. op.cit., p.167.

³⁶¹ COUTO, Jorge: “O Brasil Pombalino” in MEDINA, João (Dir.): *História de Portugal. Vol. V: Os Descobrimentos, II Os Impérios*. Amadora, Eciclub, 1993. p.122.

³⁶² FALCON, Francisco J. C.: op.cit.p.372

Essa situação, a partir de meados do século XVIII, tornará patente uma crise que lançará certos grupos dominantes portugueses diante da necessidade de controlar os gastos crescentes dos setores estatais e, conseqüentemente, de redefinir as expectativas econômicas da aristocracia, isto é, redesenhar o próprio pacto político existente. Essa redefinição teria que passar não apenas pela racionalização da máquina burocrática, só possível pelo seu isolamento diante do poder interventor da nobreza, mas também por uma nova caracterização, de natureza ideológica, do pacto de poder, isto é, por uma alteração no discurso existente sobre o relacionamento entre a Fé e o Estado, o qual sacralizava a ascendência da aristocracia sobre a administração. É essa crise, de grande profundidade política, portanto, que terá de ser resolvida para a salvação das contas do Estado e do próprio Estado. A solução desse impasse voltava-se de forma necessária contra as estruturas consolidadas a partir de Methuen e, de forma também especial, contra a instituição responsável pelo pensar ideológico da política portuguesa tanto metropolitana quanto colonial desde meados do século XVI, ou seja, a Companhia de Jesus.

V. 2- D. José I e a reafirmação da autoridade real

Ao ascender ao trono em 1750, D. José I trouxe, junto consigo, diversos segmentos da nobreza e da burocracia interessados em reformar não apenas o Estado mas a própria sociedade portuguesa. O processo de reformas por ele iniciado irá convulsionar Portugal e suas colônias até a sua morte, em 1777. No entanto, em que pese a sua firme decisão real, certamente o conjunto dessas ações reformistas foi elaborado no gabinete de seu ministro de estado da guerra e negócios estrangeiros, Sebastião José de Carvalho e Melo, o qual o Rei fez, sucessivamente, Conde de Oeiras, em 1759, e Marquês do Pombal, em 1769³⁶³.

Em linhas gerais as ações deflagradas pelo Marquês de Pombal pretendiam, atendendo ao espírito do assim chamado *século das luzes*, reproduzir os modelos econômicos e políticos desenvolvidos na Inglaterra e França, e solucionar, através deles, os problemas estruturais de Portugal. Sebastião de Carvalho e Melo fora diplomata em várias cortes da Europa e tornara-se admirador e protetor de diversos pensadores iluministas. Essa proximidade sem dúvida favoreceu o seu entusiasmo pela razão e pela ciência. É claro que, no poder, semelhantes princípios ilustrados irão, de forma nem sempre harmoniosa, conviver com a arbitrariedade e o terror. Mas tal associação não era, de resto, incomum no fenômeno político usualmente denominado *despotismo esclarecido*, já que em seu centro estava solidamente instalada a defesa de uma autoridade real absoluta, mesmo que, supostamente, iluminada pela razão.

Do ponto de vista político, Pombal pretendeu, portanto, introduzir a racionalidade própria da era dos déspotas esclarecidos, ou de uma política *ilustrada*, na sociedade portuguesa. Defendia que este era o único caminho para o controle racional dos eventos políticos e, por extensão, econômicos. Tratava-se basicamente de fortalecer o poder real a fim de torná-lo de fato o executor de uma política capaz tanto de capitalizar os setores produtivos, e propiciar o desenvolvimento manufatureiro, quanto de eliminar a fragmentação e o loteamento do

³⁶³ Muito embora Sebastião José de Carvalho e Melo só tenha sido feito Marquês de Pombal em 1769, anos depois dos eventos que aqui analisamos, a tradição historiográfica denomina-o assim, mesmo ao tratar de fatos anteriores a esse ano. As expressões “reformas pombalinas”, “ações pombalinas” etc. são consagradas e dizem respeito às políticas adotadas por Sebastião José desde o momento em que assumiu o ministério. É nesse sentido que nos referiremos a Sebastião José como “Marques do Pombal”.

aparelho do Estado pela antiga aristocracia. Pombal pretendia, é claro, que as ações do poder fossem norteadas não pelas inspirações ou razões pretensamente divinas ou paixões e vaidades dos monarcas, mas pela razão humana, capaz de tudo ordenar e entender, inclusive a organização dos Estados e das sociedades. Razão que deveria ser interpretada de forma ideal pelo soberano. Contra o poder da razão, qualquer força seria desprovida de legitimidade. Eram assim esses “interesses nacionais”, racionalmente entendidos, que deveriam nortear toda ação política.

Como explicaria, muito antes de sua ascensão ao poder, em 1741, “se se combinam as poucas liberdades de que gozamos com as muitas que nos pertencem, e os exorbitantes direitos que se nos extorquem com os que justamente devíamos pagar segundo as convenções, se alcança logo demonstrativamente que, suposto que entre nós se entende comumente que a desigualdade dos tratados que temos com a Inglaterra, e especialmente no da introdução dos panos, estipulado a 27 de dezembro de 1703, foi aquele que fez o estrago que vimos na marinha e no comércio de Portugal, contudo não é esta somente a causa de tanta ruína, porque a nossa marinha e o nosso comércio ainda podiam florescer dentro dos limites dos tratados, se nada mais houvesse. O que mais vivamente nos ofende são os abusos e as infrações que paleada e clandestinamente se foram introduzindo apesar das convenções. Essas infrações e esses abusos é que puseram a foice à raiz de todos os nosso interesses, inibindo a nossa navegação por modo absoluto. Em necessária consequência pereceu a marinha, e o nosso comércio ativo e passivo ficou monopolizado em favor dos ingleses. Estes são os nossos grandes males. De sorte que não padecemos na realidade a observância dos tratados, como se entendia. Contrariamente, padecemos porque eles se nos não observam”³⁶⁴. Isto é, o problema não estava nos acordos comerciais realizados, todos eles necessários a seu tempo, mas nas atitudes portuguesas diante de si, diante dos outros e diante de tais acordos. A solução passaria certamente pelo reforçamento dos processos de tomada de decisões políticas, capazes de instaurar uma atitude positiva de desenvolvimento econômico em Portugal.

Do ponto de vista econômico, em consequência, afirmou Pombal que era necessário reagir aos avanços produtivos das grandes nações européias e, de uma forma específica, ao processo de industrialização acelerado da Inglaterra, particularmente daninhos a Portugal em função da dificuldade deste em substituir importações. Entendeu, por exemplo, em função de considerações sobre o funcionamento da lógica da produção das riquezas, que se Portugal fosse incapaz de criar condições de um desenvolvimento manufatureiro naufragaria, diante da Inglaterra ou de seus vizinhos. Consequentemente, caso Portugal não preservasse a sua balança de comércio em uma situação favorável, não teria condições de capitalizar-se e propiciar mecanismos para sua autonomia diante dos outros países. Isto passaria pela inibição de todos os “abusos”, ou subtrações ao poder exclusivo da Coroa, isto é, à toda realidade vivenciada no último século no campo das transações comerciais metrópole-colônia. Pombal não rompeu com a Inglaterra, já que o país não tinha condições de sobreviver sem essa aliança externa e sem os capitais que ela colocava em circulação na economia portuguesa, mas é claro que passou a ver com desconfiança toda a tradição de alinhamento econômico e de subordinação até então existente.

³⁶⁴ “Carta de Ofício a Marco Antônio de Azevedo Coutinho em 2 de janeiro de 1741” in CARVALHO E MELO, Sebastião José de: *Escritos econômicos de Londres (1741-1742)*. Lisboa, Biblioteca Nacional, 1986.

D. José I e Pombal, portanto, procurarão agir, como anotou Falcon, no sentido da “reorganização e reforço do aparelho do Estado”, isto é, pela “pronta recuperação dos réditos coloniais, pela desobstrução dos canais burocráticos que tolhiam a circulação comercial e a arrecadação fiscal”, com o objetivo de capitalizar a sociedade. Para isso seria necessária a “eliminação sistemática de todas as formas de contestação à autoridade estatal”, ou seja, uma ação firme contra três setores básicos: a burguesia mercantil comprometida com o sistema, a aristocracia nobiliária que usufruía da estrutura do Estado e a aristocracia eclesiástica que se beneficiava do modelo político existente³⁶⁵. Tratava-se assim de um embate contra tudo aquilo que, nos últimos séculos, dera a Portugal a sua identidade nacional, e, é claro, assim pensavam os reformistas, a sua estagnação econômica.

A preocupação com o equilíbrio fiscal, com a ordem no sistema colonial e com o fomento da produção manufatureira, levará Pombal a diversos atos dinamizadores tanto na esfera tributária quanto na produtiva. “Objetivando a recuperação econômica...”, segundo Frago, “temos... a política de diversificação da produção colonial (incentivo às culturas de arroz, linho, cochonilha, anil, entre outras) abolição dos contratos do sal e da pesca da baleia, etc.”³⁶⁶. Reformou o sistema de impostos na região mineradora de Minas Gerais e também no distrito diamantino, com o objetivo de estabelecer um maior controle sobre essas regiões. Reduziu os impostos que incidiam sobre os produtos que saíam do país de maneira a estimular exportações. Procurou disciplinar e controlar, do ponto de vista produtivo e fiscal, a região vinícola do rio Douro, setor estratégico da economia, mas mais ou menos distanciada de um controle fiscal mais intenso, através da criação de uma Companhia de Comércio, monopolizadora dos negócios na região. Contra essa Companhia, aliás, levantaram-se diversos grupos locais insatisfeitos, cujos participantes mais eminentes foram presos e processados, sendo treze deles devidamente executados por ordem do Rei, pelo crime de lesa-majestade³⁶⁷. Pombal também adotou medidas no sentido de fomentar a produção manufatureira metropolitana, através de diversas concessões a grupos privados. Procurou igualmente estimular a diversificação agrícola, também com o objetivo de diminuir as importações. Na colônia, Pombal criou, como veremos, Companhias de Comércio para racionalizar diferentes processos produtivos e comerciais, outrora desordenados.

Pode-se dizer, assim, que Pombal procurou neutralizar os antigos interesses burocráticos, e mercantis a estes associados, através do estímulo ao desenvolvimento de uma burguesia mercantil e manufatureira mais empreendedora. Nesse sentido pode-se compreender a sua firme posição no objetivo de suspender disposições contrárias aos “cristãos-novos” e estabelecer uma legislação coibidora do anti-semitismo, partindo do princípio, como fez constar em lei, que “havendo a Igreja na sua primitiva fundação, no seu sucessivo progresso e na propagação dos fiéis, que nela se uniram recebido no seu regaço, como mãe universal, gentios, e judeus convertidos, sem distinção alguma, que fizesse diferentes uns dos outros por uma separação contrária à unidade do cristianismo, que é indivídua por sua natureza; sendo o sangue dos Hebreus o mesmo idêntico sangue dos Apóstolos, dos Diáconos, dos Prebíteros, e

³⁶⁵ idem, ibidem. p.374

³⁶⁶ FRAGOSO, João: *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro*. Op.cit., p.73.

³⁶⁷ MAXWELL, Kenneth: op.cit., p.71.

dos Bispos por eles ordenados, que nenhum cristão violentasse os judeus a receberem o batismo; que lhes não impedissem as suas festas, e solenidades; que lhes não violassem os seus cemitérios; e que se lhes não impusessem tributos diferentes, e maiores daqueles que pagassem os cristãos das respectivas províncias”³⁶⁸. Além do caráter anti-inquisitorial e humanístico de semelhante lei, acreditava-se que os cristãos-novos dispunham de recursos passíveis de serem aplicados na economia portuguesa.

É quase desnecessário anotar que semelhantes ações geraram descontentamentos na antiga nobreza tradicional, cujo enriquecimento e poder estavam relacionados quer à instrumentalização da suposta desorganização e falta de controle sobre a economia e as relações comerciais existentes quer à defesa do “caráter cristão”, entre outros aspectos, anti-semita, do sistema. É claro que Pombal, de forma especialmente violenta, investirá contra essa nobreza; pois a sua força política colocava sérios entraves ao alcance dos objetivos reformadores. A justificativa para uma ação definitiva advirá da estranha tentativa de assassinato do rei D. José I, perpetrado por um grupo de nobres. Em setembro de 1758, quando o Rei voltava da casa de sua amante, a esposa do marquez de Távora, sua carruagem foi alvejada. Gravemente ferido, o monarca foi internado e a rainha assumiu a regência. Teve início uma investigação e, durante o mês de dezembro, vários membros da alta nobreza foram presos; entre eles duques, marqueses e condes, muitos parentes da amante do Rei, integrantes da família Távora. O número total de prisioneiros, no entanto, chegou a mais de mil, a maioria esmagadora dos quais jamais foi julgada. Violentamente interrogados, os principais líderes confessaram a premeditação do regicídio³⁶⁹.

Em 12 de janeiro de 1759, com o rei já em processo de recuperação, o duque de Aveiro e diversos membros da família Távora foram condenados a execuções infames. O duque de Aveiro foi esquartejado vivo, seus membros esmagados, expostos numa roda, queimados e suas cinzas lançadas ao mar; outros foram condenados a morrer na roda, estrangulados, seus corpos quebrados com malhos. O assim chamado “processo dos Távora” assinalou tanto o divórcio definitivo entre a alta nobreza e o Rei, quanto o caráter plenamente ruptor do pacto político adotado pela ditadura pombalina. A partir de então, tendo suas principais lideranças mortas ou desmoralizadas, a oposição dos grupos tradicionais às reformas pombalinas viu-se significativamente reduzida. No aspecto que nos interessa, é necessário anotar que no quarto dia de interrogatório, já depois de confessado o crime, e estando os investigadores procurando encontrar os mandantes do atentado, o duque de Aveiro confessou que a idéia do regicídio lhe viera dos jesuítas³⁷⁰.

³⁶⁸ “Lei que acaba com a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos de 25 de maio de 1773” in SANTOS, Maria Helena C. dos (org.): *Pombal Revisitado, vol. I*. Lisboa, Estampa, 1984. P.330. No caso, cita uma *bula* papal de 1389.

³⁶⁹ MAXWELL, Kenneth: op.cit., p.79.

³⁷⁰ AZEVEDO, João Lúcio: *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa, 1969. p.218.

V. 3- Desenvolvimento das atividades anti-jesuíticas em Portugal

V. 3.1- O papel da Igreja em Portugal

A igreja católica exerceu, historicamente, em Portugal, um papel central no processo de organização e legitimação do Estado. As raízes dessa associação estavam nas próprias origens de Portugal, isto é, na “reconquista”, na luta travada, durante os séculos XII-XIII, contra os muçulmanos que ocupavam a península ibérica. Mais tarde, a partir do século XV, o papado concederá ao Rei de Portugal, enquanto grão-mestre da Ordem de Cristo, uma série de privilégios eclesiásticos. Esses privilégios estabelecerão os princípios do padroado real, ou seja, do poder do Estado sobre a estrutura da Igreja. Através de diversas disposições papais, será autorizado ao Rei o pleno exercício de sua autoridade em tais questões, desde o ato de nomeação de Bispos até o gerenciamento das receitas eclesiásticas. Caracterizar-se-á, assim, uma associação estrutural entre os poderes temporal e espiritual. Em princípios do século XVI, com a instauração da Santa Inquisição em Portugal, essas dimensões temporais e espirituais do poder estatal confundir-se-ão ainda mais, principalmente em função do aumento do raio de poder punitivo real. A expansão marítima e comercial, e o papel nela desempenhado pelas missões católicas, por fim, consolidarão um pacto político de enorme importância para os interesses da monarquia portuguesa, propiciando a consolidação de uma rede de interesses mútuos e relações pessoais entre Igreja e Estado³⁷¹.

Essa relação, é claro, tornou a influência da Igreja significativa no sistema, já que seu poder passou a estar diretamente ligado ao poder do próprio monarca. Tal realidade será traduzida numa crescente ampliação do poder político e econômico eclesiástico, ou, mais propriamente, na consolidação de uma aristocracia eclesiástica. Segundo Falcon, no limiar do século XVIII, o domínio exercido pela Igreja “sobre terras e cidades, quer como propriedades eclesiásticas, quer como senhorios” equivalia a 1/3 do território português. Além disso, o clero gozava de todo tipo de isenções fiscais e vantagens, além de ser disciplinado por um direito próprio, o canônico³⁷²; essa realidade estimulou o seu crescimento quantitativo. Maxwell afirmou que, em 1750, para uma população de 3.000.000 de pessoas, Portugal possuía cerca de 200.000 clérigos³⁷³. Dentro do Estado, portanto, a manutenção de semelhante estrutura implicava no dispêndio de valores consideráveis. Assim, é claro que as reformas pombalinas voltavam-se também contra essa aristocracia religiosa, co-participante do loteamento da estrutura estatal e colonial.

Do ponto de vista religioso, é óbvio que não se tratava, na perspectiva regalista de Pombal, de eliminar o catolicismo, mas sim de submetê-lo a uma política estatal rígida. É certo que, do ponto de vista filosófico, o iluminismo pretendia redefinir a percepção do divino, romper com o império da teologia sobre as ciências. No entanto, no caso de um país católico como Portugal, onde toda a identidade do poder estava fundada na associação com a Igreja, a ação de isolamento político da aristocracia eclesiástica passava mais pela laicização do ensino e pelo aprimoramento da formação humanística dos quadros do poder. Os temores papais de

³⁷¹ BOXER, Charles R.: *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981.

³⁷² MAXWELL, Kenneth: op.cit., p.181.

³⁷³ Idem, ibidem p.17

que Pombal pretendia adotar algum tipo de política protestante não eram fundados em elementos reais. Tratava-se, na verdade, apenas da tentativa de impor uma política capaz de eliminar privilégios fiscais e políticos, diminuir o custo da máquina eclesiástica ou sua influência sobre as finanças portuguesas e reafirmar a ascendência do direito laico.

V. 3.2- Ações anti-jesuíticas

De uma forma específica, no entanto, voltavam-se essas reformas da relação entre Estado e Igreja contra a Companhia de Jesus. Como observamos, essa insistência anti-jesuítica que caracterizará a era pombalina não era gratuita. Não apenas a Companhia detinha enorme poder na estrutura colonial mas também estava situada no próprio coração do relacionamento entre Igreja e Estado. De fato, desde finais do século XVI, muito embora continuassem existindo as tradicionais reservas entre o clero secular e outras ordens, com relação à Companhia, os inicianos assumiram o papel de pensadores excelentes desse relacionamento entre Fé e Império.

Basta que recordemos da veemência barrôca do Padre Antônio Vieira, em 1640, para termos um exemplo dessa intimidade jesuítica com o poder do Estado, e a liberdade como a Companhia pensava essa associação. No seu célebre sermão, *Pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda*, Vieira toma a liberdade teológica de repreender Deus e conclamá-lo à luta contra os Holandeses: “Deus meu, de esperar que haveis de sair deste sermão arrependido... Que dirá o Tapuia bárbaro sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé?... Considerai, Deus meu- e perdoai-me se falo inconsideradamente- considerai a quem tirais as terras do Brasil a quem as dais. Tirais estas terras aos portugueses a quem no princípio as destes; e bastava dizer a quem as destes, para perigar o crédito de vosso nome... Tirais estas terras àqueles mesmos portugueses, a quem escolhestes entre todas as nações do mundo para conquistadores da vossa fé, e a quem destes por armas como insígnia e divisa singular vossas próprias chagas. E será bem, supremo senhor e governador do Universo, que às sagradas Quinas de Portugal, e às armas e chagas de Cristo, sucedam as heréticas listas de Holanda, rebeldes a seu rei e a Deus? Será bem que estas se vejam tremular ao vento vitoriosas, e aquelas abatidas, arrastadas e ignomiosamente rendidas?... E que fareis... ou que será feito de vosso glorioso nome em casos de tanta afronta?”³⁷⁴. Essa simulada arrogância diante do Criador traduzia a existência de uma autoridade religiosa indiscutível e absoluta, totalmente a serviço de uma defesa intransigente da sacralização da autoridade estatal em toda sua plenitude. Sendo os jesuítas os principais controladores do sistema educacional, eram também os principais veiculadores de semelhantes proposições, que engrandeciam os poderes temporais e a própria Companhia, como interlocutora privilegiada no diálogo entre Deus e os homens.

Essa situação na verdade era geral na Europa. Em meados do século XVII os jesuítas eram confesores das principais casas reais católicas do continente. Esse poder amplo cercara a Companhia de uma aura de admiração e ódio. No século XVIII, o jesuíta renegado José Basílio da Gama, retrospectivamente, assim descreveu tal poder jesuítico, desenhando-o como essencialmente corruptor e violento:

³⁷⁴ VIEIRA, P. Antonio: “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda” in *Sermões*. Lisboa, Lello, 1985. vol. 14, pp.308-309.

“Estava dando leis ao mundo inteiro,
A Companhia. Os cetros, e as Coroas,
E as Tiaras e as púrpuras em torno
Semeadas no chão. Tinha de um lado
Dádivas corruptoras; do outro lado
Sobre os brancos altares suspendidos
Agudos ferros, que gotejavam sangue”³⁷⁵.

Esse poder político era também um poder cultural amplo, que certamente influenciava toda produção intelectual, mantendo-a atada a certos padrões ortodoxos e sobrevalorizando o papel da instituição jesuítica. Na época de Pombal, a Igreja, de uma forma geral, podia ser entendida como um obstáculo ao espírito das luzes, principalmente em Portugal, quer no campo econômico, quer no filosófico. No entanto, muitos clérigos do século estavam próximos da razão iluminista e a cultivavam. Os jesuítas, no entanto, de uma forma específica, eram a própria representação do caráter de um mundo supostamente irracional contra o qual a razão do século XVIII se voltava. Eram de fato hostis à lógica das luzes e todas as suas consequências, entendendo-a como ruptora da situação de subordinação que deveria presidir o relacionamento dos homens diante da natureza e de Deus.

Podemos dizer que os jesuítas sintetizavam tanto o absolutismo católico da era da contra-reforma quanto, em sua feição estético-política, o próprio espírito barrôco. Como zeladores da cultura eram entendidos assim, no século XVIII, como claramente obscurantistas e retrógrados. No caso de Portugal mesmo responsáveis pelo seu atraso diante de outros países europeus. Como escreveu Sebastião José de Carvalho e Melo, na, à ele atribuída, *Dedução Cronológica*, “a extraordinária metamorfose da mais próspera felicidade para a maior desolação, que a entrada dos jesuítas fez em Portugal, e todos os seus domínios, não tem semelhante, que não seja o dos estragos da invasão, com que os mouros oprimiram e assolaram Espanha”³⁷⁶. E mais adiante, sobre os mesmos jesuítas, afirma que sua ação controladora de fato confundia-se com o terror e o crime: “havendo feito, desde os anos antecedentes, afogar no mar, assassinar na terra dois mil eclesiásticos, seculares e regulares, dos maiores letrados e dos varões mais pios, e apostólicos e afugentar do Reino as outras muitas pessoas de instrução, e de zelo, que foram fugindo daquela peste, para buscarem nos países estranhos o asilo, que lhes não era possível acharem entre os naturais, fácil é de ver que cada um daqueles eclesiásticos e varões doutos, e pios, que como peste acabaram os ditos regulares, foi uma preciosa pedra, que tiraram do seu caminho, para passarem, depois de haverem extinto os doutores, a extinguir da mesma sorte os livros pelo referido *Index Romano-Jesuítico*, sem acharem contra este atentado oposição alguma”³⁷⁷.

Muitos na Europa, e não apenas Pombal em Portugal, entendiam, assim, que, quebrando-se o poder jesuítico, quebrar-se-ia a própria espinha dorsal da ascendência tradicional da Igreja católica sobre a sociedade. Isto ocorreria na medida em que o projeto jesuítico era o grande projeto de poder da Igreja desde o século XVI, e o que mais precisamente identificava o

³⁷⁵ GAMA, José Basílio da: *O Uruguay*. Lisboa, Tipografia Régia, MDCCLXIX. p.90.

³⁷⁶ CARVALHO E MELO, Sebastião José de (Marquês do Pombal) (atribuído a): *Dedução cronológica e analítica... vol.I* Lisboa, Oficina de Miguel Menescal da Costa, MDCCLXVII p. i

³⁷⁷. Idem, *ibidem*, p.147.

regime então existente. Ainda mais do que isto, julgava-se que, a partir desse ato, todo o espírito barroco, todo o império da teologia e da escolástica e, por extensão, da irracionalidade e da intolerância inquisitoriais, seriam varridos da existência política. Muito embora as escolas jesuíticas fossem excelentes, existia na sua ortodoxia um obstáculo intransponível ao desenvolvimento do estudo laico do mundo.

Os jesuítas eram, portanto, um símbolo que reunia, na visão iluminista, todas os aspectos negativos de uma dada ordem econômica, política e filosófica existente. Considerando que a sobrevivência dos Estados passava por transformações na sociedade estabelecida, e que eram os jesuítas os mais evidentes defensores do sistema, será sobre estes que cairão, de forma preferencial e emblemática, todas as fúrias políticas. Em grande medida para que fossem poupados os grupos eclesiais, ou outros a eles associados, que viveram e viviam às custas do modelo que então entrava em colapso. Na verdade o desenvolvimento do capitalismo e do pensamento ilustrado na Europa implicava em tendências modernizadoras mas não propunha uma ruptura total com a ordem anterior, evidentemente. Tais transformações davam-se dentro de um quadro absolutista que exigia a preservação das estruturas existentes para a sua legitimação. Eram os jesuítas, portanto, a representação de um mundo a ser superado. O seu relativo isolamento, diante da própria Igreja e de outros segmentos do sistema, facilitará essa tarefa. O seu prolongado poder também permitirá a instrumentalização de ressentimentos centenários. Pombal será o primeiro, na Europa, a erguer-se contra essa hegemonia.

V. 3.3- Pombal, Malagrida e a ruptura com os jesuítas

No dia de todos os Santos, 1 de novembro de 1755, um violento terremoto sacudiu Lisboa. A cidade foi quase que totalmente destruída e estima-se hoje que os mortos tenham chegado a cerca de 15.000³⁷⁸. Na era das luzes, esse evento natural propiciou tema para um sem-número de divagações sobre os limites e potencialidades da razão humana, sobre Deus e o lugar do homem no Universo. Não foram poucos os que viram no acontecimento uma reação divina diante das políticas anti-clericais e anti-jesuíticas que emanavam aos poucos do gabinete de Pombal, sob a firma do Rei. Cauteloso de início, diante do evento, o primeiro ato do Rei D. José I foi pedir a Deus por Portugal, apelando, por via das dúvidas, à intermediação de Santo Francisco de Borja, que era um santo jesuíta. Pombal, no entanto, recusou-se a reconhecer no cataclisma qualquer advertência divina. Caracterizou o evento como natural e eliminou rapidamente um movimento palaciano que pretendia afastá-lo do poder. Convencido pelo seu ministro, o Rei reafirmou a sua confiança em sua política e concedeu-lhe plenos poderes para reconstruir a cidade³⁷⁹.

O jesuíta e místico Gabriel Malagrida, ex-missionário na América portuguesa, onde atuou junto aos índios em vários aldeamentos, tendo fundado, inclusive, alguns deles, assumirá então um papel central na oposição ao governo. Malagrida era uma personalidade importante na Corte e a própria imagem do fascínio que os religiosos jesuítas exerciam junto às famílias nobres. No período entre 1749 e 1751 circulara junto à família real, tendo acompanhado o Rei D. João V em seu leito de morte e ministrado a sua extrema-unção. De volta à América entre

³⁷⁸ MAXWELL, Kenneth: op.cit., p.21

³⁷⁹ AZEVEDO, João Lúcio: *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa, 1969. p.176

1751 e 1754, foi nomeado, graças à intervenção da Rainha, membro do Conselho Ultramarino. Estava novamente em Lisboa, em 1755, onde presenciou o terremoto.

Logo em seguida aos acontecimentos, publicará o seu *Juízo da verdadeira causa do Terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755*, no qual estabeleceu claramente a relação entre a cólera de Deus e o desastre de Lisboa: “Sabe pois, ó Lisboa”, escreveu, “que os únicos destruidores de tantas casas e palácios, os assoladores de tantos templos e conventos, homicidas de tantos seus habitantes, os incendios devoradores de tantos tesouros, os que as trazem ainda tão inquieta, e fora da sua natural firmeza, não são cometas, não são estrelas, não são vapores ou exalações, não são fenômenos, não são contingências ou causas naturais, mas são unicamente os nossos intoleráveis pecados. ... não faltaram também à infeliz Jerusalem os arrancos de terremotos estrondosíssimos, confederados com outros males, não menos formidáveis, porém tudo foi efeito, unicamente de seus grandes pecados”

Malagrida investiu, principalmente, contra as interpretações científicas do fenômeno, feitas por Sebastião Carvalho: “nem digam os que politicamente afirmam, que procedem de causas naturais... porque é certo se me não fosse censurado dizer o que sinto destes políticos, chamar-lhes ateus, porque esta verdade conheceram ainda os mesmos gentios... nas quais ensinam que não tem outra causa os terremotos mais que a indignação divina, e por esta razão lhe chama *Vim Divinam*. Não sei como se possa atrever um sujeito católico a atribuir unicamente a causas e contingências naturais a presente calamidade deste tão trágico terremoto? Não sabem estes católicos que este mundo não é uma casa sem dono? Não sabem que há providência em Deus?”

Da mesma maneira, reafirmou que, em função de tais argumentações naturalistas, esse era o momento de se valorizar a opinião da Igreja: “o que se colhe deste discurso é que, quando semelhantes vozes não se opusessem tão manifestamente às Escrituras, sempre seriam temerárias, mal soantes e escandalosas, porque diretamente opostas ao sentir da Igreja, que é, sem dúvida, a que se deve ouvir e seguir, como mestra indubitável... e pode unicamente acertar na inteligência dos seus fins”. Por fim, afirmou que tudo aquilo fora profetizado, e que seria difícil, no atual estado de coisas, Portugal furtar-se a novas catástrofes: “Nem faltaram também nesta ocasião as profecias, com que a benignidade de Deus nos avisou antecipadamente deste castigo, para que o acatassemos, à semelhança dos ninivistas, com o arrependimento. Cinco vezes sei eu por notícia certa, a revelou a uma sua serva, que obrigada do mesmo Senhor, o comunicou ao seu padre espiritual, para que, calando o seu nome, o participasse... Ora, nesta relação não consta claramente que o mesmo Senhor lhe revelou estava notavelmente indignado contra os pecados de todo o Reino e principalmente, ó Lisboa, contra os teus? E que fez o Reino? E que fizeste tu, para atalhar o castigo tão claramente ameaçado? ... Deus revelou que estava gravemente irado pelos pecados de todo Reino e muito mais de Lisboa, e conseqüentemente, que havia de fulminar um grande castigo... Mas como não de humilhar-se e buscar a Deus com a penitência, se dão ouvido a estas perniciosas doutrinas, de que todos os extermínios que experimentamos são efeitos de causas naturais e não castigos de Deus pelas nossas culpas!”³⁸⁰

³⁸⁰ “Juízo da verdadeira causa do Terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755” in Muri, Pe. Paulo: *História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus*. Lisboa, Mattos Moreira, 1875. pp.IX-XII.

Irado com o panfleto, que depois seria queimado em praça pública, Pombal agiu e conseguiu, através do Núncio, o desterro de Malagrida. Exilado em Setúbal, no entanto, Malagrida continuou vaticinando catástrofes e pregando contra Pombal. Apesar de semelhantes reações, o Marquês continuou sua escalada anti-jesuítica. Em março de 1757 atuou, como veremos, contra as missões jesuíticas na América portuguesa, quando foram publicadas no Grão-Pará e Maranhão suas decisões, de 1755, retirando dos missionários o poder temporal sobre os índios. Em 20 de setembro do mesmo ano, o Rei recusou-se a conversar sobre esse e outros assuntos com seu confessor, o jesuíta José Moreira, e ordenou a expulsão de todos os inicianos do Palácio. Como seria explicado mais tarde, “tomou El-Rei nosso senhor a necessária resolução de mandar sair do paço os confessores, para também desarmar os ditos religiosos da força que lhes davam os confissionários de suas majestades e da real família, para atropelarem os ministros e os cidadãos com medo, que lhes fazia o grande poder e o aparatoso valimento que ostentavam aos olhos do mundo, e os perniciosos efeitos de se não executarem por muitos anos alguma ordem régia, de que aos mesmos religioso se pudesse seguir o menor desprazer”.³⁸¹

O atentado contra o Rei, portanto, acabou por inserir-se nessa escalada anti-jesuítica. Entendeu-se que o mesmo fora fruto de uma aliança entre as lideranças da nobreza ressentida e a alta cúpula jesuítica. Como fora apurado, os jesuítas “de comum acordo nas conferências, que com o mesmo réu [o duque de Aveiro] se tiveram em Santo Antão, em São Roque e na sua própria casa, que o único meio, que havia para se efetuar a mudança do governo do Reino, que fazia o comum, ambicioso e detestável objeto dos mesmos confederados, era o de se maquinar a morte de El-Rei nosso senhor. Continuando todos a tratar em comum sobre este sacrílego e infame projeto, prometendo os mesmos religiosos indenidade ao dito réu na execução daquele infame parricídio, com a reflexão de que tudo se havia de compor, logo que acabasse a preciosíssima e gloriosíssima vida de Sua Majestade, opinando os mesmos religiosos que não pecaria nem levemente, quem fosse parricida do mesmo senhor...”³⁸². As confissões, ainda mais, davam conta que a conspiração reunira o Padre Malagrida e os jesuítas João de Matos e João Alexandre, que estimularam decisivamente, portanto, o regicídio, absolvendo desde já os executores do atentado.

A informação de que a idéia do regicídio partira dos inicianos e fora legitimada por eles foi recebida com satisfação nos meios pombalinos e explicaria, entre outras coisas, as visões que Malagrida continuaria a ter em Setúbal, sobre próximas catástrofes em Portugal. Assim, no dia seguinte à execução dos Távoras, 14 de janeiro de 1759, foram presos oito jesuítas, entre eles Gabriel Malagrida. Levado ao próprio Pombal, foi inquirido pelo ministro sobre se “estava sabedor do que se tramara contra os dias de nosso augusto soberano?”. Malagrida confirmou as informações, demonstrando a mesma intimidade com Deus que manifestara Antônio Vieira, século antes: “Com efeito, uma voz interior me tinha dito que o Rei correria

³⁸¹ “Intrução dirigida a Francisco de Almada de Mendonça, 10 de novembro de 1758” in SORIANO, Simão José da Luz: *História do Reinado de El-Rei D. José e da Administração do Marquês do Pombal Tomo II*. Lisboa, Universal, 1867. p.369.

³⁸² “Sentença condenatória do Duque de Aveiro, Marquezes de Távora e outros mais indivíduos, proferida em 12 de janeiro de 1759 in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit., p.227.

perigo em época desconhecida para mim. Entendi ser meu dever prevenir Sua Majestade”³⁸³. Tal versão foi confirmada diante da Inquisição: “recorrera a Deus Senhor Nosso, pedindo pela pessoa do Rei e bem do seu estado; e então se lhe dissera ao coração, que buscasse modos de avisar Sua Majestade de um perigo eminente, que estava para suceder, que, vendo-se a isso em consciência obrigado, fizera todas as diligências para o precaver, o que não pudera conseguir, razão porque entrara a fazer penitências e orações públicas e privadas, os quais foram ouvidas no tribunal divino, e por elas moderara Deus Nosso Senhor o castigo ao mesmo Rei, como se lhe havia a ele, declarante, revelado”³⁸⁴.

O processo de Malagrida, como réu de lesa-majestade. cúmplice da tentativa de regicídio e autor principal do atentado, foi o fio condutor da ação de Pombal para afastar a Companhia do poder. Em 3 de setembro de 1759 os jesuítas serão expulsos de Portugal e de seus domínios, como analisaremos com mais detalhe adiante, tendo em vista, precisamente, “o horroroso insulto perpretado na noite de 3 de setembro do ano próximo precedente, com abominação nunca imaginada entre os portugueses”³⁸⁵. Decidido a executar Malagrida, Pombal esbarrou na firme oposição da Santa Sé. O Papa Clemente XIII recusou-se a relaxá-lo para o poder secular. Sem encontrar outra saída, em 15 de junho de 1760 o Rei determinou a expulsão do Núncio de Portugal e em 2 de julho, em contrapartida, todos os enviados portugueses foram expulsos de Roma³⁸⁶. Rompido com a Santa Sé, Pombal viu-se livre para agir, colocando toda a Igreja sob o poder pessoal do Rei. Nomeando seu irmão Paulo de Carvalho Cardeal Inquisidor Geral, Malagrida foi levado ao Santo Ofício, tendo sido julgado sumariamente e condenado à morte, sendo garroteado e queimado em um auto-de-fé em 21 de setembro de 1761³⁸⁷.

Ao longo desses eventos o governo português financiará a elaboração de uma vasta bibliografia anti-jesuítica. Aparentemente, Pombal escreveu pessoalmente a *Dedução Cronológica e Analítica*³⁸⁸, na qual atribui os desastres da história portuguesa à ação

³⁸³ in Muri, Pe. Paulo: *História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus*. Lisboa, Mattos Moreira, 1875. pp.IX-XII.

³⁸⁴ “Sentença condenatória do Padre Jesuíta Gabriel Malagrida, proferida em 20 de setembro de 1761, pela Relação de Lisboa, depois da Inquisição” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit. p.468.

³⁸⁵ “Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios 3 de setembro de 1759” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1960. p.59.

³⁸⁶ A insistência do Papa na defesa dos jesuítas alongou esse rompimento até 1770, quando o novo papa Clemente XIV deu sinais de sua disposição de suprimir a Ordem. Só então as relações entre os dois Estados foram restabelecidas.

³⁸⁷ Mais tarde, Pombal, utilizando a autoridade conquistada, aproveitou a oportunidade para redefinir o papel da Inquisição; primeiro, em 1768, com a transferência de seu poder de polícia para a Intendência Geral de Polícia e depois em 1769, com o estabelecimento de sua dependencia, enquanto tribunal, para com o governo. A criação da Real Mesa Censória (1768-1769), tornou-a por fim, como caracterizou Falcon “um instrumento secular, estatal, de defesa da ordem e da ideologia dominante contra os desafios e perigos das novas idéias, heresias de um novo tipo, suscetíveis também de pôr em perigo o trono lusitano”. As condenações da Real Mesa estenderam-se, de fato, do Pe. Antonio Vieira à Rousseau, Voltaire e Helvetius. FALCON, Francisco J. C.: op.cit., pp.442-443.

³⁸⁸ CARVALHO E MELO, Sebastião José de (Marques do Pombal) (atribuído à): *Dedução cronológica e analítica... vol.I* Lisboa, Oficina de Miguel Menescal da Costa, MDCCLXVII.

jesuítica, e a *Relação Abreviada*³⁸⁹, uma avaliação sobre os combates entre portugueses e jesuítas na região das cabeceiras do Paraná e Uruguai. Outras obras importantes foram o *Pontos Principais*, a *Instrução Real* e o *Erros Impuros e Sediciosos*. Tais textos foram publicados às expensas do governo lusitano e alguns, como a *Relação Abreviada* alcançaram tiragens da ordem de 20.000 exemplares. Em Portugal a sua importância referencial só foi suplantada pela *Monita Secreta*, na qual entenderam os anti-jesuítas terem sido afinal comprovadas as deformações morais e hipocrisias da Companhia de Jesus.

Rompendo assim com a Companhia, D. José I e Pombal acreditavam estar eliminando o principal entrave político interno a um controle maior da economia por parte do Estado, o que permitiria a formulação de políticas mais racionais de fomento manufatureiro e de substituição de inportações. O efeito em cascata do fim dessa articulação política tradicional desqualificaria antigos e tradicionais grupos de poder. Além do mais, o extermínio dos jesuítas propiciaria o estabelecimento de um controle do Estado sobre o sistema educacional, o que permitiria a construção de atitudes sociais futuras mais adequadas à visão que Pombal tinha das Luzes do século XVIII.

V. 3.4- Movimentos de renovação educacional na sociedade portuguesa

A renovação do sistema educacional em Portugal, era assim, portanto, um dos principais objetivos pombalinos, já que propiciaria uma refundação das mentalidades e o estabelecimento de um novo olhar sobre a Nação. Ao longo do século XVIII, em Portugal, essa obra reformadora já fora, em grande medida, iniciada pelo trabalho realizado pelos Oratorianos. A “Congregação do Oratório de S. Felipe de Neri”, era uma sociedade de padres seculares, introduzida no país no século XVII. Na Europa, muitas vezes, os Oratorianos aderiram às proposições jansenistas-regalistas, como em França. Em Portugal, no entanto, em que pese alguns casos isolados, mantiveram-se à margem desse debate. A partir de 1729 começaram a atuar decisivamente na transformação dos métodos de ensino³⁹⁰. Introduziram o ensino das ciências naturais, através de experimentações científicas, e do Português. Os filhos de Pombal estudaram em seu colégio.

O trabalho inaugurado pelos Oratorianos teve prosseguimento na obra de diversos teóricos educacionais, como Jacob Sarmiento, Luis Verney e Ribeiro Sanches, que, inspirados no pensamento iluminista, defenderam as alterações necessárias na currículo jesuítico, predominante no sistema educacional. Luís Antônio Verney foi particularmente influente, através de seu *O verdadeiro Método de Estudar*, no qual, entre outras coisas, bateu-se pelo ensino de gramática em língua pátria, e não mais em latim, e criticou o pensamento aristotélico, a escolástica e o ensino de teologia tal como era então realizado. Criticou particularmente o peso do tomismo na formação do pensamento religioso português.

Tal crítica, como já pudemos observar, atingia diretamente o espírito das ações jesuíticas. “Concluo”, escreveu, “que estas grandes vantagens e utilidades que se tiram da escolástica, eu as não vejo em parte alguma. Vejo, sim, que sempre reinou a verdadeira teologia, que esta deu

³⁸⁹ “Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, no. 15. 1842.

³⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 209.

argumentos para refutar as heresias e deu aos concílios a definição para os erros opostos...a doutrina de S. Tomás,... e a sua grande piedade deram lustre às suas obras... depois disso os homens continuaram, e justamente, a louvá-lo e venerá-lo; mas, considerando-o como um doutor escolástico, não creem que são obrigados a seguir sua doutrina, nem o seu método. Nem algum pontífice disse até aqui que não se podia compor melhor suma que a dita; nem o poderia dizer, porque me parece que isto não é matéria de fé. Onde, deixa a Igreja a cada um a liberdade de fazer o que lhe parecer”³⁹¹. Tal pensamento permitia resituar o debate da ortodoxia, abrindo novas perspectivas para a interpretação dos eventos do mundo no campo da religião. Não necessariamente, por exemplo, a “língua geral” deveria ser a única resposta possível às ansiedades da catequese. Segundo Verney, era “necessário abater o poder e a influência dos jesuítas, os quais, pelo controle da educação e pelo poder junto aos príncipes, constituem um dos males mais difíceis de resolver”; para combater esse mal seria necessário “muitos anos, muita leitura e uma educação bastante boa para erradicá-lo”³⁹².

Em 28 de junho de 1759, no calor dos acontecimentos que marchariam para a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e de suas possessões, seria emitido o *Alvará Régio em que se extinguem todas as Escolas reguladas pelo método dos Jesuítas e se estabelece novo regime*, bem como as novas regras do ensino de humanidades. A reforma dos ditos “estudos menores”, previa um novo quadro de professores, um imposto para subsidiar o sistema e a adoção de novos livros, proibindo-se os anteriores, utilizados pelos jesuítas. Em 1772 seria inaugurada a nova Universidade de Coimbra, reformada física e curricularmente após a expulsão. As alterações introduzidas adequavam-na tanto ao regalismo quanto ao século das luzes; no curso de Direito, por exemplo, instituiu-se o estudo de documentação jurídica portuguesa, no curso de medicina, instalaram-se as aulas de anatomia, até então proibidas. Foram construídos novos prédios dotados de laboratórios, observatório, imprensa universitária e um jardim botânico³⁹³. Em linhas gerais, o teor da reforma universitária pombalina foi a da consolidação do poder real sobre a instituição, e o fim do peso outrora dado à escolástica ou a teologia na formação profissional, no sentido da secularização dos cursos.

O controle da educação foi entendido pela Coroa como fundamental para a consolidação de uma política de fortalecimento do Estado. A criação de Escolas especializadas, como o “Real Colégio dos Nobres”, ou a “Aula de Comércio”, tinha como objetivo preciso o de formar quadros dirigentes afinados com as perspectivas administrativas, políticas ou econômicas contemporâneas. Pretendia-se, portanto, facilitar, através de uma formação laica, a superação do quadro de subordinação das elites portuguesas à Igreja e às formas tradicionais de gestão dos negócios estatais.

O problema, no entanto, é que o desaparecimento súbito dos quadros docentes jesuíticos não significou a ascensão de quadros novos capazes de substituí-los, em toda a sua plenitude. Como anotou João Lúcio Azevedo, em 1761 havia professores régios “somente em Lisboa, Coimbra, Porto e Évora, e no Brasil em Pernambuco”. Em 1777 “o Colégio dos Nobres, com

³⁹¹ VERNEY, Luís Antonio: *Verdadeiro Método de Estudar*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1952. Pp. 236 e 260.

³⁹² Apud idem, ibidem, p.355.

³⁹³ MAXWELL, Kenneth: op.cit. p.103

um rendimento de 40.000 cruzados e os professores pagos pelo subsídio literário, não tinha meios para sustentar ao menos cinquenta alunos”³⁹⁴. Essa crise de docentes leigos, característico de uma sociedade onde tradicionalmente a Igreja desempenhava um papel proeminente na educação, demonstrou os limites da solução anti-jesuítica para os problemas da educação lusitana.

Tal conjunto de reformas educacionais, além do mais, continuou mantendo a América portuguesa alheia a maiores investimentos em tal área. O educador Ribeiro Sanches, defendeu, por exemplo, em 1760, que na colônia “só deveria haver escolas de ler e escrever e livros de conta e razão, sendo proibido latim, grego e filosofia”³⁹⁵. Pode-se depreender que a expulsão dos jesuítas representou, por algum tempo, sério problema no campo da formação dos colonos, muito embora estes, como vimos, também se posicionassem contra as ações jesuíticas. No que diz respeito aos índios foi terminantemente proibido o uso da “língua geral”, ou de sua própria linguagem, e imposto o ensino do português, proposição há muito desejada pelos poderes coloniais e pelos colonos. Mas não parece, é claro, que, diante da carência de mestres qualquer estrutura educacional estatal tenha sido organizada de forma duradoura entre os nativos.

V. 3.5- O Tratado de Madri e os jesuítas

No que diz respeito à América portuguesa, o reinado de D. José I teve início sob a égide do tratado de Madri. Quase seis meses antes da morte de D. João V, Portugal e Espanha assinaram o referido entendimento, em 13 de janeiro de 1750. No aspecto que nos interessa aqui, esse tratado supostamente punha fim a séculos de litígios existentes entre as duas coroas na América do Sul. De forma mais precisa, estabelecia o controle de Portugal sobre a bacia do rio Amazonas e o pleno domínio espanhol nas duas margens do Rio da Prata. A antiga colônia portuguesa de Sacramento, na margem oriental do Prata, passava ao domínio espanhol, e, em troca, o território das sete reduções jesuíticas situadas na margem esquerda do rio Uruguai eram entregues a Portugal.

A oposição a tal acordo nunca deixou de ser forte. Em Portugal, por exemplo, nem todos concordavam com a cessão da colônia do Sacramento, marco histórico do poderio lusitano sobre o Prata, e que fora mantida a um custo considerável desde o século XVII. Em Espanha, e nos meios jesuíticos, principalmente, a maneira como o Rei espanhol tratou as reduções jesuíticas foi considerada, apesar da anuência dos superiores inicianos a ela, desrespeitosa e aviltante. Uma das questões era que, do ponto de vista histórico, a Companhia de Jesus considerava que prestara à Espanha inestimáveis serviços na defesa da região diante do expansionismo lusitano. A própria precariedade da colônia de Sacramento era devida não apenas aos exércitos da Espanha mas também aos exércitos indígenas das reduções. De fato, em 1683, Manuel Lobo, comandante da malfadada expedição portuguesa que fundou a referida colônia, escreveu que, durante o ataque espanhol à cidadela portuguesa (no qual proeminente parcela dos efetivos castelhanos era constituída de índios guaranis das reduções do Paraná e do Uruguai), "os padres da Companhia... deram repetidas ordens aos índios para que

³⁹⁴ AZEVEDO, João Lúcio: op.cit., p.406

³⁹⁵ FALCON, Francisco J. C.: op.cit. p.348

nenhum de nós ficasse vivo, dizendo nelas em altas vozes *aiuca caraiba*, que em língua dos índios quer dizer ‘matai os brancos’”³⁹⁶. Além do mais, as missões eram florescentes do ponto de vista econômico, dispoendo de plantações e rebanhos que produziam excedentes exportáveis. A região nunca fora portuguesa e desde 1607 era ocupada por jesuítas espanhóis, como vimos anteriormente.

A atitude dos padres jesuítas atuantes na região das missões, diante das decisões do tratado, foi espantosa e fez tremer as bases do prestígio que a Companhia ainda gozava nas cortes tanto de Espanha quanto de Portugal. Para o recente governo de D. José I e do Marquês do Pombal, foram indicativos, no mínimo, da ausência de controle que vigorava nas colônias na América, espanholas ou portuguesas e principalmente nas áreas jesuíticas. De fato, inconformados em perderem para mais de século de trabalho missionário, além de um patrimônio considerável, os jesuítas da província do Paraguai, desconhecendo a autoridade real, recusaram-se a abandonar a região. Entre 1752 e 1753 diversas gestões foram feitas no sentido de que os jesuítas levassem os índios, em torno de dezenas de milhares, para oeste e aceitassem a indenização oferecida. As comissões enviadas para demarcar as novas fronteiras sofreram diversos impedimentos e todos os esforços de negociação foram inúteis. As ações militares conjuntas portuguesas e espanholas tiveram início em 1754 e culminaram em 1756, com a derrota dos índios guaranis na batalha de Caiboaté³⁹⁷. A região, no entanto, não foi considerada totalmente pacificada.

A resistência jesuítica às decisões reais foram ilustrativas da natureza de sua autoridade dentro da colônia. Embora se tratassem de missionários espanhóis, e, portanto, diante das forças portuguesas e do tratado de Madri, estrangeiros em solo lusitano, a instituição à qual pertenciam era a mesma que operava na América portuguesa. Como a Companhia, em todos os lugares onde atuava, atendia aos mesmos princípios ordenadores internos e de relação com a autoridade, o que aconteceu em Espanha, ou seja, uma rebelião contra o monarca, podia portanto acontecer em Portugal. Sobre o assunto assim foi expresso na *Dedução Cronológica*: “sendo pois de verdade notória... três certezas: primeiro, que não há jesuítas portugueses e espanhóis, porque uns e outros são na realidade os mesmos jesuítas, que não conhecem outro soberano que não seja o seu Geral, outra Nação, que não seja a sua Sociedade, porque pela profissão, que a ela os une, ficam logo desnaturados da pátria, dos pais e dos parentes. Segundo, que não reconhecem outra obediência, que não seja a que lhes impõem as ordens, que recebem do seu dito Geral e dos prelados a eles subordinados. Terceiro, que nenhum dos ditos regulares, e menos alguns deles, podem separar-se do comum da sua sociedade, para fazerem alguma ação pessoal ou local, que não seja dirigida pelo espírito, e pelas ordens do referido comum concentrado no dito Geral”³⁹⁸. Assim sendo, era evidente que o problema jesuítico não era um problema local, mas um problema global.

É claro que não podemos dizer que não existissem diferenças entre jesuítas portugueses e espanhóis, como Dauril Alden recentemente comprovou, por exemplo, ao analisar a

³⁹⁶ AHU, Caixa do Rio de Janeiro, (inventariada), 1495. "Carta de Manuel Lobo, 3 de janeiro de 1683"

³⁹⁷ COUTO, Jorge: “Os conflitos com as reduções jesuíticas da província do Paraguai: a guerra guaranística” in MEDINA, João (Dir.): op.cit.. p.182.

³⁹⁸ CARVALHO E MELO, Sebastião José de (Marquês do Pombal (atribuído a): *Dedução Cronológica e Analítica... vol.I*. op.cit. p.191.

participação jesuítica na restauração de 1640³⁹⁹. Mas de qualquer forma, o sentido das afirmações de Pombal iam no sentido de entender que qualquer ação individual de jesuítas, mesmo ações de defesa nacional, como na restauração, por exemplo, não eram tomadas sem o consentimento do Geral. Cumprindo, assim, maquinações e interesses maiores. O levante das missões do Paraguai e Uruguai, não seria ato isolado de uns poucos sacerdotes, mas fruto de uma decisão maior, emanada de Roma. Pombal não acreditava, portanto, que se tratasse de uma ausência de controle do Geral sobre seus jesuítas, mas de parte de um plano político de desestruturação dos impérios coloniais e de consolidação de uma autoridade jesuítica mundial. A possível realidade dessa situação abria graves questões para o exercício do poder real nas colônias. Como observou Pombal, “achando-se a Corte de Lisboa apartada, pelas simulações dos mesmos padres, de toda a informação daqueles vastos projetos de conquista, que eles por tantos anos paliaram com o sagrado véu do zelo da propagação do Evangelho e da dilatação da fé católica, lhes não foi difícil obterem dela diferentes privilégios e conseguirem muitas mais tolerâncias, com que (...)acumulando abusos a abusos, vieram a fazer-se absolutos senhores do governo espiritual e temporal dos índios...”⁴⁰⁰ Ou seja, perdera-se de fato o controle estatal do espaço colonial.

Muitos, na época, diante da guerra jesuítica, e de todas as lendas que correram sobre o assunto, consideraram ser evidente que a Companhia visualizava a si própria como uma instituição cuja jurisdição extrapolava a autoridade real. O fato de desempenhar um papel pacificador, consolidador da estrutura colonial, não queria dizer, no entanto, que se entendesse como um mero braço da Coroa. Ora, se a Companhia possuía uma identidade própria, projetos próprios- de natureza obscura, aliás, aos olhos metropolitanos-, autonomia financeira, e uma concepção sobre o seu papel e natureza que desafiava a universal submissão que deveria ser observada pelos súditos ao monarca, qual o seu lugar na era do reforçamento do poder real?

A guerra guaraníca foi, assim, o sinal mais claro de que os poderes na Europa, no caso ibéricos, tocados pelo despotismo esclarecido- fenômeno nesse momento mais claro em Portugal que em Espanha-, estavam dispostos a alterar a relação que até então mantinham nas suas colônias com os diversos agentes nelas atuantes, no sentido de enquadrá-los no regalismo. Para Portugal esse conflito foi particularmente grave. Diz-se que custou, aos cofres reais, a espantosa quantia de 26 milhões de cruzados⁴⁰¹. Para a Companhia de Jesus foi desastroso, pois os superiores da Ordem demonstraram sua total incapacidade em fazer valer as regras de obediência entre seus subordinados.

Na região sul, o responsável pelas comissões demarcadoras dos limites estabelecidos pelo tratado foi o capitão-geral do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrada, na Amazônia, Pombal nomeou seu próprio irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então capitão-geral do Estado do Grão Pará e Maranhão. Entre 1754 e 1755, Mendonça Furtado embrenhou-se pelos distantes confins do Amazonas, e, além de enfrentar os índios e o clima, alegou ter

³⁹⁹ ALDEN, Dauril: op.cit., p.103.

⁴⁰⁰ “Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, no. 15. 1842. p.276.

⁴⁰¹ CARNAXIDE, Visconde de: *O Brasil na administração Pombalina*. São Paulo, C.E.N., 1942. p.115

sua missão obstaculada de diversas formas pelos jesuítas. Alcançando os extremos limites portugueses na região, esperou em vão pela comissão demarcadora espanhola, que só chegaria em 1759, quando Furtado já abandonara o local. Processou no entanto demarcações por conta própria, mapeamentos diversos e ordenou a construção de fortalezas. De qualquer forma, no caso do Amazonas, não havia pontos de disputa entre Portugal, Espanha e jesuítas tão nevrálgicos como no Paraná e Uruguai. A questão mais grave ali era interna, entre a Coroa portuguesa e os seus jesuítas, também adversários do tratado de Madri.

As ações contrárias da Companhia de Jesus à execução do estabelecido em Madri, eram em grande medida devidas ao fato de que o tratado eliminava a existência de áreas sem administração colonial direta, como aquelas estabelecidas pelos inacianos portugueses e espanhóis nas zonas remotas e centrais da América do Sul, na Amazônia e nas cabeceiras dos rios Paraná e Uruguai. A ação jesuítica nessas áreas objetivava, além das metas específicas da Companhia, isto é, controlar mão-de-obra, desenvolver atividades produtivas rentáveis, etc., uma série de realizações importantes para as respectivas Coroas. Tratava-se das estratégicas ações de ocupar regiões desertas ou litigiosas, cristianizar os índios ou criar espaços estancos que mantivessem a administração lusitana e castelhana sem contatos diretos uma com a outra. A denúncia desse acordo, no quadro do regalismo, significava a decisão das Coroas em adquirir, na sua totalidade, o controle das colônias, resolvendo os litígios, demarcando fronteiras e podendo assim, entre outras coisas, controlar melhor a entrada e saída de produtos ou a estrutura de arrecadação de impostos⁴⁰². De qualquer forma, essa sucessão de incidentes consolidou o problema jesuítico como um problema estrutural do sistema, dizendo respeito a todas as esferas de ação estatal e a todos os espaços sociais da metrópole e da colônia. O clima de beligerância, assim instalado, marchava de forma inevitável para a ruptura de uma interação secular. É nosso objetivo entender como essa ruptura se deu na América portuguesa.

⁴⁰² Esse tratado específico, no entanto, tendo em vista as suas falhas e as novas resistências pombalinas, principalmente em torno da entrega da colônia de Sacramento, seria anulado, em 1761. Abriu-se, assim, caminho para uma nova guerra entre Portugal e Espanha cujos efeitos, negativos para as pretensões lusitanas no sul, seriam consolidados no tratado de Santo Ildefonso, em 1777. Mas, independente desses desdobramentos posteriores, o tratado significaria, para Portugal e Espanha, a adoção de uma política de controle maior da estrutura colonial, que, no caso, passaria não só pelo fim das ações jesuíticas nas fronteiras mas, também, pela eliminação de sua preponderância na formulação de políticas inter-culturais.

CAPÍTULO VI- AÇÕES POMBALINAS NA COLÔNIA CONTRA OS JESUÍTAS

VI. 1- Os colonos e os jesuítas no século XVIII

A natureza das relações econômicas estabelecidas entre Portugal e suas colônias na América, até meados do século XVIII, ou seja, o relaxamento dos elos metropolitanos, a incidência do contrabando, a presença tolerada de comerciantes estrangeiros, etc., imprimiu à sociedade colonial um aspecto característico. “Esse quadro”, escreveu João Fragoso, “criou condições para a implementação, no Brasil, de uma produção mercantil de alimentos, de uma camada de mercadores residentes e, ainda, a possibilidade de retenção de excedente colonial e, conseqüentemente...” da “realização de acumulações internas”⁴⁰³. O fato é que, “as grandes fazendas brasileiras se alimentavam de produções do próprio espaço colonial... desse modo” incrementou-se “o desenvolvimento do mercado interno”⁴⁰⁴.

Em meados do século XVIII, amadurecera, portanto, na colônia, em função dessa realidade de preços monopolizados e de relaxamento do poder metropolitano, um mercado interno. Muito embora restrito, como é “característico de economias não capitalistas”⁴⁰⁵, foi capaz de engendrar uma realidade de acumulação, propícia à reprodução de segmentos sociais produtivos voltados para tal mercado. Assim, como desenvolve Fragoso, “a existência de um mercado interno e de segmentos produtivos para ele voltados” introduziu “um novo elemento na lógica de funcionamento da formação colonial- referimo-nos à possibilidade de reproduções endógenas”⁴⁰⁶. Não nos parece equivocado dizer, portanto, que o desenvolvimento de tais setores sociais correspondeu à emergência de novas ansiedades e expectativas nos grupos dominantes coloniais, que por sua vez articularam atitudes e pensamentos originais sobre a realidade da colônia, objetivando a preservação e reprodução das relações sociais existentes.

Tratam-se das “tomadas de consciência”, às quais se referiu Carlos Guilherme Mota⁴⁰⁷. Estas estavam certamente relacionadas a novas perspectivas de entender esse espaço colonial, que se descobria dotado de um movimento próprio que buscava a sua manutenção e reprodução. Mota citou Tomás Antônio Gonzaga, o poeta mineiro envolvido na “Inconfidência”, ou na conspiração patrocinada pelos proprietários mineiros pela independência da região, em 1789:

“Acabou-se tirana,
A honra, o zelo deste luso povo?”

⁴⁰³ FRAGOSO, João Luiz Ribeiro: *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro*. op.cit., p.71.

⁴⁰⁴ FRAGOSO, João Luiz Ribeiro er FLORENTINO, Manolo: *Mercado e Forma de Acumulação: os comerciantes de Grosso Trato da Praça do Rio de Janeiro, 1790-1830*. Rio de Janeiro, IPEA, 1990. p.32.

⁴⁰⁵ FRAGOSO, João Luiz Ribeiro: *Homens de Grossa Aventura: Acumulação e Hierarquia na Praça Mercantil do Rio de Janeiro*. op.cit., p.149.

⁴⁰⁶ Idem, ibidem, p.131.

⁴⁰⁷ MOTA, Carlos Guilherme: *Atitudes de Inovação no Brasil, 1789-1801*. Lisboa, Horizonte, s.d. p.20.

Não é aquele mesmo,
Que estas ações obrou? É outro novo?”⁴⁰⁸

A consciência de que a colônia era uma sociedade autêntica, e não mais uma fronteira efêmera de Portugal, perturbava as consciências dos colonos no século XVIII, já que os forçava a tomar atitudes e a se impor ao agente colonizador. Já não se vivia mais em 1627, quando o Frei Vicente do Salvador escrevera: “e deste modo se hão os povoadores, os quais, por mais arraigados que na terra estejam e mais ricos que sejam, tudo pretendem levar a Portugal e, se as fazendas e bens que possuem souberam falar, também lhes houveram de ensinar a dizer como aos papagaios, aos quais a primeira coisa que ensinam é: *papagaio real para Portugal...* E isto não tem só os que de lá vieram, mas ainda os que cá nasceram, que uns e outros usam da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída”⁴⁰⁹.

Esse caráter efêmero e precário da existência colonial obviamente se desvanecia, no decorrer do desenvolvimento do mercado interno, da gestação de interesses econômicos diversos locais, do desenvolvimento populacional, da ampliação dos espaços urbanos, enfim, da transformação de “usufrutuários” em “senhores”, e já no mesmo século XVII. Luis dos Santos Vilhena, em princípios do século XIX, já afirmará, de fato, que “não é das menores desgraças o viver em colônias”, ou como interpretou Mota: “a moldura maior do viver, (vale dizer: pensar, agir), é exatamente o estar em situação colonial, que não é um simples estar no mundo”⁴¹⁰. Encontraremos no século XVIII, portanto, uma sociedade capaz de articular as primeiras manifestações de uma identidade própria, e de formular pioneiramente projetos próprios para o espaço colonial. É verdade que nem sempre abdicando de certas perspectivas arcaicas que continuavam deixando a terra “destruída”, mas, de qualquer forma, projetos próprios.

Como observamos várias vezes, a ação jesuítica era uma ação missionária. Justificava-se em nome de pactos, em outros tempos imprescindíveis, entre a força colonizadora e os nativos. Seguiu a velha máxima de que “a segurança dos sertões e das mesmas povoações do Maranhão e de toda a América consiste na amizade dos índios”⁴¹¹. As dificuldades iniciais portuguesas de financiar amplas ações protetoras do espaço colonial exigiam a adoção dessa política. Nos primórdios da colonização, as ansiedades dos colonos, inferiorizados, simultaneamente, diante da metrópole, do continente vasto que pretendiam colonizar, dos potenciais invasores estrangeiros e da multidão de índios que habitavam o litoral e o interior, eram menores diante da segurança da conquista a ser mantida. Foi aqui nessa situação, e em nome dela, que a Companhia estruturou o seu poder.

O fato da segurança da colônia acabar tendo se fundido com o controle jesuítico sobre a mão-de-obra gerou, como vimos, desconforto entre os colonos do Brasil. No entanto, a capacidade que tinham os mesmos de serem ouvidos pelos poderes metropolitanos era pequena, tanto diante dos objetivos estratégicos postos para a própria colônia quanto do peso

⁴⁰⁸ Apud Idem, *ibidem*. p.22.

⁴⁰⁹ VICENTE DO SALVADOR, Frei: *História do Brasil, 1500-1627*. São Paulo, EDUSP, 1982. pp.57-58.

⁴¹⁰ MOTA, Carlos Guilherme: *Atitudes de Inovação no Brasil, 1789-1801.*, op.cit. p.21.

⁴¹¹ "LIVRO grosso do Maranhão- I" in *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, 67, 1948. p.171

político a eles emprestado no conjunto das forças atuantes no Império colonial. Os diversos levantes anti-jesuíticos do século XVII eram irremediavelmente malfadados, e era estreito o espaço que colonos dispunham para agir contra a Companhia na Corte. No entanto, na medida em que a sociedade se consolida, no mesmo século XVII, a população aumenta e as demandas de enriquecimento também, a questão do controle da mão-de-obra passa a ser questão cada vez mais grave, e o sentimento dos colonos diante da Companhia de Jesus adquire uma agressividade cada vez maior. Agressividade que era, principalmente, reação a uma dada situação de entendimento do que vinha a ser a colônia, quem eram os seus protagonistas e qual o sentido que deveria ser dado à ação colonizadora. O que nos permite afirmar que o anti-jesuitismo é um dos primeiros elementos históricos determinantes da “tomada de consciência” do “viver em colônias”.

Se tomarmos o manifesto de Manoel Bequiman, de 18 de março de 1684, emitido quando da revolta do Maranhão, fica transparente o ódio, formalmente respeitoso, que os colonos nutriam aos inacianos. “Porque de tudo Vossas Paternidades são a causa com as muitas vexações que o povo padece, causado do temporal, pois nunca Vossas Paternidades com o espiritual quiseram se contentar, sem terem um e outro poder, antes procuraram governar tudo, e terem aos moradores sujeitos, como de administração, fazendo-se poderosos e temidos com o seu suór, perseguindo-os com demandas injustas, procurando sempre que o povo os temesse por suas riquezas e, poderosos, de que os amasse por simples e caritativos, sem guardarem nesta parte termo algum... E assim lhes pedem todos pelas Chagas de Jesus Cristo: se vão, e acabem já de partir; e que nem por si, nem por outrem, intentem vir mais a este Estado, para não nos perturbarem nossa quietação, nem causarem escrúpulos, pois nos termos presentes já nos consideramos livres, e com Vossas Paternidades, cativos e desamparados⁴¹²”.

A liberdade de que tratava Bequiman, aqui, era a liberdade de poder dispor livremente da colônia, de assumir a liderança do processo de construção do espaço colonial. Não necessariamente prescindindo do Rei, ao contrário, sob sua proteção. A execução de Bequiman, não por conta de sua crítica aos jesuítas, mas por sua subtração ao poder real, demonstrava, no entanto, a firme disposição do sistema em manter a aliança preferencial com os jesuítas. De fato, à revolta de Bequiman seguiu-se o *Regimento das Missões*, de 21 de dezembro de 1686, pelo qual, como vimos, foi entregue aos jesuítas não só o governo espiritual das aldeias, mas também o temporal e o político⁴¹³, e que tinha, explicitamente, o objetivo de “dar forma conveniente à redução do gentio do estado do Maranhão”, considerando que passara “de tal excesso a ousadia e ambição dos moradores dos ditos estados, que com injustos pretextos lançaram deles os padres da Companhia de Jesus, missionários do dito estado, pelo que e por outros respeitos os mandei castigar como a sua culpa merecia”⁴¹⁴.

⁴¹² “Protesto e Notificação dos Padres para saírem do Estado de Maranhão, 18 de março de 1684” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860. pp.193-195.

⁴¹³ AZEVEDO, João Lúcio de: *Os Jesuítas e o Grão-Pará: Suas Missões e Colonização*. Coimbra, Editora da Universidade, 1930. p.200.

⁴¹⁴ “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará, de dezembro de 1686” in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol.4. op.cit.,p.369.

A capacidade dos colonos em se fazerem ouvir nessa questão, no entanto, será gradualmente conquistada durante o século XVIII. Um dos principais adversários da Companhia foi, no Pará, o colono Paulo da Silva Nunes. A sua inserção no mundo colonial e o respeito que suscitou na Corte já eram indicativos de um peso distinto dos colonos nas considerações metropolitanas, decorrente de uma força política e econômica mais concreta, que se traduzia em uma argumentação mais consistente. Em 1722, em reunião na câmara de Belém “apresentou uma extensa representação a favor dos cativeiros e contra os missionários”⁴¹⁵. Apesar de preso, por ordem do Governador, conseguiu evadir-se para Portugal, onde apresentou-se como “Procurador” dos colonos do Pará.

Protegido por personalidades da administração ultramarina, principalmente o ex-governador do Pará, Bernardo Pereira Benedito, circulou nos gabinetes e nos meios políticos portugueses criticando a Companhia de Jesus, em termos muito mais concretos que os primitivos opositores dos jesuítas; mesmo porque a posição dos colonos era muito mais sólida na sociedade colonial que em outros tempos. Atacou, como sempre, a questão do controle jesuítico sobre a mão-de-obra. Segundo ele o Rei havia determinado “que os mesmos índios se dividissem em três partes: uma para o serviço da aldeia ou missão, outra para os moradores extraírem dos sertões as drogas de cacau, salsa, cravo, em cujos direitos consiste uma grande parte das rendas reais... e a outra parte para subsistir na mesma aldeia... porquanto os ditos missionários e seus prelados usam da dita administração temporal tão despoticamente, que se aproveitam dos índios das missões, não só da primeira parte, mas também da segunda e da terceira para as suas negociações particulares...”.

Além de tais denúncias, assegurando que a situação era prejudicial aos negócios fiscais do Estado, esforçava-se por fazer ver aos administradores coloniais quem na verdade deveria ser o aliado preferencial da Corte: “isso se verifica que sendo os moradores da capitania do Pará pouco mais de oitocentos, não chegam a tirar estes a cada ano dos sertões cinco mil arrobas das ditas drogas, e os missionários sendo somente quarenta e tantos, colhem mais de trinta mil arrobas...”. Acrescentando-se que os jesuítas não pagavam direitos, e os colonos sim. Consequentemente, era na potencialidade majoritária dos colonos que dever-se-ia buscar o norteamento das políticas ultramarinas. Da mesma forma, atacava a “língua geral”: “esquecendo-se do aumento espiritual dos índios das missões, de sorte que devendo ensinar-lhe a língua portuguesa a alguns a ler para perceberem com mais clareza a doutrina evangélica, e se fazerem mais tratáveis e melhores vassallos de Vossa Majestade, os conservam só com a língua, a que chamam geral, naquele Estado, que difere pouco da bruta linguagem, como que saem dos sertões. No que os imitam também os moradores, que não podem obrigá-los a aprender a língua portuguesa, sem especial ordem de Vossa Majestade, porque sem ela lhes fugiam para as missões, donde os missionários os conservam sem querer resitui-los a seus amos, cuja desordem não podem remedar os governadores, nem os mais ministros de Vossa Majestade, pela ampla jurisdição que tem os missionários, não só nos índios das missões, mas também nos moradores”. O que afirmava, em outras palavras, que os jesuítas mantinham não só os índios apartados do mundo de fala portuguesa, mas também os colonos, contribuindo para a sua desnaturalização étnica.

⁴¹⁵ AZEVEDO, João Lúcio de: *idem*, *ibidem*.

A sua solução, em princípio, era simples e histórica: “que os ditos prelados e missionários não usem mais da administração temporal dos índios das missões, e só fiquem com a jurisdição espiritual”. Mas em seus detalhes era muito complexa e prescrevia uma total mudança na políticas étnicas adotadas por Portugal diante dos índios e dos colonos, antecipando as medidas pombalinas: “enquanto Vossa Majestade não transferir toda jurisdição temporal que tem os ditos missionários e seus prelados nos governadores e capitães-gerais, de quem fiasse o aumento e conservação do dito estado, nunca nele haverá sossego, nem aumentos... deve Vossa Majestade, por serviço de Deus e seu, mandar que os ditos missionários...ensinem aos índios das missões a língua portuguesa, como também aos moradores, os que tem livres ou escravos, pelos bens temporais que resultarão dos índios, e as repúblicas daquele estado... que os governadores e os capitães-gerais ponham nas aldeias das missões cabos portugueses, brancos casados e bem procedidos, para que estejam nas mesmas aldeias, com seus filhos e mulheres e assistam aos índios nas suas doenças⁴¹⁶.”

Podemos observar, assim, que as futuras propostas pombalinas, que serão, como veremos, implementadas na colônia, começaram a ser defendidas muito antes que na Corte, pelos colonos, e com muita coerência e determinação. A questão básica era ocupar a colônia, não só física mas também culturalmente, o que equivalia a entregar o poder aos colonos. O Padre jesuíta Jacinto de Carvalho escreveu uma longa e quase profética resposta, tendo em vista os acontecimentos que terão lugar após 1760, às questões levantadas por Paulo da Silva Nunes, no qual reafirmou os pontos clássicos da Companhia, defendendo as missões: “por mais que os oficiais da câmara digam, me parece não poder haver melhor forma para a dita administração e conservação dos índios que esta, porque ainda assim tendo os índios os padres que procuram e zelam liberdade, se não pode evitar que muitos moradores os tenham como cativos, contra a atenção real de Vossa Alteza, e pondo-lhes capitães que lhes administrem como se aponta pelos oficiais da câmara, será faze-los escravos do dito capitão e seus parentes, e total destruição das aldeias e desastrada prostituição das índias a cuja lasciva tem sua propensão estes moradores, e além do que nunca as novidades trazem bons efeitos, e ordinariamente as determinações dos antigos se achem serem as mais convenientes”⁴¹⁷. De fato, o *Regimento das Missões* era já velho de quase quarenta anos, e as ações da Companhia na América portuguesa já caminhavam para os duzentos anos de duração. A defesa das tradições, precisamente na colônia, onde elas praticamente não existiam, pode parecer, talvez, um dos pioneiros sinais de hesitação da Companhia diante de seus nobres objetivos de preservação dos nativos. Defendia-se a manutenção do estabelecido e não sua transformação - ao contrário do que se fizera nos primórdios do processo colonizador-, assinalando uma certa incapacidade de gerar novos projetos para a ação colonial a partir dos elementos da realidade.

O Padre Jacinto de Carvalho fez ainda uma defesa simultânea da política econômica e étnica da Companhia, usando argumentos que depois serão utilizados por Pombal contra os mesmos inicianos. Do ponto de vista econômico será a mesma argumentação de que as

⁴¹⁶ “Representação dos Moradores do Maranhão, por Paulo da Silva Nunes, Lisboa, 12 de abril de 1729” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., pp.298-299.

⁴¹⁷ “Papel que o Padre Jacinto de Carvalho, Visistador Geral das Missões do Maranhão apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do Procurador Paulo da Silva Nunes, datado do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., p.310.

missões eram dispendiosas e os jesuítas precisavam financiá-las com recursos próprios: “para virem dos sertões e matos é necessário terem os missionários canoas em que os conduzir, é necessário pagar o trabalho dos remeiros que os vão buscar, é necessário ter farinhas para o seu sustento; é necessário ter machado e foices para fazerem suas roças, e porque assim os homens como mulheres não tem mais vestido que o do estado da inocência, *para que apareçam ao menos na Igreja, com alguma tal ou qual decência*, é necessário ter pano para dar aos homens, como que façam os seus calções, e as mulheres com que façam suas saias... e de onde há de vir tudo isto aos missionários se não tiverem indústria de ocuparem os seus vinte e cinco índios [repartidos] em serviço donde possa resultar alguma ganância, para se permutar por estas coisas referidas?”⁴¹⁸. O revelador dessa defesa, do ponto de vista étnico, como mais tarde observará Pombal, é que os jesuítas admitiam, portanto, o modo de ser indígena até o limite de exigirem-lhe vestidos “ao menos na Igreja”. Ou seja, que abdicavam da insistência de vê-los cotidianamente vestidos.

No mesmo tom de relativa defesa da identidade étnica nativa, continuava o Padre Jacinto de Carvalho, defendendo a “língua geral”: “Ensinar os índios, sem os índios entenderem o que se lhes ensina, que coisa é senão estarem ensinando papagaios a fazer?”. E de fato, existia aqui um elemento étnico intransponível: “a razão de já hoje não porem nenhum cuidado os missionários em ensinar a língua portuguesa aos índios é por alcançarem por experiência ser este seu trabalho inútil”. E acrescentava, traçando considerações sobre o próprio estado do Pará: “os moradores nascidos no Pará sabem primeiro falar a língua dos índios, do que a portuguesa, porque como não bebem, nem se criam com outro leite mais, que com o dos índios, com o leite bebem também a língua, nem falam outra, senão depois de andar alguns anos na escola e tratarem com os portugueses, que vão de Portugal, e com esta comunicação os portugueses nascidos no Pará aprendem a falar português e os que vão do reino aprendem a falar a língua dos índios”⁴¹⁹. Dessa maneira, afirma, não são os jesuítas que promovem a utilização das línguas nativas no Pará; no Pará é que se fala, principalmente, as línguas nativas. Existe uma realidade étnica, portanto, que deve ser respeitada e levada em consideração no decorrer tanto dos trabalhos catequéticos quanto das ações administrativas. Mas uma vez, aqui, encontraremos em lados distintos o realismo político jesuítico e a intolerância conquistadora dos colonos.

Paulo da Silva Nunes continuará suas ações contra a Companhia por anos. Em 1734 publicará um *Memorial*, que mais tarde será usado por Pombal como peça justificadora de suas ações, e em 1738 ainda escrevia contra os jesuítas, numa época em que o Rei de Portugal se curvava respeitosamente diante dos inacianos⁴²⁰. Segundo as suas insistentes acusações “os padres exerciam uma autoridade ilimitada e despótica. Mandavam soldados às fazendas dos moradores, arrebatar-lhes os índios, que haviam comprado com seu dinheiro; instigavam os crioulos, nascidos forros, a deixarem as casas dos brancos, onde haviam recebido criação; maltratavam de palavras e sujeitavam à violência os moradores que, ainda com ordem, iam às missões buscar gente de serviço. Aos neófitos, davam arma de fogo, com que faziam morte aos portugueses. Em certas aldeias, o missionário tinha cadeia, com grades de ferro, onde até

⁴¹⁸ Idem, *ibidem*, p.318 (grifo nosso).

⁴¹⁹ Idem, *ibidem*, p.323.

⁴²⁰ AZEVEDO, João Lúcio de: *Os Jesuítas e o Grão-Pará: Suas Missões e Colonização*. op.cit.

os brancos muitas vezes eram lançados em tronco e grilhões⁴²¹". Por fim, desprezando dois séculos de legislação anti-escravista, bem como todas as discussões jurídicas da época, afirmava que os índios "não eram verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé católica", denunciando assim a catequese entre os indígenas como falsa, e, sem subterfúgios, perguntava: "se os etíopes podem ser cativados porque não podem sê-lo os índios do Maranhão?"⁴²² De fato, para essa pergunta não existia resposta coerente possível, na lógica do século XVIII, que abdicava aos poucos da maior parte da fraseologia relativa a genealogias míticas e à necessidade de punições aos gentios e aos infiéis.

O fato é que a desenvoltura, firmeza e tranquilidade com que Paulo da Silva Nunes atuou na luta anti-jesuítica demonstrava a existência de uma alteração profunda na correlação de forças existentes dentro do Império colonial português e na própria colônia. Transformação em parte causada por agentes externos, pelo desenvolvimento lento e paulatino da crise de financiamento do Estado em Portugal, do iluminismo, pela emergência do capitalismo na Europa. Mas, sem dúvida, essa transformação foi determinada também pelo próprio desenvolvimento da sociedade colonial e pelo amadurecimento de sua consciência política.

Em meados do século XVIII, na América portuguesa, a colônia deixará de ser entendida, por colonos e administradores coloniais, como um espaço em processo de conquista, uma fronteira em expansão. O primitivo ato de submeter-se às condições da terra, para sobreviver, de reconhecer a identidade da área, para dela se aproveitar ao máximo, próprio do "usufrutuário", nos dizeres de Frei Vicente do Salvador, dará lugar às ações de controle, de domínio sobre o processo de colonização. Doravante a colônia será tratada geralmente como um espaço fechado, que deve ser consolidado social e institucionalmente, possessão portuguesa, para alguns, pátria, para outros. A exclusão dos jesuítas desse processo é portanto apenas um momento do desenvolvimento e crescimento da colônia. Indica, principalmente, a superação de uma fase rudimentar do processo de colonização e a entrada em outra, na qual as questões étnicas seriam apenas uma das diversas questões a serem equacionadas por uma Coroa deficitária e uma sociedade colonial em acelerado crescimento populacional e econômico.

Ao analisar a vida literária na colônia ao longo do século XVIII, Antônio Candido anotou a forte influência do pensamento ilustrado nas concepções e percepções literárias dos brasileiros⁴²³. Em alguns casos, como em Basílio da Gama e Silva Alvarenga, o anti-jesuitismo e o pombalismo estarão presentes de forma explícita. Mas de uma forma geral, na maioria dos literatos de então, a necessidade de superar formas arcaicas de pensamento e encontrar a identidade da terra na perspectiva do século XVIII, bem como o entusiasmo pela superação da situação então estabelecida, podem ser depreendidos como associados a elementos anti-jesuíticos. É também curioso que nessa literatura a figura do índio comece gradualmente a perder a sua realidade e passe a ser entendida como uma representação

⁴²¹ Idem, *ibidem*. p.203.

⁴²² Idem, *ibidem*.

⁴²³ CANDIDO, Antônio: *op.cit.*, capítulos I, II e III. É claro que encontraremos, no XVIII, personalidades como Santa Rita Durão, um "passadista", que em 1781 ainda celebrava as obras jesuítas em seu *O Caramuru*. Trata-se de expressão, como anotou Antônio Cândido, da "reação do tempo de D.Maria I", claramente anti-pombalno, mas, indubitavelmente, caso isolado (*idem, ibidem*, p.182).

simbólica e ideal da pátria, como se a ruptura com o passado comportasse igualmente a ruptura com o diálogo cotidiano e real com o nativo. Preparava-se assim um quadro de convergência de interesses coloniais e metropolitanos, que terá como principal ponto de equilíbrio o consenso em torno da necessidade de se virar uma página da história, no caso, finalmente, para os colonos - e também para a Coroa-, resolver o problema da Companhia de Jesus.

VI. 2- A liberdade dos índios

Como anotamos anteriormente, Pombal deu início a um conjunto de ações reformadoras da estrutura do sistema colonial. O seu objetivo era racionalizar o sistema, possibilitando o exercício de um controle maior, quando não total, das atividades econômicas e da estrutura fiscal. A Companhia de Jesus, de uma forma específica, neste caso, foi vista como um dos principais obstáculos a essa refundação político-econômica, tendo em vista a sua quase absoluta autonomia produtiva e tributária.

O sucesso da execução das necessárias medidas reformistas foi garantido pela presença de homens de absoluta confiança do Marquês de Pombal à frente dos dois Estados, do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, dotados de poderes, para muitos, considerados extra-legais e pelo entusiasmo e apoio dos colonos. Essas ações, em sua envergadura, como vimos, não admitiam a conciliação com a Companhia de Jesus, considerando tanto o poder que esta exercia sobre a colônia quanto a exclusividade de seu projeto político. Elas objetivavam, em sua essência, a eliminação dos inacianos.

De início, podemos dizer que Pombal agiu no sentido de neutralizar a Companhia, na colônia, através de quatro ações básicas: primeiro, rompendo o monopólio jesuítico sobre a mão-de-obra indígena; segundo, desautorizando a sua política de relações inter-étnicas; terceiro, interrompendo suas atividades comerciais de exportação; e quarto, desarticulando a sua estrutura educacional. Todos esses quatro elementos, como já observamos, caracterizavam a ascendência dos inacianos na sociedade colonial, e foram assim atacados de forma simultânea. Muito embora as realidades do Estado do Brasil e do Estado do Grão-Pará apresentassem peculiaridades, por exemplo, quanto ao peso das missões na economia - na amazônia era maior que no Estado do Brasil-, de qualquer forma através dessas ações atingia-se a Companhia de uma forma geral, já que tanto a província do Brasil quanto a vice-província do Maranhão, atuavam a partir de uma mesma perspectiva institucional.

O ponto nodal da questão será o tema da liberdade indígena. Como vimos, os inacianos se bateram permanentemente por leis que libertassem os nativos de cativos injustos e *os colocassem sob tutela da Companhia de Jesus*. É interessante realçar esse aspecto do problema, já que os jesuítas, quer por considerarem os índios frágeis e indefesos, ou melhor, imaturos⁴²⁴, diante do mundo dos europeus, quer pela necessidade de exercer o controle sobre a mão-de-obra nativa, não entendiam a libertação dos índios como um ato puro e simples, mas sempre conjugado com *a manutenção da sua tutela por parte da Companhia* ou de outras ordens. Além disso, não negavam, em princípio, a existência de formas *justas* de escravidão.

⁴²⁴ PAGDEN, Anthony: *The fall of natural man*. op. cit., p.104.

Entendia-se que qualquer emancipação indígena sem o poder mediador e protetor da Companhia, de fato, permitiria a instalação de total liberdade para as tropas de resgate saltarem o interior e realizarem *cativeiros injustos*, ou seja, não inseridos dentro dos parâmetros das “guerras justas” ou dos resgates de cativos. E tudo isto sem que a escravidão fosse abolida na prática, já que esta era mesmo uma necessidade econômica do sistema existente. A tolerância a tal realidade ocasionaria permanentes conflitos entre índios e europeus, rompendo-se a harmonia colonial. No entanto, como anotamos, esse poder protetor jesuítico sobre os índios transformou-se, historicamente, em poder sobre a mão-de-obra nativa. A legislação sobre o assunto, em meados do século XVIII, na Amazônia, reafirmava essa autoridade, submetendo todo trabalho indígena à intermediação dos missionários. “Os índios adultos deveriam ser divididos e arrolados alternativamente, todos os anos em três partes iguais: uma que ficava na missão, para a catequese e trabalhando para si e seus familiares, outra, (...) a serviço dos missionários para a extração das “drogas do sertão”, ficando os que sobrassem disponíveis para repartimento entre colonos...”. As atividades exteriores eram, pela lei, voluntárias e remuneradas⁴²⁵.

A probabilidade dos colonos de furtarem-se a essa realidade, dentro da lei, era pequena. A possibilidade do cativo existia, mas apenas como excepcionalidade. O *Alvará* de 1688, neste assunto, reconheceu a Junta das Missões como a instância responsável pela concessão de eventuais permissões para a escravização dos nativos. As *Juntas*, no plural, pois, no caso do Estado do Grão-Pará e Maranhão, existia uma no Pará e outra no Maranhão, tinham assim, segundo Caeiro anotou de maneira atravessada, a responsabilidade de “desenvolver a religião, pugnar pela liberdade dos índios, decretar acerca da guerra e em geral, velar por tudo que interessasse aos índios e à liberdade deles”, isto é, inclusive sobre sua escravização. A sua estrutura era, pelo menos formalmente, a de uma comissão democrática: “tinham voto nela o Prelado Governador, os Superiores das ordens religiosas e o Pretor Urbano, e o que a maioria decidisse se fazia”⁴²⁶.

É claro que existiam desavenças entre as ordens, que depois seriam, aliás, habilmente exploradas por Francisco Xavier de Mendonça Furtado: “como cada religião destas aspira a ter o comércio universal deste Estado, não tratam de outra coisa mais do que ver o modo por que não de arruinar umas às outras, valendo-se todas dos meios que as podem conduzir àquele fim”⁴²⁷. No entanto, as *Juntas* serviam, entre outras coisas, de fóruns onde se negociava, entre as diversas instituições religiosas e entre estas e os colonos, a repartição de nativos, livres ou escravos. Na perspectiva dos jesuítas, que nelas exerciam alguma ascendência, e de diversas ordens, eram bem sucedidas neste aspecto, estimulando, além da catequese, o progresso material dos regulares. Como observará Corte Real, muito embora a Companhia de Jesus fosse de longe a mais rica das ordens, outros regulares também acumularam muitas riquezas em função das missões. “ Os padres da Companhia... me asseguram que passam de

⁴²⁵ CARDOSO, Ciro Flamarion: *Economia e Sociedade em duas colônias periféricas. Guiana francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro, Graal, 1984. p.166-168

⁴²⁶ CAEIRO, op.cit. p.345.

⁴²⁷ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.77

ter nos seus currais [na ilha de Marajó] de vinte e cinco mil até trinta mil cabeças...os religiosos do Carmo que terão de oito até dez mil”⁴²⁸

Quando falar em “libertação dos índios”, portanto, a Coroa portuguesa, sob Pombal, estará falando em eliminar poderes existentes sobre a escravização e liberdade de nativos, reunidos nas mãos eclesiásticas. Já nas *Instruções Régias de 31 de maio de 1751*, ficara estabelecida a necessidade de retirar o poder das *Juntas das Missões*. Remetia-se, então, a decisões do Conselho Ultramarino de 1747, confirmadas em 1748, nas quais eram declaradas “nulas as licenças que à mesma junta de missões tinha dado para os cativeiros que, em virtude dela, se fizeram, ordenando que os índios se pusessem em liberdade e que se recolhesse a tropa de resgate que, contra a forma da dita lei, andava fora havia anos.”⁴²⁹

Desqualificando-se o poder das Juntas, assim, a Coroa pode, a partir de 1751, ir gradualmente recuperando o seu poder nesse assunto. As mesmas *Instruções Régias*, ao mesmo tempo em que nomeavam o irmão de Pombal, Francisco Xavier Furtado, Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, estabeleciam a necessidade da liberdade indígena: “Para conter estes desordenados procedimentos e evitar tão considerável dano, sou servido declarar que nenhum destes índios possa ser escravo, por nenhum princípio ou pretexto, para o que hei por revogar todas as leis, resoluções e provisões que até agora subsistiam e quero que só valha esta minha resolução, que fui servido tomar... para que todos os moradores do Estado cuidem em fabricar as suas terras como se usa no Brasil, ou pelo serviço dos mesmos índios, pagando a estes os seus jornais e tratando-os com humanidade, sem ser, como até agora se praticou, com injusto, violento e bárbaro rigor... para melhor estabelecimento dos salários que devem vencer estes índios e dos efeitos de sua liberdade, ouvireis as Câmaras respectivas e a Junta das Missões, para que, com os arbrítrios de uns e outros, façais uma taxa dos salários que se hão de pagar aos mesmos índios”.

O Rei ordenava, como solução, que “para que os moradores daquele Estado observem inteira e religiosamente esta minha resolução, os persuadireis a que se sirvam de escravos negros, e que, servindo-se de índios, os tratem com caridade... para a introdução dos escravos negros... é preciso que informeis, declarando o número de negros que podem ser necessários, quantos se pode mandar cada ano; que possibilidade tem os moradores para os satisfazerem... sobre os meios porque com menos vexação e descômodo se pode fazer a introdução de escravos negros, e a forma do pagamento destes escravos”. O Rei instruiu, ameaçadoramente, ao Governador, que “se encontrardes nos Regulares e pessoas Eclesiásticas alguma dificuldade sobre a mal entendida escravidão que eles praticaram com os índios, como também no estabelecimento destes a jornais, para a cultura das suas terras...os persuadireis da minha parte a que sejam os primeiros nesta execução das minhas reais ordens, porque os seus estabelecimentos, de todas ou da maior parte das fazendas que possuem, é contra a forma da disposição da lei do reino, e poderei dispôr das mesmas terras em execução da dita lei, quando

⁴²⁸ “Carta de Diogo de Mendonça Corte Real, 23 de dezembro de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.132.

⁴²⁹ “Instruções Régias de 31 de maio de 1751, in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.27.

entenda que a frouxidão e tolerância que tem havido nesta matéria até serve de embaraço ao principal objetivo para que se mandaram a esse Estado as pessoas Eclesiásticas”⁴³⁰.

Como se vê, a Coroa entendia que os regulares mantinham muitos de seus índios também em situação de escravidão irregular, provavelmente pela necessidade de aprisioná-los ao trabalho das fazendas ou, principalmente, em função de inúmeras dificuldades colocadas a repartição dos nativos com os colonos, o que caracterizava a sua detenção. O que se considerava como libertação era, portanto, não apenas o fim de toda propriedade de escravos indígenas, mas também de qualquer tutela sobre os nativos. A ameaça de confisco de bens, afirmava, por fim, que a liberdade indígena deveria ser alcançada a qualquer preço.

Pombal se explicará melhor na *Relação Abreviada*: “catequizando os índios a seu modo, e imprimindo na inocência de todos, como um dos mais invioláveis princípios da religião cristã, a que os agregavam, a ilimitada e cega obediência a todos os preceitos dos seus respectivos missionários, sendo tão duros e intoleráveis... conseguiram conservar por tantos anos aqueles infelizes racionais na mais extraordinária ignorância, e no mais duro insofrível cativo que se viu até agora. Pois que ignorando os miseráveis índios que havia na terra poder, que fosse superior ao poder dos padres, criam que estes eram soberanos despóticos de seus corpos e almas; ignorando que tinham Rei a quem obedecer, criam que no mundo não havia vassalagem, mas que tudo nele era escravidão; e ignorando enfim que havia leis, que não fossem as da vontade dos seus santos padres (assim os denominam), tinham por certo e infalível que tudo o que eles lhes mandavam era indispensável para logo obedecerem sem a menor hesitação”⁴³¹. A própria ação missionária jesuítica, portanto, engendrava escravidão, para além de qualquer critério legítimo de escravização existente.

Essa posição, é claro, era evidentemente anti-jesuítica, mas também em princípio parecia antipática aos colonos, os quais não entendiam suspensão da tutela jesuítica sem liberalização total da escravatura, e não era isso que diziam as autoridades reais. Historicamente as duas posturas, a da tutela e a da liberdade de escravização, se contradiziam; mas uma era identificada em função da outra. Além do mais, na situação então existente, muito embora as *Juntas das Missões* tutelassem a população nativa, eventualmente autorizavam o cativo, beneficiando alguns colonos ou ordens religiosas. A posição pombalina, portanto, gerará, inicialmente, descontentamento em ambos os tradicionais adversários da região amazônica.

Numa curiosa carta de 1753, Francisco Xavier de Mendonça Furtado acusa os jesuítas de conspirarem junto a alguns colonos: “O primeiro foi o de ajudarem a sedição que aqui intentou fazer o Ouvidor Manuel Luís com os povos, entrando alguns padres por casa destes moradores a sugerir-lhes, que o não consentir que se lhes fizessem resgates era uma tirania; que os povos se não podiam conservar sem aqueles injustos cativos; que era uma violência [para com] os escravos que se lhe julgavam livres; e com estes e outros discursos, iam radicando em alguns homens idéias trabalhosas, de cujas práticas eu fui logo informado...”

Nesse mesmo texto, o Capitão-Geral se espanta ironicamente com o Padre Malagrida, que então estava no Maranhão, partindo para Lisboa. “Vendo estes padres que o indireto,

⁴³⁰ Idem, ibidem, pp.27-30

⁴³¹ “Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, no. 15. 1842. p.267

estranho, repreensível meio que queriam seguir para ficar com a quantidade de escravos que injustíssimamente possuem não podia já ir adiante... seguiram o outro meio... este foi o de se virarem para o Padre Malagrida, e terem suas conferências teológicas com ele, e assentarem que entre estes índios havia alguns cativos que se deviam sustentar por serem feitos em tropas de resgates e ter S. Maj. cobrado deles os direitos, que era forçoso restituir. Com estas teologias me veio falar o dito Padre, em sentido bem diverso do que o tinha feito, assim a S.Maj. como a mim... e se eu não tivera já conhecimento das diligências que estes padres faziam por conservar seus escravos, com a mesma injustiça com que foram cativados, me admiraria bastantemente esta mudança de sistema que via naquele padre. Como o vi pregar e querer estabelecer aquela quantidade de desatinos, lhe respondia que, como S. Paternidade ia para Lisboa, naquela Corte poderia representar aquelas razões, que ainda que eram totalmente opostas às que S. Paternidade tinha exposto a S.Maj., o que o mesmo Senhor determinasse seria o mais justo, e que isso se seguiria”⁴³². Parcialmente unidos pela defesa do que estava outrora estabelecido, não eram no entanto capazes, colonos e jesuítas, de se coligarem em reação, na medida em que o estabelecido o fora sempre como precária situação de compromisso entre duas partes tradicionalmente rivais. A defesa jesuítica de um direito medieval-renascentista na questão dos escravos, da mesma maneira, não deveria convencer os colonos, que nesse assunto recusavam qualquer princípio jurídico que não o da força na arrematação de escravos indígenas. Além do mais dificilmente se superariam séculos de estranhamento apenas para que fosse possível superar-se o isolamento jesuítico.

Não existia, assim, base política segura local que pudesse opor-se de forma organizada e consciente ao Alvará Lei de 6 e 7 de junho de 1755, só publicadas no Grão-Pará em 1757, que, evocando toda a legislação de libertação indígena, em sua maioria de inspiração jesuítica, alforriou os índios do Estado do Grão Pará e Maranhão, ao mesmo tempo que eliminava a tutela sobre eles estabelecida pela Companhia de Jesus. Em maio de 1758 essa libertação seria estendida a todos os índios do “continente do Brasil”. Imediatamente, no Grão Pará e Maranhão, deu-se início ao desalojamento dos jesuítas responsáveis pelas missões e de transformação das mesmas em vilas, processo continuado no Estado do Brasil. Segundo Caeiro, Francisco Xavier fundou, na Amazônia, cerca de sessenta e duas cidades, vilas e aldeias, em sua maioria sobre antigas missões jesuíticas⁴³³. Segundo o mesmo Caeiro, essas aldeias a serem secularizadas eram, na Bahia, em número de nove, sete no Ceará, duas no Rio Grande do Norte, cinco no Rio de Janeiro e sete em São Paulo. O atlas do Pe. Ludovico Carrez fala-nos de 55 aldeias jesuíticas na Amazônia, mas talvez seja um número exagerado, em função das permanente mudanças e reorganizações de indígenas. Caeiro cita pelo menos 25, com as respectivas etnias que as habitavam:

⁴³² “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 8 de novembro de 1753” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.422

⁴³³ CAEIRO, op.cit., p.477.

*Tabela A: Aldeias jesuíticas na Amazônia e etnias nelas reunidas*⁴³⁴

| Aldeia | Etnias |
|---------------------|--|
| Abacaxi | Sapopés, Taroris, Jagualetes, Araras, Catalunis, Macus, Xapins e mais “diversas tribos”. |
| Acarará | --- |
| Aldeia do rio Mague | Abacaxis. |
| Araticu | Comadis. |
| Aricara | Aratubas, Jurunas, “várias tribos”. |
| Arucará | “Várias tribos”, tribos dos rios Puru, Negro e Pacajá. |
| Barbados | Barbados. |
| Bourari | Maribás, Ocanhaás e a tribo do “principal Masanemaru” |
| Coabi | Coribereos. |
| Cumaru | Arapiuns, Coribereos. |
| Guaricuru | “Índios do rio Negro”. |
| Guegués | --- |
| Itacurusá | --- |
| Itapicuru | Caicazes. |
| Mataipu | Capicidania, Quarupis e índios “de cinco tribos”. |
| Mortigura | Ariquenas, Manibás, Guavanas e “índios do rio Negro”. |
| Piraguirí | Coribereos. |
| Santa Cruz | Guarupas. |
| Sumaúma | Chapoenas, os Marcibas e “índios do rio Negro”. |
| Taboca | ---- |
| Tapajós | “Seis diferentes tribos” e mais os Ariquenas e os Arapiuns |
| Topina | Baranas, Comandioros, Suarianas, Apenioros, Periquitos e Guarupás |
| Trizidela | Guanares. |
| Trocano | Ariquenas, Barenas e Puru-purus. |
| Tutoia | --- |

Esse quadro é ilustrativo do trabalho de associação étnica realizado pela Companhia de Jesus, só possível através da “língua geral”. Com efeito, quando, na Bahia, processarem-se semelhantes secularizações de aldeamentos missionários, com as decorrentes criações de paróquias e de postos de intendentes de câmara, etc., verificar-se-á que o abismo étnico a ser superado era muito grande. Ainda segundo Caeiro, em uma dessas localidades baianas, o juiz fez uma longa preleção aos índios “exortando-os a obedecerem ao novo vigário... tudo isto... se fazia em português, o que dava matéria de riso aos assistentes”⁴³⁵. No entanto, em que pese as dificuldades, essas ações enquadravam-se em uma política geral; já antes de

⁴³⁴ CAEIRO, José: op.cit.pp. 487-494.

⁴³⁵ Idem, p.47.

semelhantes atos, em abril de 1757, fora publicado o alvará de 4 de abril de 1755, que suspendia a proibição então existente de casamentos entre portugueses e índios e proibia que seus descendentes fossem chamados de “caboclos”.

Tais ações tiveram como objetivos declarados: primeiro, a ruptura do monopólio jesuítico sobre a mão-de-obra, ou sobre os índios, os quais, sob o controle dos regulares, e em sua maioria da Companhia “somados todos passam de 12.000 homens além de suas famílias”⁴³⁶ (Pombal sabia bem os riscos de um exército indígena sob o controle dos inacianos); segundo, o início do desmonte das estruturas educacionais jesuíticas; e terceiro, essencialmente, a desautorização da política inaciana de relações inter-étnicas. Neste último objetivo, seguindo a perspectiva regalista, que era uma perspectiva totalitária, a Coroa portuguesa irá negar peremptoriamente a existência de diferenciações de natureza étnica dentro do espaço do Reino. Em outras palavras, essa negativa recusava qualquer tipo de identidade específica que não fosse aquela de súdito português.

“Vendo-se estes moradores”, escrevera Francisco Xavier em 1751, “na consternação de não se poderem comunicar com os índios, se viram na precisão de aprender também a gíria que lhes inventaram para se poderem servir deles, e isto que então foi necessidade passou a hábito, e ao excesso de serem hoje mui poucas pessoas que nesta cidade falam português, principalmente mulheres, que até não é possível, conforme me tem ditos os mesmos padres, que se confessem senão na “língua geral”, como eles lhe chamam”⁴³⁷. Restaurar a utilização da língua pátria era instaurar o poder real em sua plenitude. As concessões étnicas dos jesuítas eram entendidas como subtrações ao poder metropolitano, e não mais táticas de conciliação e pacificação colonial. “Conseguindo os Regulares que S.M. lhes desse não só o governo espiritual das aldeias, mas também o temporal e político, se persuadiram logo que estas aldeias todas eram suas; que S.M., os seus governadores, nem os povos, tinham nada com elas”⁴³⁸.

Além da “língua geral”, elemento mais visível das liberdades culturais tomadas pelos jesuítas, havia diversos sinais que demonstravam estar os jesuítas vivendo em um outro mundo, etnicamente distinto do europeu. Segundo Pombal, além de colocarem os índios “no mais rígido cativo a título de zelarem pela sua liberdade”, ou seja, isolando-os do mundo circundante a fim de preservar sua autonomia étnica, os jesuítas “nem lhes ministravam a pouca e insignificante roupa, que bastaria para cobrirem a desnudez com que estes infelizes racionais se expunham indecentíssimamente aos olhos do povo”, ou seja, submetiam-se aos mais étnicos hábitos indígenas. Da mesma forma a sua teologia afastara-se totalmente da cristã, já que, durante as operações militares no Paraná e Uruguai os índios prisioneiros revelaram uma série de particularidades da pregação jesuítica. “Perguntando-se-lhes a razão com que em matando algum português lhes cortam logo a cabeça, disseram que os seus beatos padres lhes seguravam que os portugueses, posto se lhes dessem muitas feridas, muitos deles

⁴³⁶ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 21 de novembro de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.72

⁴³⁷ Idem, ibidem, p.67

⁴³⁸ Idem, ibidem, p.70.

ressuscitavam e que o mais seguro era cortar a cabeça”⁴³⁹. Sem dúvida tratar-se-ia aqui de mais um “santo engano”, mas de qualquer maneira inadmissível para o regime, tanto por voltar-se contra Portugal quanto por significar inaceitável submissão à lógica religiosa nativa.

Essa recusa da manutenção de uma certa autonomia étnica partia de uma concepção da natureza humana, de matriz iluminista, e não, é claro, de avaliações etnológicas concretas. O vestir-se, para os índios, por instintivas e arraigadas concepções culturais, é ainda hoje uma prática só conquistada à força, ou parcialmente, em muitas comunidades com décadas de contato. No entanto, acreditavam os agentes pombalinos que todo ser era capaz de adaptar-se a novas situações, através do uso da razão. No caso dos indígenas, significava que eles deveriam ser plenamente aptos a experimentar uma aculturação absoluta, em função de próprias avaliações racionais. Isto desqualificava, como mentirosas e mal-intencionadas, todas as avaliações jesuíticas sobre as dificuldades nativas quer do aprendizado da língua portuguesa quer da absorção dos valores ocidentais.

Essa era uma avaliação típica da era das Luzes, otimista quanto à capacidade dos indígenas em apreenderem a razão da superioridade da cultura ocidental, responsável entre outras coisas pela consolidação do mito do “bom selvagem”. Diderot, por exemplo, irá entender que o fato dos índios estarem próximo à *imbecilidade* três séculos depois dos descobrimentos era devido principalmente à “tirania à qual estavam submetidos desde que suas terras tinham sido invadidas”⁴⁴⁰. O jesuíta renegado José Basílio Gama expressou essa posição no *Uruguay*, ao se dirigir aos índios rebeldes sob comando jesuítico:

“... esse absoluto
Império ilimitado, que exercitam
em vós os Padres, como vós, vassallos,
É império tirânico, que usurpam,
Nem são senhores, nem vós escravos.
O Rei é vosso pai, quer-vos felizes
...
Assim o manda o Rei. Vós sois rebeldes
Senão obedeceis; mas os rebeldes,
Eu sei que não sois vós, são os bons padres
que vos dizem a todos que sois livres
E se servem de vós, como de escravos
...
Eu quero à vossa vista despojá-los
do tirano domínio destes climas,
de que a vossa inocência os fez senhores.”⁴⁴¹

⁴³⁹ “Relação abreviada da república que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, no. 15. 1842. p.276.

⁴⁴⁰ PAGDEN, Anthony: *European Encounters with the New World*. New Haven & London, Iale, 1993. p.153.

⁴⁴¹ GAMA, José Basílio da: op.cit. p.90.

As avaliações inicianas, como vimos, partiam de um reconhecimento da inferioridade da capacidade de entendimento do outro que deveria, assim, ser aculturado de forma paternalista e com o recurso de uma série de estratégias. No caso de Pombal, defendia-se que a aculturação surgiria de um apelo à universal racionalidade humana. Vivia-se aquela transformação no conceito de “homem natural”, à qual referiu-se Pagden, ou seja, de uma perspectiva seiscentista e setecentista que o entendia como um ente apartado da sociedade humana para aquela oitocentista, que o considerava na verdade um homem tomado pela razão natural⁴⁴².

Pombal não julgou possível, portanto, que os índios, sem os jesuítas, pudessem abandonar as aldeias: “uma das dificuldades que se opunham às liberdades agora concedidas por S. Maj. era a de que os índios desertariam logo que fossem livres. Este temor é certo que se faz improvável nos termos que hoje se apresentam. Porque, ao mesmo tempo em que os referidos índios se põem na sua liberdade, se lhes dão fazendas para se sustentarem e se lhes segura o comércio dos frutos dela para enriquecerem. E se os mesmos irracionais vêm de muito longe buscar quem lhe dê de comer, como se vê nos pombos, que deixando os pombais onde são matratados vão sempre buscar os outros cujos donos os conservam limpos e bem providos, não é crível que os racionais obrem mais brutaemente para fugirem de quem lhes fizeram grandes bens, pois que isto seria supor-se que pode obrar mais retamente o instinto dos brutos do que o entendimento dos homens, que é inseparável da alma racional”.

É claro que, para evitar problemas, “não falte em se acautelar tudo quanto prudentemente se pode previnir, conformando-vos com as leis de alguns Estados da Europa, que proibem saírem deles os seus habitantes sem preceder licença do governo”; tal limitação, portanto não era aplicada por serem os mesmos índios, já que em Europa também existiam limitações de tal natureza. De qualquer forma, o apelo à razão deveria se sobrepor à força, ainda mais se tratando de “bons selvagens”: “consta que os índios são muito propensos à preguiça e a viver na inação, fazendo-os a sua mesma barbaridade carecer daquela nobre e virtuosa ambição que faz aplicar os homens ao trabalho pelos dois motivos: de não viverem uns a cargo dos outros, e de crescerem pelas suas ações e cabedais em graduações e em lugares. E para obviar este mal, fareis por que os pregadores, conformando-se com a doutrina dos apóstolos, que devem imitar, clamem dos púlpitos muito frequentemente contra o ociosidade, como vício moral e político, afeando-a e ridicularizando-a, de sorte que todo o ocioso conheça a torpeza do vício em que se acha precipitado, para se emendar. O mesmo procurareis persuadir por voz e pelos ministros e oficiais desse Estado: louvando, estimando e ajudando os aplicados; ridicularizando e desprezando os vadios como homens os mais abjetos e indignos da sociedade civil, de sorte que, o desprezo em que se virem os faça envergonhar à vista dos outros que virem estimados.”⁴⁴³. Parecia Pombal acreditar, portanto, que facilmente os índios poderiam adquirir valores ocidentais, desde que convencidos com argumentos racionais laicos, e não religiosos.

Francisco Xavier, como que recusando as tradicionais avaliações etnológicas jesuíticas sobre a incompatibilidade das duas culturas, enviou uma menina índia, como presente à

⁴⁴² PAGDEN, Anthony: *The fall of natural man*. Op.cit., p.8.

⁴⁴³ “Carta de Sebastião José de Carvalho Melo a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 4 de agosto de 1755” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 2, p.794.

Rainha: “uma das índias, natural do Solimões, que no princípio deste ano casou com um dos moradores... me pediu que lhe fizesse eu o favor de tomar conta daquela criança... eu aceitei de boa vontade aquela comissão e agora a remeto a V.Exa. para que a queira presentear à Rainha Nossa Senhora para S. Maj. ver uma rapariga nascida no mato, a esperteza e o juízo que mostra naqueles tenríssimos anos e ficará esta pobre, assim, ditosíssima e livre da miserável e prostituídissima vida para que todas estas desgraçadas mulheres nasceram e será a única ditosa entre as infinitas destes sertões”. Além do mais, enviou um índio: “Um rapaz, irmão do Principal, que o ano passado foi assassinado pelos índios do mato que aqui me vieram enganar, me pede licença para ir ver a costa; eu lha concedi com boa vontade e o fizera a todos os que me pedissem, porque assim iriam conhecer mais o mundo e se fariam mais tratáveis e capazes de se poderem governar civilmente”⁴⁴⁴. Os índios eram, portanto, potencialmente capazes de desenvolver virtudes civis. Chegara-se portanto à conclusão de que dois séculos de catequese jesuítica não redundaram em aculturação, em grande medida porque os inácianos se recusaram a fazê-lo, em que pese todas as preleções contra a ociosidade por eles feitas e todos os índios enviados à metrópole. Tal ocorrera, já que, supostamente, os jesuítas objetivaram apenas sacralizar sua exclusiva liderança entre os nativos. Muitos pensadores iluministas encararam tais atitudes pombalinas como o único caminho para criar uma relação de confiança entre europeus e indígenas e propiciar sua união⁴⁴⁵. José Basílio da Gama entendeu que os índios saíram desse processo “nobilitados, e admitidos aos cargos da República. Este procedimento honra a humanidade”⁴⁴⁶.

È claro, no entanto, que não faltava uma certa cautela nessa crença na “racionalidade” dos índios, já que nas próprias *Instruções Régias* de 1751 recomendava-se o não-abandono das formas tradicionais de trato com os nativos: “para se poderem aldeiar alguns índios nas aldeias já estabelecidas, ou nas que de novo se estabelecerem, fareis com que os índios que de novo forem para as sobreditas aldeias a estabelecer-se, achem nelas tudo o de que se necessitar para o seu estabelecimento, mandando-se-lhes prevenir até os mesmos mantimentos que forem mais naturais e convenientes à sua saúde; porque, por este modo se conservarão melhor, e assim se lhes dará logo um testemunho pronto do cuidado e benevolência que nunca experimentaram”⁴⁴⁷. A questão aqui era saber se esses “mantimentos” seriam fornecidos com a ciência própria dos jesuítas, que através deles, e ao longo do tempo, logravam estabelecer comunidades mais ou menos estáveis. Sem dúvida a razão iluminista recomendaria um financiamento inicial muito mais curto no tempo que a lógica jesuítica admitiria. Não é surpresa, assim, saber que a maioria das vilas pombalinas, como veremos, fracassaram e desapareceram.

Crete na necessidade de aumentar a população, não apenas através da imigração, mas utilizando o material existente na colônia, a Coroa via com maus olhos segregações que pudessem impedir a associação entre portugueses e nativos e, conseqüentemente, manter

⁴⁴⁴ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho Melo, Arraial de Mariuá, 17 de outubro de 1756” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 3, p.1012.

⁴⁴⁵ PAGDEN, Anthony: *Europeans Encounters with the New World*. Op.cit., p.169.

⁴⁴⁶ GAMA, José Basílio: *O Uruguay*. Op.cit., p.2

⁴⁴⁷ “Instruções Régias de 31 de maio de 1751, in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1. p.28

estagnado o desenvolvimento populacional e os processos de aculturação indígena. Aumentar a população, portanto, e aporuguesá-la, ou civilizá-la, era entendido como o caminho para o desenvolvimento da região. “Também me não deixa menos vaidoso o ter V.Sa. já antes proposto o projeto da união dos europeus com os índios, julgando, como na verdade é ser este um dos meios para se civilizarem estas infelizes gentes e povoar-se muita parte deste larguíssimo [país], e certamente não compreendido em nosso país, e seguro a V.Sa. que qualquer parte dele em que aí se fala com indiferença, pode ser não só um reino, mas um larguíssimo império, e cheio de todo de preciosíssimas drogas que se perdem na maior parte, ficando o resto que se aproveita não sendo de utilidade alguma ao público... nos casamentos tenho trabalhado, quanto cabe no possível, e tenho até agora adiantado bem pouco”⁴⁴⁸.

No entanto, pouco mais de um ano depois, escreveria Francisco Xavier: “a união de portugueses e índios vai-se estabelecendo e já se tem feito bastantes casamentos, e só para a Vila de Borba a nova do Rio da Madeira, tenho mandado 23 casais destes, e espero ainda que vão mais uns poucos, e este é o verdadeiro caminho, como V.Sa. justamente pondera de se povoar este larguíssimo país, senão fazendo nós os interesses comuns com os índios, e reputando tudo a mesma gente”⁴⁴⁹. Assim, do ponto de visto etnológico, a “libertação dos índios” era, para Pombal, o desaparecimento dos índios enquanto etnia, a sua definitiva incorporação ao mundo dos europeus. Não se deve entender, no entanto, que essa política de liberdade pombalina fosse absoluta no campo da política cotidiana, já que no mesmo ano da libertação, 1757, o governo autorizará “guerras justas” contra os Acoroás, Gugués e Timbiras, no Pará, garantindo fôlego ao cativo nativo.

VI. 3- O Comércio jesuítico

O governo português atacará, concomitantemente, para satisfação dos colonos, o poder da Companhia no campo comercial. Os regulares, segundo Francisco Xavier, “se viram senhores absolutos desta gente e das suas povoações; como se foram fazendo senhores das maiores e melhores fazendas deste Estado, vieram a absorver naturalmente todo o comércio, assim dos sertões como o particular desta cidade, e vieram a cair os direitos reais e dízimos, e em consequência, a cair o Estado, sem remissão”⁴⁵⁰. E igualmente “como os regulares, assim como não pagam direitos dos efeitos da terra também não pagam, com o pretexto das missões, nem o consulado e mercearia, em Lisboa, nem neste Estado a alfândega, e como não pagam direitos em parte alguma, se demonstra por um verdadeiro cálculo que na balança do comércio vem a ganhar os padres de 80 por 100 contra os seculares, e dele compreenderá V.Exa. o progresso que podem fazer os pobres comerciantes quando tem contra si o *Corpo Poderoso* [os jesuítas], com 80 por 100 de ganho certo no comércio contra eles”.

O controle do sertão era também absoluto, e no caso não apenas pela Companhia, pois “cada religião destas são senhoras das carnes, das pescarias, tanto de peixe como de

⁴⁴⁸ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Desembargador Gonçalo José da Silveira Preto do arraial de Marivá, 12 de julho de 1755” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 2. P. 759.

⁴⁴⁹ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Gonçalo José da Silveira Preto, Arraial de Mauriá, 12 de outubro de 1756” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 3, p. 948.

⁴⁵⁰ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Pará, 21 de novembro de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol.1. p.72.

tartarugas, porque todas são feitas pelas suas canoas e pelos seus índios, sem que haja uma só canoa que sirva ao público neste útil trabalho... todos os víveres são das Religiões, à exceção de alguma pequena parte que algum morador, ainda que raro, manda fabricar”⁴⁵¹. Neste sentido as perdas do governo no comércio colonial eram significativas do ponto de vista dos impostos. Considerando a riqueza amazônica e a necessidade de racionalizar o escoamento dessa produção e ao mesmo tempo o processo de introdução de escravos negros, a Coroa articulou a criação de uma Companhia de comércio privilegiada, dotada de monopólio nas transações comerciais externas do Estado.

Em junho de 1755 foi criada, assim, a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, destinada “ao bem comum deste Reino e daquelas duas capitanias”. Foi-lhe concedido “o referido comércio exclusivo, para que nenhuma pessoa possa mandar ou levar às sobreditas duas Capitanias e seus portos, nem deles extrair mercadorias, gêneros ou frutos...para que só ela possa exclusivamente introduzir os referidos escravos negros nas sobreditas duas Capitanias e vende-los nelas pelos preços em que se ajustar”⁴⁵². O Marquês de Pombal advertiu seu irmão da reação dos inacionos, já que, em função da criação da Companhia, um jesuíta, Padre Manuel Ballester, pronunciou violento sermão na Igreja de Santa Maria Maior, na Corte, declarando que aqueles que aderissem à Companhia de Comércio “não seriam da Companhia de Cristo, antes seriam réprobos e condenados ao fogo eterno; de sorte que causou aquele temerário religioso aos ouvintes capazes de censura um notório escândalo”⁴⁵³. Tal ato jesuítico foi acompanhado da manifestação dos comerciantes reunidos em torno da *Mesa do Bem Comum*, que era, como bem a definiu Maxwell, uma “rudimentar associação comercial”⁴⁵⁴, ligado a interesses do comércio na região amazônica e à Companhia de Jesus. O Rei recusou o protesto dos comerciantes e reprimiu o movimento, dissolvendo, posteriormente, a mesma *Mesa*. Neste mesmo documento, Pombal autorizou a repressão imediata daqueles que, porventura, ousassem se erguer contra a Companhia na colônia: “antes de se precipitarem em maiores absurdos sejam prontamente presos, postos em segredo, e nele perguntados, primeiro: se sabem que é crime de lesa-majestade dizer mal das leis de El-Rei, malquistando-as no conceito do povo ignorante? Depois: se teve aquela ousadia por malignidade própria ou por sugestão alheia... Porém, no caso não esperado de que a indômita soberba em que aí se acham há tantos anos esses Regulares... suceda ainda fazer-se qualquer tumulto que ameace maiores conseqüências, fareis prontamente prender os que forem cabeça da sedição, procedendo-se contra eles na conformidade das outras ordens que também rebecereis para esse caso.”⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Idem. Ibidem, pp.74-75.

⁴⁵² “Instituição da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 6 de junho de 1755” in CARREIRA, Antônio: *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Vol. II: Documentos*. São Paulo, Editora Nacional, 1988. pp.16-18

⁴⁵³ “Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo de 4 de agosto de 1755” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 2, p.785.

⁴⁵⁴ MAXWELL, Keneth: op.cit., p.69

⁴⁵⁵ “Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo de 4 de agosto de 1755” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 2, p.788.

Impossibilitados de reagir, com os negócios prejudicados desde o início das ações pombalinas, os jesuítas seriam, por fim, fatalmente atingidos pelos decretos do Cardeal Saldanha, nomeado, em abril de 1758, por breve papal, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus, “o qual, sendo prévia e pleníssimamente instruído de todos e cada um dos sobreditos fatos, depois de os haver cuidadosamente considerado, nos referisse e declarasse o que a respeito deles achasse conveniente, para que nós com madura ponderação determinássemos o que oportuna e saudavelmente se houvesse de estabelecer”⁴⁵⁶. Os decretos do Cardeal, de maio e julho de 1758, seriam muito claros no sentido de desmontar a autoridade temporal e espiritual dos inicianos. O primeiro seria o *Mandamento de 15 de maio de 1758*, para “suspender o escandaloso comércio” dos jesuítas:

“A todos os que o presente virem, ou dela tiverem notícia, saúde e paz em Jesus Cristo. Desde a fundação da Igreja Católica foi proibido a todas as pessoas dedicadas ao sacerdócio macularem o seu santo ministério com a ingerência nos negócios seculares. Assim o estabeleceu o mesmo Redentor do genero humano pelo seu evangelho; assim o anunciou aos eclesiásticos pelo apóstolo das gentes; e assim foi por isso declarado no primeiro concílio da Igreja, enquanto ordenou que fossem privados de suas respectivas dignidades e exercícios os bispos, os presbíteros e os diáconos, que se implicassem nos negócios profanos, fundando-se em todas estas disposições de direito divino a proibição positiva do direito canônico e as penas por ele formuladas contra os transgressores daquelas leis santíssimas...”

Continuava o Cardeal: “por isso clamaram os sagrados cânones desde a primitiva igreja contra o abuso daqueles eclesiásticos, que sem pejo da lição evangélica, e sem temor de Deus, solicitavam estes indecorosos interesses mercantis, cuja reprovada torpeza consiste, na disposição das mesmas leis sagradas, em comprarem em um tempo por menos para venderem por mais em outro tempo”, o que esclarecia, a fim de não suscitar dúvidas, o que vinha a ser comércio. “Proibição que sendo comum a todos os eclesiásticos, adstrige muito mais apertadamente aos religiosos que são missionários, e que como tais missionários devam ter por único patrimônio a pobreza apostólica, e por único objeto o fervoroso zelo de alumiar com a luz dos evangelhos aqueles que descansam na sombra da morte, habitando nas trevas da ignorância do verdadeiro Deus”.

Remete-se então o Cardeal a três bulas papais, a primeira delas a de Urbano VIII, de 22 de janeiro de 1633 que “proibe apertadamente assim a todos os religiosos, como aos mais eclesiásticos, principalmente de ordens sacras, a ingerência nos negócios seculares e nas negociações mercantis...”. A segunda a bula de Clemente IX, de 17 de junho de 1669, a qual proibia “pessoas eclesiásticas, assim clérigos seculares, como regulares, de qualquer estado, grau, condição e qualidade; e de qualquer ordem, congregação e instituto, assim de mendicantes e não-mendicantes, *como da Sociedade de Jesus...* de nenhum modo façam comércios e negociações seculares e mercantis debaixo de qualquer pretexto, título, cor, inteligência, causa, ocasião e modo, nem ainda por uma vez somente, ou seja por si, ou pelos seus constituídos ou por outras pessoas, que para isso lhes deem auxílio. E que diretamente, ou indiretamente por qualquer modo e maneira que seja possam ingerir-se, ou misturar-se nas sobreditas negociações e comércios assim no seu próprio nome, como o das suas respectivas

⁴⁵⁶ “Breve de 1 de abril de 1758 do Benedito XIV...constitui o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Saldanha, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus nestes Reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit.

religiões, ou congregações, *ainda que seja a da Companhia de Jesus*”. Não havia dúvida, portanto, da intenção particular de cercear as atividades da Companhia existente desde há muito. Tal bula teria sido refirmada por outra, de 25 de novembro de 1741.

Além de proibir o comércio dos inacianos, o *Mandamento* ainda continha claras disposições no sentido de arregimentar provas quer para a condenação dos inacianos, quer para que se pudesse dimensionar a envergadura do comércio existente: “mandamos outrossim, em virtude de santa obediência, e debaixo da mesma comissão de declararmos todas e cada uma das penas estabelecidas pelas mesmas constituições apostólicas acima substanciadas, que no termo peremptório e preciso dos primeiros três dias... façam e venham declarar perante os nossos competentes sub-delegados; as negociações de câmbio de dinheiro; de transfretamentos de mercadorias... exibindo ao mesmo tempo... todos os cadernos e papéis, pertencentes às mesmas negociações, que se acharem na jurisdição”⁴⁵⁷. Embora muitos livros tenham sido de fato apreendidos, o próprio Caeiro informou que os jesuítas do Maranhão, ao serem deportados para Belém, de onde seriam expulsos para Lisboa, ao serem perguntados pelos livros, “estes declararam que os queimaram”⁴⁵⁸. Privados do comércio, os inacianos tiveram a seguir, pelo edital de 7 de julho de 1758, suspensas as suas faculdades de confessar e pregar. “Havemos por suspensos do exercício de pregar em todo nosso patriarcado, aos padres da Companhia de Jesus”⁴⁵⁹. Em setembro de 1758 o Rei D. José I sofreria o seu malfadado atentado, que não logrou, portanto, interromper as ações anti-jesuíticas.

O desenrolar dos acontecimentos, em todo favorável às proposições pombalinas, privara, sucessivamente, os jesuítas de suas missões, de sua preponderância na formulação das políticas inter-étnicas e de seus mecanismos de capacitação financeira. Restavam-lhes apenas a preponderância sobre a educação nos centros coloniais, que será varrida pelo *Alvará Régio* de junho de 1759, e as suas vastas propriedades, urbanas e rurais. “Eu não sei certamente a quantidade de gado que estas religiões tem naquela ilha (de Joannes)” escreveu Francisco Xavier em 1751, “mas é certo e constante que é infinita, e que só este dízimo poderá aumentar muito as rendas atuais da Fazenda Real, a qual por estas e outras semelhantes usurpações que se lhe tem feito neste Estado, se reduziu aos miseráveis termos que eu tenho tido a honra de manifestar a V.Exa., a chegar até ao último ponto de se extinguirem os fundos reais e cair, em consequencia, sem remédio, a substância do Estado”⁴⁶⁰. Desde o princípio, portanto, era evidente que o gradual afastamento dos jesuítas, ou a sua virtual eliminação, colocaria nas mãos do Estado vasta riqueza patrimonial.

⁴⁵⁷ “Mandamento do eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Visitador e Reformador geral, expedido em 15 de maio do mesmo ano de 1758 para suspender o escandaloso comércio, que o governo dos regulares da Companhia, denominada de Jesus, estavam publicamente fazendo nos referidos reinos e seus domínios” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit. pp.377-378.

⁴⁵⁸ CAEIRO, José: op.cit., p. 573.

⁴⁵⁹ “Edital que o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal patriarca de Lisboa publicou em 7 de julho de 1758, para suspender os religiosos jesuítas dos exercícios de confessar e pregar no seu patriarcado, como praticaram todos os outros prelados destes reinos” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit. p. 388.

⁴⁶⁰ “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 23 de dezembro de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol.1. p.132.

VI. 4- Pródromos da expulsão

Na época em que esses acontecimentos tiveram lugar, o número de jesuítas na América portuguesa -em sua maioria estudantes e coadjutores- andava em torno de 600, para uma população, não indígena, calculada entre 1.500.000 a 2.000.000 de pessoas. Podemos depreender, portanto, que os inacianos controlavam uma quantidade desproporcional da renda colonial. Pode-se mesmo afirmar que estavam entre os maiores proprietários privados da colônia, se não fossem os maiores, pelo menos em produtividade proporcional. Ora, o governo português, a partir de Pombal, irá atuar, principalmente no período entre 1752 e 1754, no sentido de eliminar todos os grandes proprietários privados, cujas propriedades vinham do início da colonização. Tratava-se, no caso, principalmente, do processo de incorporação das antigas “donatarias”, propriedades de caráter semi-feudal, concedidas, no século XVI, a agentes privados para dinamizar a colonização. Quando do confisco dos bens do duque de Aveiro, envolvido na tentativa de assassinato do Rei, em 1759, a última das donatarias, a de Porto Seguro, foi seqüestrada, fato que levou Caeiro a afirmar que “é coisa sabida que os nobres foram declarados réus para sem forma de processo serem desapossados de seus bens”⁴⁶¹. Estando todos esses gigantescos latifúndios expropriados, só restavam, com efeito, as propriedades jesuíticas.

O jesuíta renegado Bento Cepeda, escreveu algo que pode talvez nos permitir entender a possibilidade de tão rápida eliminação dos inacianos, advinda, de fato, também de uma perda significativa da autoridade espiritual que gozara nos primórdios da colonização: “A Companhia, que Santo Inácio fundou para bem universal do mundo... chegou a tanta decadência e estado deplorável neste Brasil, que já hoje servia mais para destruir, que para edificar. Mais para corromper os povos, que para os ajudar; mais para escândalos do que para bem das almas. A torpe laxidão em que viviam os jesuítas, a monstruosa corrupção de costumes a que tinham chegado estes homens, faziam neste Brasil a esta família não só inútil, mas absolutamente perniciosa, abominável e merecedora de perpétua abolição, para que a corrupção de tão grande e dilatado corpo não acabasse de envenenar sem remédio aos indivíduos destas conquistas”.

Não podemos desconsiderar aqui o fato de que este documento acompanha, é claro, toda a fraseologia pombalina. O relato de Cepeda, no entanto, ao desfilar uma série de escandalosos atos jesuíticos, é bem significativo do processo de desqualificação moral dos inacianos, acelerada, provavelmente, nas décadas anteriores à expulsão. Em seu relato, ele cita nomes de jesuítas e descreve seus atos pecaminosos. Declina o nome de suas amantes, de seus filhos ilegítimos, de suas práticas homossexuais generalizadas. No Colégio de São Paulo, por exemplo, enumera os seguintes casais: “Padre Manuel dos Santos com o estudante Antônio Jose, o Padre Inácio Ribeiro com o músico Inacinho; Pedro de Vasconcelos com João Xavier, Pedro Barreiros com Joaquim Veloso⁴⁶²”. Tais acontecimentos, a serem verídicos, e muitos provavelmente o fossem, pois os jesuítas eram acima de tudo seres humanos, em si não eram estranhos, quando falamos do mundo eclesiástico colonial. Acusações semelhantes fez o jesuíta José Caeiro, por exemplo, sobre o Bispo do Rio de Janeiro, Antônio de Desterro:

⁴⁶¹ CAEIRO, op.cit., p.35.

⁴⁶² “Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit.

“instituiu em seu palácio um negócio muito rentoso, aonde acudiam os vigários, que queriam melhorar de posto no governo das almas; e dava-se a preferência aos que com ele pactuassem em fornecer-lhe maior numerário”⁴⁶³. O que causava espécie, nas acusações de Cepeda, é que atos pecaminosos pudessem ser praticados por jesuítas, ou seja, de que eles fossem corretamente avaliados como homens iguais aos demais. Nada mais diferente do que a imagem de santidade que José de Anchieta, fez questão de preservar diante de um chefe indígena, em 1565: “sabendo que não tínhamos mulheres, se espantou muito, perguntando-nos: ‘Nem as desejais, quando veis algumas formosas?’ Nós por resposta lhe mostramos as disciplinas com que se domava a carne... e que tudo fazíamos por não ofender a Deus que manda o contrário... se ficou maravilhado, e tendo-nos grande crédito, porque nossa vida era tão apartada da dos homens...”⁴⁶⁴. De fato, é provável que o auto-controle e o ímpeto contra-reformador dos primeiros jesuítas provavelmente encontrasse poucos seguidores em pleno século XVIII, que era um século de flexibilizações de costumes, numa ordem que crescera demasiadamente e onde o controle de seus integrantes era cada vez mais precário, como vimos no caso das reduções espanholas. Tais realidades, por mínimas que fossem, provavelmente contribuíram para desagregar parte da imagem de santidade e ascendência espiritual absoluta que outrora os jesuítas apresentavam na colônia.

A própria reação dos jesuítas diante das investidas pombalinas foi frágil. O Geral da Companhia, diante das ações do Cardeal Saldanha, apelou ao papa, num memorial extremamente tímido diante do volume de acusações que caíam sobre a Companhia: “o Geral da Companhia de Jesus, prostrado aos pés de Vossa Santidade”, inicia, “representa mui humildemente a extrema dor e sentimento, que experimenta a sua religião pelas vozes espalhadas em Portugal”. As suas alegações baseavam-se no reconhecimento de que as acusações, mesmo sendo realistas, não podiam ser estendidas a toda Companhia: “e quando finalmente sejam réus dos supostos atrozes delitos, esperam que um crime tão grave não seja comum a todos, nem a maior parte, ainda que todos se vejam compreendidos em uma mesma pena. E ultimamente quando fossem culpados desde o primeiro até o último todos os religiosos assistentes nos estados de Sua Majestade Fidelíssima (o que se não pode supor), suplicam serem atendidos benignamente, com especialidade aqueles, que em todas as outras partes do mundo emprenham suas fadigas, conforme a sua tênue possibilidade, em promover a honra de Deus, e a salvação dos próximos.”

A alternativa do Geral é que os próprios Jesuítas fossem autorizados a julgarem a si próprios: “e depois que tiveram notícia de que aqueles padres tinham incorrido em ofensa de Sua Majestade Fidelíssima, tem experimentado uma extrema dor, tem suplicado se lhe dê uma notícia particular, assim dos delitos, como dos réus, oferecendo a Sua Majestade, que dariam a estes as penas merecidas, e que também enviariam, ainda que fosse de países estrangeiros, as mais aptas e acreditadas pessoas da religião por visitantes, para tirarem os abusos que se tivessem introduzido. Porém as humildes súplicas e oferecimentos dos Superiores não tem

⁴⁶³ CAEIRO, José: op.cit., p.219.

⁴⁶⁴ “Carta do Irmão José de Anchieta ao padre Diego Laines, de São Vicente, 8 de janeiro de 1565” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol. 4. Op.cit., p.133.

sido dignos de serem atendidos”⁴⁶⁵. Na verdade muito pouco adiantava recorrer ao Papa, já que este tinha o seu raio de ação a cada dia diminuído.

O tentativa de regicídio foi, como já anotamos, o mote que permitiu a “solução final” do problema jesuítico. Em janeiro de 1759 Malagrida foi preso, em junho as escolas jesuíticas definitivamente fechadas e em setembro, considerada em rebelião contra a Coroa, a Companhia de Jesus foi expulsa de Portugal e de seus domínios, nos termos mais duros: “Don José, por graça de Deus... procurei aplicar todos quantos meios, a prudência e a moderação podiam sugerir, para que o governo dos regulares da Companhia denominada de Jesus, das províncias deste Reino, e seus domínios, se apartasse do temerário e façanhoso projeto, com que haviam intentado, e clandestinamente prosseguido a usurpação de todo o Estado do Brasil, com tão violento progresso que, não sendo pronta e eficazmente atalhado, se faria dentro do espaço de dez anos [o Brasil] inacessível e insuperável a todas as forças da Europa unida”.

Como vimos, essa razão era extremamente exagerada, já que a Companhia, na América portuguesa, vinha sendo fustigada desde 1750 e encontrava-se totalmente paralisada e incapaz de qualquer ação. Ao contrário dos jesuítas das missões espanholas do Uruguai e Paraguai, fora já sabiamente desprovida do controle sobre os índios; não os podendo, portanto, levantar. Toda a série de medidas anteriores, da mesma maneira, a estrangulava economicamente. De qualquer forma, o ato assim decidia: “havendo exaurido todos os meios que podiam caber na união das supremas jurisdições pontifícia e régia, por uma parte reduzindo os sobreditos regulares à observância do seu Santo Instituto... e pela outra parte apartando-os da ingerência nos negócios temporais, como eram a administração secular das aldeias, e o domínio das pessoas, bens e comércio dos índios daquele continente...”

“E havendo todas as minhas sobreditas diligências ordenadas à conservação da mesma Sociedade sido por ela constestadas e invalidado os seus prós e naturais efeitos por tantos, tão estranhos e tão inauditos atentados, como foram, por exemplo: o com que à vista e face de todo o universo, declararam e prosseguiram contra mim nos mesmos domínios ultramarinos a dura e aleivosa guerra, que tem causado um tão geral escândalo; o com que dentro do meu mesmo Reino suscitaram também contra mim as sedições intestinas, com que armaram para a última ruína da minha real pessoa os meus mesmos vassallos, em que acharam disposições para os corromperem...”

“Declaro os sobreditos regulares na referida forma corrompidos; deploravelmente alienados do seu Santo Instituto e manifestamente indispostos com tantos, tão admiráveis, tão inveterados e tão incorrigíveis vícios, para voltarem à obediência deles; por notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores, que tem sido e são atualmente contra a minha real pessoa e estados, contra a paz pública dos meus reinos, e domínios e contra o bem comum dos meus fiéis vassallos; ordenando que como tais sejam tidos, havidos e reputados. E hei desde logo em efeito desta presente lei por desanaturalizá-los, procritos e exterminados. Mandando que efetivamente sejam expulsos de todos os meus reinos, domínios, para neles mais não poderem entrar, e estabelecendo debaixo de pena de morte natural, e irremissível e de confiscação de

⁴⁶⁵ “Memorial apresentado pelo Padre Geral da Companhia de Jesus a Sua Santidade em 31 de julho de 1758” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit. pp. 388-389.

todos os bens para meu fisco e câmara real, que nenhuma pessoa de qualquer estado e condição que seja, dê nos mesmos reinos e domínios entrada aos sobreditos regulares...”⁴⁶⁶

Em setembro de 1759, banida assim a Ordem, todas as suas propriedades estavam virtualmente nas mãos da fazenda real. Fazenda que nunca deixara, aliás, de preocupar-se com seus deficits orçamentários, principal razão, de ordem econômica, para todo o movimento realizado por Pombal. Fechava-se assim, com sucesso, um ciclo de ações reformistas.

⁴⁶⁶ “Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios 3 de setembro de 1759” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. op.cit.. p.59.

CAPÍTULO VII- ATOS DA EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS DA AMÉRICA PORTUGUESA

VII. 1- Atos da Expulsão

Em meados de 1759, segundo Caeiro, correu pela colônia o boato de que o Rei D. José e Sebastião José de Carvalho e Melo teriam sido assassinados, e que o infante D. Pedro assumira o poder. Tais acontecimentos, a serem verídicos, concluiu-se, reverteriam a situação política portuguesa, colocando-a a favor dos jesuítas. Muitos administradores coloniais, comprometidos com as reformas anti-jesuíticas, foram então tomados de cautela⁴⁶⁷. De fato, desde a expulsão dos jesuítas das suas missões, e da implantação nestas de administrações seculares, e a partir da tentativa de assassinato do Rei e da prisão de Malagrida e outros jesuítas, tanto no Estado do Grão-Pará e Maranhão quanto no do Brasil, vinham tendo lugar várias ações governamentais de franca hostilidade à Companhia. Uma reviravolta política de tal natureza ameaçaria muitas figuras importantes da administração colonial.

Esse murmúrio, no entanto, cedo revelou-se infundado. Em 30 de outubro de 1759 chegaram, finalmente, primeiro ao Rio de Janeiro, as naus com a *Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios* e outras ordens. Em 3 de novembro o Governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire, Conde Bobadela, já totalmente inteirado da situação, determinou, conforme instruído, o cerco ao Colégio do Rio de Janeiro e a prisão nele dos jesuítas, bem como a sua incomunicabilidade. “Para o seu sustento” fez por bem conceder-lhes uma pensão individual de três moedas de prata. No mesmo dia, foram trazidos presos, ao Colégio, seis jesuítas que cuidavam da fazenda do Engenho Velho, nos arredores da cidade. Nos dias seguintes começaram a chegar jesuítas aprisionados em fazendas e em outros Colégios das capitanias próximas, segundo as ordens do Governador. Quatro jesuítas de São Cristóvão, um de Campos Novos, seis da fazenda de Santa Cruz, dois da fazenda de Macacu, dois da de São Barnabé. No dia 11 de novembro aportou no Rio de Janeiro uma nau da Companhia de Jesus. Trazia ela 16 jesuítas do Colégio da Bahia. Perplexos com o que estava acontecendo na cidade e surpreendidos com a prescrição da Ordem, foram todos imediatamente presos, levados ao Colégio, e a nau foi confiscada⁴⁶⁸.

As ordens dadas a Bobadela eram muito claras, e o investia de poderes discricionários para promover a expulsão dos inicianos: “Vos concedo o Alto e Supremo Poder, Jurisdição e Alçada que necessária for para fazer prender e sentenciar nessa Relação verbalmente de plano, *sem figura de júizo*, e somente guardados os termos do Direito Natural e Divino da verbal audiência dos réus (...) e fazerdes executar as sentenças contra eles proferidas no mesmo dia em que se proferiram; não obstante quaisquer opiniões que tenham não serem os ditos casos de devassa, e que não concorra o número de testemunhas que a lei determina e o espaço de tempo por ela determinado (...) e sem embaraço de quaisquer leis, regimentos, disposições de Direito comum e Pátrio, Ordens, Estilos ou Costumes contrários, que *tudo Hei*

⁴⁶⁷ Caeiro, José: op.cit., p. 539.

⁴⁶⁸ FAZENDA, Vieira: *Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1921. p.117

por derogado para este efeito somente”⁴⁶⁹. Totalmente excepcionais, portanto, os atos de expulsão e confisco de bens foram, assim, sumários.

No final de 1759 e em princípios de 1760, na lentidão própria dos meios de comunicação e transporte da época, diversos contingentes de jesuítas das capitanias do sul continuaram a chegar ao Rio de Janeiro, onde eram imediatamente encaminhados para detenção no Colégio. Em 26 de novembro de 1759 onze jesuítas foram embarcados de Santos com destino ao Rio de Janeiro, chegando à cidade no dia 7 de dezembro. Neste dia também chegaram, aprisionados, tres jesuítas da fazenda de Campos Novos, de Cabo Frio. O Colégio do Espírito Santo, que estava sob a jurisdição do bispado do Rio, só foi cercado, e ali encarcerados seus 16 jesuítas, no dia 4 de dezembro de 1759. Embarcados para o Rio em 22 de janeiro de 1760, desembarcaram no dia 26. Em 15 de dezembro de 1759 chegaram dois jesuítas, da fazenda de Macaé; em 1 de janeiro de 1760, mais dois, das fazendas de Campos dos Goitacazes; em 24 de janeiro mais 17, de Campo Santo. Os jesuítas do Colégio de São Paulo, em número de 23, chegaram ao Rio em 2 de fevereiro. O último contingente a chegar foi o de cinco jesuítas de Paranaguá, a 12 de março⁴⁷⁰. Os jesuítas que se achavam em Colônia do Sacramento e na ilha de Santa Catarina foram deportados posteriormente.

No Rio, o Bispo Antônio do Desterro, beneditino, foi nomeado reformador dos jesuítas em 4 de janeiro de 1760. Preparou então várias pastorais anti-inacianas, que contaram com alguma solidariedade nos meios eclesiásticos. Muito embora o Bispo de São Paulo, Antônio Galvão, franciscano, tenha evitado tomar posição no caso, algumas ordens, como a dos carmelitas, por exemplo, cortaram totalmente, e de forma hostil, relações com a Companhia. Zeloso de seu poder, o Bispo não tolerou oposições ou restrições de qualquer natureza aos seus atos. Como prova de sua autoridade, e para demonstrar a total submissão dos inacianos, no dia 15 de março, com os jesuítas já embarcados no navio que os levaria para o exílio, quatro deles, que tinham manifestado publicamente objeções quanto a autoridade do Bispo em reformar a Ordem, foram apartados dos demais, no cais, e violentamente espancados. Nesse mesmo dia, lotado, com cerca de 120 jesuítas, a nau zarpuo do Rio de Janeiro em direção à Lisboa.

Em Pernambuco, o obediente Governador Luiz Diogo Lôbo da Silva vinha cumprindo à risca todas as disposições anti-jesuíticas. Já em maio de 1759, ordenara a vigilância armada do Colégio do Recife e o fechamento de todas as escolas jesuíticas. Em junho administrou o processo de secularização das aldeias cearenses de Caocaia, Paupina, Paragamba, Paiacu e Ibiapaba, sendo que esta última, missão histórica, que vinha de princípios do século XVII, contava com “cinco mil fogos”. Ordenou que os jesuítas que as cuidavam fossem levados detidos para o hospício cearense. Em 4 de novembro, cumprindo afinal as firmes decisões de Lisboa, determinou a prisão e incomunicabilidade dos jesuítas, no caso com a pensão de um tostão individual para alimentação. No dia 13 de dezembro foi fechado o Colégio da Paraíba e os jesuítas embarcados para Recife. Em 24 de dezembro foi decretada a expulsão dos jesuítas que estavam no hospício do Ceará para a capital pernambucana. Os mesmos, embarcados a 9 de fevereiro, chegaram a Recife em 1 de março de 1760. Também no dia 9 de fevereiro, os 21

⁴⁶⁹ “Carta de 4 de novembro de 1759 ao Conde de Bobadela” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. Op.cit., p.48.

⁴⁷⁰ Caeiro, José: op.cit.

jesuítas de Olinda, há meses prisioneiros, foram levados para Recife, onde se juntaram aos demais. Os franciscanos, apiedados, esmolaram pelos jesuítas, mas não houve manifestações de oposição ao ato por conta das diversas instâncias eclesiásticas, regulares ou seculares, tendo em vista a natureza do processo e, talvez, antigos ressentimentos. No dia 5 de maio de 1760, afinal, os cerca de 53 jesuítas cativos partiram para Lisboa. Embarcaram na mesma nau da Companhia expropriada por Gomes Freire no Rio de Janeiro⁴⁷¹.

Na Bahia, os decretos de prisão e expulsão chegaram no dia de Natal, 25 de dezembro de 1759. Naquela mesma noite, quatro arcas de ouro que estavam em poder dos jesuítas foram levadas para o convento dos franciscanos. Os rumores que se espalharam por Salvador, diziam ser este parte do célebre tesouro dos jesuítas, que assim era poupado da expropriação. Na verdade, segundo Caeiro, tratava-se simplesmente do “erário público, que por ordem real se achava depositado e confiado à guarda dos jesuítas”, sendo passado aos franciscanos “por parecer do juiz forâneo”⁴⁷². Este detalhe é importante, pois por ele podemos ter a precisa dimensão do poder que os inicianos exerciam na sociedade colonial. No caso, essa autoridade lhes permitia zelar inclusive pela fazenda real. Apesar de todo estremecimento entre Estado e Companhia nos últimos anos, portanto, pelo menos na Bahia a guarda do Erário esteve nas mãos dos jesuítas até o último momento. Somente quando as determinações reais não deixaram mais dúvidas sobre a ruptura entre a Coroa e os inicianos os cofres de ouro foram retirados do Colégio.

O Vice-Rei, Marques do Lavradio, no dia seguinte, ordenou o assalto do Colégio, da casa professa, do seminário urbano, bem como a prisão e a incomunicabilidade dos padres, apregoando suas decisões “em praça pública sob toque de tambores e cornetas”. Estabeleceu a pensão de três tostões diários por padre para seu sustento. No mesmo dia foi entregue ao desembargador Berquó a quantia que a Ordem dispunha em caixa, cerca de 1200 escudos romanos. Alguns dias depois foi decidida a expulsão dos noviços da Ordem. Chamados nominalmente à portaria do Colégio, “foram, entre lágrimas e gemidos, despojados à força dos hábitos da Companhia e, vestidos só com as roupas interiores, postos fora da Casa”. Eram 21, sendo 17 escolásticos e quatro coadjutores. Foi também comunicado que aqueles que ainda não tinham feito os quatro votos tinham o direito de abandonar a Companhia⁴⁷³ de maneira a cumprir o estabelecido na *Lei de Expulsão*: “E havendo respeito a ser muito verossímil que nela [a Companhia de Jesus] possa haver alguns particulares indivíduos daqueles que ainda não haviam sido admitidos à Profissão Solene, os quais sejam inocentes, por não terem ainda feito as provas necessárias para se lhes confiarem os horríveis segredos de tão abomináveis conjurações e infames delitos.. permito que todos aqueles dos ditos particulares que houverem nascido nestes Reinos e seus domínios, ainda não solenemente professos... lhes relaxe os votos simples que nela houverem feito, possam ficar conservados nos mesmos Reinos, e seus domínios, como vassalos deles, não tendo aliás culpa pessoal provada, que os inabilite”⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Caeiro, José: op.cit.

⁴⁷² Caeiro, José: op.cit., p. 76.

⁴⁷³ Caeiro, José: op.cit., p. 81

⁴⁷⁴ “Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios 3 de setembro de 1759” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. op.cit.. p.62.

No dia 9 de janeiro os restantes foram transferidos para a casa do noviciado, onde, com a expulsão já decretada, ficaram aguardando os jesuítas de outras localidades que chegavam prisioneiros. Durante o mês chegaram inacianos do Seminário de Belém (Cachoeira), de Porto Seguro, e aqueles que estavam no Engenho da Pitanga e no Engenho de Cotegipe. Foi dado aos prisioneiros nova oportunidade para decidir pelo pedido de demissão da Companhia. De fato, diante do navio no qual seriam embarcados, cerca de 44 jesuítas abandonaram imediatamente a Ordem, alguns poucos, arrependidos, voltaram atrás. De qualquer forma, os restantes “foram atirados para os porões ... dentro tudo era escuridão e o aperto e o calor eram quase insuportáveis”⁴⁷⁵. No dia 21 de abril de 1760, com cerca de 122 jesuítas a bordo, o nau partiu de Salvador rumo a Lisboa.

No Grão-Pará e Maranhão as notícias das prisões no Brasil e do desterro dos jesuítas portugueses foram sabidas apenas em princípios de maio de 1760. A situação na região era muito tensa. Naquele ano já tinham sido expulsos 18 frades de São José, cinco de Santo Antônio e três do Carmo. Ainda era viva a memória da expulsão dos 40 capuchinhos, em 1757. O Bispo do Pará, Miguel Bulhões, reformador da Ordem, desentendeu-se com o Bispo do Maranhão, Frei Antônio de São José, agostiniano, que tinha uma posição de defesa dos inacianos. Frei Antônio viu-se forçado a afastar-se de São Luis. Disposto a demonstrar sua autoridade sobre os jesuítas, Bulhões chegou mesmo a nomear, para escândalo dos jesuítas, um vice-superior para a vice-província do Maranhão.

As ordens régias só chegaram, no entanto, em duas naus, a 7 de junho de 1760. As duas atracaram primeiro em São Luis, donde uma zarpuou em direção a Belém. No mesmo dia o Colégio de São Luis foi cercado. A ordem para prisão dos jesuítas chegou na capital do Estado em 16 de junho de 1760; o Colégio e o Seminário foram invadidos e, no dia seguinte, ordenou-se a leitura em praça pública do decreto da expulsão. A 18 de junho começaram a ser presos os jesuítas que atuavam nas fazendas do Colégio. Em 12 de julho embarcaram os jesuítas maranhenses presos para Belém, onde chegaram a 26. Por ordem do reformador da Companhia, o Bispo, os que ainda não tinham feito os quatro votos estavam dispensados da Ordem. No dia 12 de setembro, com cerca de 110 pessoas a bordo, a nau partiu para Lisboa. Como o Bispo Bulhões viajava junto dos deportados, foi autorizado aos mesmos banhos de sol diários durante a travessia, a fim de se evitarem epidemias. Os jesuítas que atuavam nos distantes sertões de Goiás e Piauí só chegaram a Belém e a Salvador depois da expulsão geral e foram deportados posteriormente.

A nau que partira do Rio foi a primeira a chegar em Lisboa, no dia 8 de junho. Ali aguardou as outras naus. A da Bahia fundeu no Tejo em 13 de junho e a do Recife no dia 26. No dia 28, cerca de 265 jesuítas foram embarcados no navio que os levaria para o exílio na Itália, os demais permaneceram presos em Lisboa. Os exilados chegaram em Gênova a 21 de julho, e a 15 de agosto de 1760 a Roma, onde foram abrigados no palácio do Duque de Soia. Os jesuítas do Grão-Pará e Maranhão chegaram a Lisboa a 1 de dezembro de 1760 e à Itália em janeiro de 1761⁴⁷⁶. De forma súbita e violenta terminava assim 210 anos de predomínio jesuítico na colônia.

⁴⁷⁵ Idem, *ibidem*, p.125.

⁴⁷⁶ Caeiro, José: *op.cit.*

VII. 2- *Jesuítas expulsos da América portuguesa*

A única listagem publicada existente dos jesuítas expulsos da América portuguesa é aquela elaborada por Caeiro. Ele não a preparou, no entanto, de uma forma clara, através de uma lista geral, mas sim citando os nomes de forma desordenada e muitas vezes repetitiva, quando da descrição da deportação de cada porto ou do aprisionamento em esta ou aquela cidade, aldeia ou fazenda. Precisamos, portanto, reorganizá-la. Cotejamos então os nomes por ele indicados com outras fontes, principalmente os catálogos e biografias que Serafim Leite publicou em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tendo em vista a natureza dos catálogos consultados e das listagens preparadas por Caeiro, a listagem a seguir, no entanto, não se limita aos jesuítas expulsos em 1760, mas inclui também os jesuítas atuantes na América portuguesa entre 1755 e 1760 e, quando possível, dimensionamos alguns dados biográficos e informações sobre os seus destinos. A lista inclui jesuítas da província do Brasil, da vice-província do Maranhão e de outras províncias que por diversos motivos encontravam-se na América Portuguesa quando da expulsão da Companhia. É possível que tenhamos sacrificado alguns nomes que apareceram dobrados ao comparar os jesuítas da província do Brasil e da vice-província do Maranhão. Na verdade só mantivemos homônimos quando surgiram evidências concretas de serem duas pessoas distintas.

Da província do Brasil, Chegamos a um número total de 443 religiosos, entre estudantes e sacerdotes. Na nossa listagem, que é diferente da de Caeiro, 5 foram expulsos em abril de 1759, antes dos demais. 120 foram expulsos em 15 de março de 1760 pelo porto do Rio de Janeiro; 52 em 5 de maio de 1760, pelo porto do Recife; e 122 em 21 de abril de 1760, pelo porto de Salvador. 144 jesuítas não foram expulsos, em sua maioria por abandonarem a Companhia a tempo. Trata-se de um número considerável, embora em sua maioria de estudantes. Na vice-província do Maranhão, de um total de 166 religiosos, 4 foram expulsos pelo porto de Belém em setembro de 1755, 1 em 1756, 20 em 1757, 1 em 1758 e o restante, 113, quando da expulsão da Companhia, pelo porto de Belém em 12 de setembro de 1760. 27 jesuítas, por diversos motivos, não foram expulsos, em sua maioria por terem se demitido da Companhia. Além de jesuítas das província e vice-província do Brasil e Maranhão, estavam também na América 8 jesuítas da província de Portugal, 1 da província da China e 1 da província do Japão. Como a de Caeiro, esta lista também apresenta problemas e lacunas, mas permite que tenhamos uma visão panorâmica do universo de jesuítas atuantes no Brasil. Há que se acrescentar a esta lista os nomes dos jesuítas que estavam no Piauí e que depois foram remetidos para a Bahia. Eram eles: João Sampaio, Francisco de Sampaio, Manoel Cardoso e José de Figueiredo; todos foram expulsos *a posteriori*.⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ “Memória da Província do Piauí” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* tomo XX., p.32.)

Tabela B: Jesuítas atuantes no estado do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará no período de 1755-1760, com respectivas datas de expulsão e outras informações

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 1. Agostinho Lourenço | Brasil | Paranaguá | Lotado nas “Minas auríferas de Mato Grosso”. Sacerdote. Destino ignorado, segundo Caeiro. Talvez tenha permanecido no Brasil ou sido deportado em outra data. Como Serafim Leite menciona um Lourenço Agostinho, fundador da missão do Guaporé (Mato Grosso), nascido em Portugal, 1721, e morto em Lisboa, 1786, provavelmente é o mesmo, exilado, assim, a <i>posteriori</i> , como, de resto, todos os jesuítas que atuavam no interior. | ? | ? | ? |
| 2. Agostinho Mendes | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Jaboatão. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 3. Aleixo Fonseca (Portugal, 1729- ?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na Aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 4. Alexandre Carvalho | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Pernambuco. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 5. Alexandre Reis | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 6. Aloísio Albuquerque | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 7. Aloísio Alvares | | | Lotado na Aldeia dos Tapajós. | --/12/57 | ? | ? |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 8. Aloísio de Oliveira | Maranhão | Maranhão | Lotado no Colégio do Maranhão. | --/12/57 | ? | ? |
| 9. Aloísio Gomes | Maranhão | | Já estava morto quando sua expulsão foi decretada em 1757. | | | |
| 10. Aloísio Gonzaga | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Pernambuco. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 11. Aloísio Mesquita | Brasil | Bahia | Sacerdote. Afastou-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 12. Aloísio Oliveira | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Santa Inês, Bahia. Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 13. Aloísio Reis | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 14. Aloísio Silva | Brasil | Rio de Janeiro | Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 15. Aloísio Souza | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 16. Aloísio Villar | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 17. Anastácio Dias | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 18. André Ferreira (Portugal, 1736- Roma, 1816) | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. Foi ordenado (4 votos), finalmente, em 7 de agosto de 1804. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 19. André Vitoriano Baia (Portugal, 1712- Roma, 1783?) | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 20. Anselmo Eckard (Mogúncia, 1721- Polosk, 1809) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia Trocano (1755) e na aldeia Caeté (1756). Sacerdote. Alemão. Presidente das conferências dos casos de consciência. Permaneceu preso em Portugal (no Minho até 1759, na Fortaleza de Almeida até 1762 e a partir de então no Forte de São Julião da Barra, até o término do reinado de D.José I (1777)). Após sua libertação seguiu para a Rússia. É autor de uma extensa obra literária. | --/12/57? | ? | ? |
| 21. Anselmo Tavares | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 22. Antônio [Carlimus] | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 23. Antônio Albuquerque | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 24. Aleixo Antônio (Portugal, 1711- ?) | Maranhão | | Segundo Francisco Xavier de Mendonça Furtado, foi autor de vários documentos contrários à liberdade dos índios no Maranhão. Permaneceu preso em Portugal até o término do reinado de D.José I (1777). | --/--/56 | | |
| 25. Antônio Alvares | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 26. Antônio Araújo | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760. Levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Recebeu autorização para cuidar de uma aldeia secularizada, tornada vila. | | | |
| 27. Antônio Azevedo | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 28. Antônio Bacelar | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 29. Antônio Bastos (Portugal, 1706-?) | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 30. Antônio Batista (Coimbra (Portugal), 1708-?) | Maranhão | Pará | Lotado na fazenda Gibiri e nas aldeias de Maracanã e Marajó. Superior da Fazenda. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 31. Antônio Brito | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 32. Antônio Coelho | Brasil | Espírito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. Assistente do Padre Silvério Pinheiro. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|-----------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 33. Antônio Correia | Brasil | Paranaguá | Lotado na Residência de Pitangui. Sacerdote. Destino ignorado. Provavelmente foi deportado depois dos demais. | ? | ? | ? |
| 34. Antônio Costa (Portugal, 1729-?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na Aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 35. Antônio Couto | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 36. Antônio Cunha | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 37. Antônio da Silva (Portugal, 1718-?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia dos Barbados Menor. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760. Levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Recebeu autorização para cuidar de uma aldeia secularizada, na qualidade de pároco. | | | |
| 38. Antônio Dantas | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 39. Antônio de Andrade (Sergipe, 1716- Pésaro (Itália), 1792) | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 40. Antônio de Moraes | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio de Belém do Pará. Sacerdote. Exercia a função de boticário interino. Foi expulso da Companhia em Roma. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 41. Antônio Dias (Portugal, 1706-?) | Maranhão | Maranhão | Lotado nas Aldeias ditas "altas". Reitor do Colégio de Meninos. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 42. Antônio Faria | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 43. Antônio Fernandes (Portugal, 1727-?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 44. Antônio Ferreira | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 45. Antônio Fonseca | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 46. Antônio Fonseca (Baía, 1730- Itália, 1784) | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 47. Antônio Franco | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 48. Antônio Freitas | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo (ou de Santos). Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 49. Antônio Galvão (Coimbra (Portugal), 1703-?) | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 50. Antônio Gonçalves (Portugal, 1698-?) | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Desembarcado em Lisboa, onde permaneceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 51. Antônio Gonzaga | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. Depois, arrependido, dirigiu-se a Roma, para reintegração. | | | |
| 52. Antônio Gonzaga (Portugal, 1729-?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 53. Antônio Gouveia | Brasil | Bahia | Chegava ao Rio no momento das prisões. Estudante. Estava na nau da província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se antes da expulsão. | | | |
| 54. Antônio Jorge | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 55. Antônio José (Portugal, 1715-?) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia Trocano (rio Negro). Sacerdote. Permaneceu preso em Portugal até o fim do reinado de D. José I (1777). | 09/09/55 | Belém | 19/11/55 |
| 56. Antônio Leão | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 57. Antônio Lima | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 58. Antônio Lopes (Portugal, 1741-?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 59. Antônio Machado | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 60. Antônio Machado (Lisboa(Portugal), 1717-Lisboa (Portugal), 1760) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia dos Gamelas. Sacerdote. Desembarcado em Lisboa, abandonou a Companhia vindo a morrer dois dias depois. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 61. Antônio Martins (Portugal, 1727-?) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Araticu ou na Residência de Ibiarujuba. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 62. Antônio Medeiros | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 63. Antônio Meisterburg (Bernkastel, 1719-?) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Cumaru (e/ou Mamaiaçu). Sacerdote. Permaneceu preso em Portugal até o fim do reinado de D. José I (1777). | --/12/57 | ? | ? |
| 64. Antônio Morais (Portugal, 1682- Itália, 1760) | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Reitor do Colégio. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 65. Antônio Moreira (Portugal, 1710- Portugal (Fortaleza de Almeida) 1760) | Maranhão | Maranhão | Lotado no Colégio do Maranhão. Morreu na prisão em Portugal, na fortaleza de Almeida. | 26/11/57 | São Luis | ? |
| 66. Antônio Nóbrega | Brasil | Rio de Janeiro | Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 67. Antônio Neves | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 68. Antônio Nogueira (Portugal, 1734-?) | Maranhão? | Pará | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760; levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Arrependido, no entanto, pediu, depois, para retornar à Companhia, sendo expulso com os demais. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 69. Antônio Nunes | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Reitor do Colégio. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 70. Antônio Nunes | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/05/60 |
| 71. Antônio Oliveira | Brasil | Bahia | Lotado no engengo da Pitanga. Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 72. Antônio Pais (Alagoas (Brasil), 1682- Portugal (Azeitão), 1761) | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. Cego desde 1730. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 73. Antônio Pereira | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 74. Antônio Pinto (Portugal, 1725-?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 75. Antônio Reis | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. Octagenário. Dispensado da Companhia por razões humanitárias quando do embarque. | | | |
| 76. Antônio Reis | Brasil | Bahia | Lotado no Engenho de Cotegipe. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 77. Antônio Salgueiro | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 78. Antônio Santos | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 79. Antônio Santos (Portugal, 1737- Roma?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 80. Antônio Silva | Brasil ? | Bahia ? | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 81. Antônio Simões | Brasil | Espírito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 82. Antônio Simões (Portugal, 1690-?) | Maranhão | Pará | Morto em 27 de novembro de 1760, durante a viagem para Lisboa. | 12/09/60 | Belém | |
| 83. Antônio Siqueira | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 84. Antônio Souza (Portugal, 1712-Pésaro, 1790) | Brasil | Paranaguá | Lotado no Colégio de Paranaguá.. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 85. Antônio Veloso | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 86. Antônio Vieira | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 87. Antônio Xavier | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 88. Aquiles Maria Avogradi (Portugal, 1694-Maranhão, 1758) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Mortigura. Sacerdote. Expulso da aldeia em que atuava em 5/2/57. Sua deportação foi determinada, mas morreu antes da mesma ser executada. | | | |
| 89. Atanásio Gomes | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Campos Novos. Superior da Residência. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 90. Benedito Cepeda | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. Mais tarde, padre secular, escreveu um depoimento escandaloso sobre o cotidiano dos jesuítas nas fazendas e escolas, contendo denúncias de homossexualidade, concubinato, estupros e roubos. | | | |
| 91. Benedito Gomes | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 92. Benedito Lustosa | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 93. Benedito Nogueira | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 94. Benedito Soares | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 95. Bento Caeiro (Portugal, 1688-?) | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 96. Bento de Paiva (Portugal, 1691-?) | Maranhão | Pará | Sacerdote. Morto em 2 de setembro de 1760, antes da deportação. | | | |
| 97. Bento Nogueira | Brasil | São Paulo | Lotado na aldeia de São José. Sacerdote. Destino ignorado. Deportado depois dos demais? | ? | ? | ? |
| 98. Bento Soares (São Paulo (Brasil), 1710- ?) | Brasil | São Paulo | Lotado na vila de Itu. Sacerdote. Ainda vivia em Pésaro, Itália, no ano de 1788. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 99. Bernardo Aguiar (Portugal, 1709-?) | Maranhão | Maranhão | Reitor do Colégio Maranhense. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 100. Bernardo Azevedo | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 101. Bernardo Carvalho (Portugal, 1738-?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 102. Bernardo Fialho | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 103. Bernardo José | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 104. Bernardo Lopes | Brasil | Paranaguá | Lotado em aldeia “perto do rio Pardo”. Sacerdote. Destino ignorado. Provavelmente foi deportado depois. | ? | ? | ? |
| 105. Bernardo Pereira | Brasil | Rio de Janeiro | | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 106. Bernardo Rodrigues (Portugal, 1708- Pésaro, 1791) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeias de Tremembé ou na aldeia de Antotoya. Sacerdote. Também era responsável pelas fazendas do Colégio Maranhense “ali perto”. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 107. Bernardo Silva (Portugal, 1710- ?) | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 108. Bernardo Simões | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 109. Bernardo Soares | Brasil | Bahia | Estudante. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 110. Bernardo Vieira | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 111. Bruno Santos | Brasil | Bahia | Estudante. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 112. Caetano Alberto (Portugal, 1724-?) | Maranhão | Pará | Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 113.Caetano Coelho | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 114.Caetano da Fonseca (Rio de Janeiro (Brasil), 1718- ?) | Brasil | | Professor de Latim, Filosofia e Teologia. Viajou gravemente doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa, mas foi deportado para a Itália em 1761 com os exilados de Goa. Já não vivia mais em 1780. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 115.Caetano Dias | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na aldeia de São Barnabé. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 116.Caetano Mendes | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 117.Caetano Pereira | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 118.Caetano Rodrigues | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 119.Caetano Xavier (Portugal, 1708- Roma, 1780?) | Maranhão | Pará | Lotado na Casa da Vigia. Superior da Casa. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 120.Carlos Correia | Brasil | Bahia | Lotado no engenho de Cotegeipe. Coadjutor. Viajou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 121.Carlos Souza | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 122.Cipriano Lobato | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 123.Clemente Martinho | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 124.Cornélio Pacheco (Recife (Brasil), 1699-Morto durante a travessia) | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. Morreu durante a travessia | 05/05/60 | Recife | |
| 125.Cristóvão Cordeiro | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 126.Cristóvão da Costa (Paranaguá (Brasil), 1690-Roma, 1760). | Brasil | Paranaguá | Lotado no Colégio de Paranaguá. Pró-reitor do Colégio. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 127.Cristóvão de Carvalho (Lisboa (Portugal), 1709-Lisboa (Azeitão), 1766) | Maranhão | Pará | Lotado na Aldeia de Itacuruçu. Sacerdote. Desembarcado em Lisboa, permaneceu preso na fortaleza de Azeitão, onde morreu. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 128.Custodio Sá | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 129.Dâmaso José (Portugal, 1731- Roma?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 130.David Fay (Hungria, 1722- Lisboa (Fortaleza de São Julião), 1767) | Maranhão | Maranhão | Lotado no Colégio do Maranhão. Dizia-se ser de família nobre. Foi missionário em Tapuitapera. A partir de 1759 esteve preso no Forte de Almeida de onde foi transferido, em 1762 para a Fortaleza de São Julião, onde morreu. | 26/11/57 | São Luis | ? |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 131.Didaco Araújo | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 132.Diogo Xavier | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 133.Dionísio Alvares (Portugal, 1719-?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 134.Dionísio Reis | Maranhão? | Pará | Lotado na aldeia dos Abacaxis. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 135.Domenico Pereira | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na aldeia de Taguague. Coadjutor. Destino ignorado. | | | |
| 136.Domingos Afonso (Bragança, 1732-?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 137.Domingos Antônio (Portugal, 1710- ?) | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio do Maranhão. Reitor do Colégio. Foi missionário na aldeia dos Tapajós e Procurador das Missões. Permaneceu preso em Portugal até o final do reinado de D.José I (1777). Ainda estava vivo em Lisboa no ano de 1780. | --/12/57 | ? | ? |
| 138.Domingos Araújo | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 139.Domingos Barbosa | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 140.Domingos Brito | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Coadjutor. | ? | Recife? | ? |
| 141.Domingos Cardoso (Portugal, 1690-?) | Maranhão? | Pará | Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 142.Domingos Gomes | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Sacerdote. | ? | Recife? | ? |
| 143.Domingos Lima | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 144.Domingos Pereira | Maranhão | Pará | Ex-Procurador do Colégio. Estava na fazenda Gibiri no momento da prisão mas, como já abandonara a Companhia, foi solto imediatamente. | | | |
| 145.Domingos Soares | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na aldeia de São Barnabé. Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 146.Domingos Tavares (Portugal, 1720- Roma, 1780?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Itapicurá (São Miguel), aldeia dos Barbados maior ou aldeias ditas "altas". Superior e Reitor do Seminário. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 147.Domingos Viana | Brasil | Bahia | Lotado na aldeia dos Ilhéus. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 148.Domingos Vieira | Brasil | | Estudante. Viajou gravemente doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 149.Domingos Xavier (Portugal, 1739- Roma?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|-----------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 150.Estevão Castro | Brasil | Paranaguá | Lotado nas "minas auríferas de Mato Grosso". Sacerdote. Destino ignorado. Provavelmente foi deportado depois. | ? | ? | ? |
| 151.Estevão Oliveira | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 152.Eusébio da Costa | Maranhão | | Lotado na fazenda São Caetano. Sacerdote. Destino ignorado. | | | |
| 153.Eusébio Henrique (Portugal, 1725- ?) | Maranhão | Maranhão | Lotado nas aldeias ditas "altas". Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760; levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Arrependido, pediu, depois, para retornar à Companhia | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 154.Fábião Gonçalves (Portugal, 1712-?) | Brasil | São Paulo | Lotado na vila de Itu. Sacerdote. Professor de Teologia Moral. Ainda estava vivo em Pésaro, no ano de 1780. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 155.Faustino [Antinius] | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 156.Feliciano Franco | Brasil | Bahia | Coadjutor. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 157.Felipe Almeida | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 158.Felix Capeto | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 159.Felix Miranda | Brasil | São Paulo | Lotado nas aldeias de Alboy e Itapicirica. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 160.Felix Viana | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 161.Felix Xavier (Recife (Brasil), 1695- Roma, 1770). | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Reitor do Colégio. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 162.Francisco de Toledo (São Paulo (Brasil), 1694-Portugal, 1784) | Maranhão | Maranhão | Lotado no Colégio do Maranhão. Visitador do Maranhão. Era tido por mestre na “língua brasílica”, (língua dos indígenas). Permaneceu preso em Portugal até o final do reinado de D.José I (1777). | 26/11/57 | São Luis | ? |
| 163.Francisco [Bolcanus] | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 164.Francisco [Butragus] | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 165.Francisco [Giraldius] | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 166.Francisco Abrantes (Portugal, 1732-?) | Maranhão? | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 167.Francisco Abreu | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 168.Francisco Aguiar | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 169.Francisco Almeida (Baía (Brasil), 1706- Roma, 1761). | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 170.Francisco Aloísio | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 171.Francisco Araújo | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Foi dispensado da Companhia, por motivo de loucura, pouco antes do navio zarpar. | | | |
| 172.Francisco Atkins (Bombaim, 1733- Lisboa, 1778) | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Era filho de um oficial Inglês na Índia. Converteu-se ao catolicismo em Salvador, quando o barco que o conduzia ao Oriente fez uma escala na Baía. Ao serem expulsos os religiosos estrangeiros, reivindicou a cidadania portuguesa. Deportado após prisão; preso em Lisboa, primeiro no Colégio de Santo Antão depois na fortaleza de Azeitão e a partir de 1769 na Fortaleza de São Julião da Barra, (cárcere no.3) de onde saiu vivo em 1777. | 04/02/59 | Salvador | ? |
| 173.Francisco Bernardo | Brasil | Paranaguá | Lotado em aldeia “perto do rio Pardo”. Sacerdote. Destino ignorado. Provavelmente foi deportado depois. | ? | ? | ? |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 174.Francisco Calado | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 175.Francisco Cordeiro (Santos (Brasil), 1709-Roma, 1764) | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. Professor de Humanidades, Filosofia e Teologia. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 176.Francisco Cordovil | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 177.Francisco da Veiga (Portugal, 1709- morto durante a travessia) | Maranhão | | Morto em 27 de novembro de 1760, durante a viagem para Lisboa. | 12/09/60 | Belém | |
| 178.Francisco de Almeida | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. | 15/03/60 | Rio | 13/06/60 |
| 179.Francisco de Sales (Portugal, 1731- Roma?) | Maranhão | Pará | Diretor da Congregação dos Estudantes | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 180.Francisco Faria (Recife (Brasil), 1708- Itália, 1769) | Brasil | Bahia | Sacerdote. Era literato e professor. Foi presidente da Academia de Seletos (1752) no Rio de Janeiro. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 181.Francisco Gomes (Évora (Portugal), 1733-Pésaro, 1817) | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. Escreveu uma "Notícia das Línguas do Brasil". | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 182.Francisco Gonçalves | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 183.Francisco Gouveia | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 184.Francisco José | Brasil | São Paulo | Lotado em aldeia "às margens do rio das Velhas". Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 185.Francisco Lago | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Reitor do Colégio. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 186.Francisco Lima (Baia (Brasil), 1705- Itália, 1772) | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 187.Francisco Lira | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. Morto durante a travessia para Lisboa | 05/05/60 | Recife | |
| 188.Francisco Lopes (Lisboa, 1730-?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 189.Francisco Macedo | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 190.Francisco Machado (Lisboa, 1704- Roma?) | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio da Vigia (na quinta do Colégio). Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 191.Francisco Manuel | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na fazenda de Santa Cruz. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 192.Francisco Marinho | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Demitiu-se da Companhia pouco antes do embarque. | | | |
| 193.Francisco Monteiro | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 194.Francisco Moreira | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 195.Francisco Moura | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 196.Francisco Pacheco | Brasil | | Coadjutor. Morreu durante a viagem a Lisboa. | 15/03/60 | Rio | |
| 197.Francisco Pereira | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 198.Francisco Pugas | Brasil | Bahia | Lotado em Porto Seguro. Demitiu-se da Companhia pouco antes do embarque. | | | |
| 199.Francisco Rato | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 200.Francisco Rebelo | Maranhão | Pará | Coadjutor. Sacristão e ajudante da carpintaria. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 201.Francisco Rego | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 202.Francisco Ribeiro | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 203.Francisco Ribeiro (Coimbra, 1697- Roma?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 204.Francisco Rodrigues | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 205.Francisco Sales | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 206.Francisco Santos | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 207.Francisco Silva | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 208.Francisco Silva | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 209.Francisco Silveira (Açores, 1718-Itália, 1795) | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. Deixou uma expressiva obra literária. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 210.Francisco Soares | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 211.Francisco Vieira | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, pouco antes deste zarpar | | | |
| 212.Francisco Wolff (Silésia, 1707- Lisboa (São Julião), 1767) | Maranhão | Pará | Sacerdote. Prefeito do Espírito e dos estudos. Natural da Boêmia. Desembarcado em Lisboa. Levado para a fortaleza de S. Julião, onde morreu. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 213.Francisco Xavier | Brasil | Bahia | Inglês (irlandês?). Demitiu-se da Companhia pouco antes do embarque. | | | |
| 214.Gabriel Campos | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 215.Gaspar Ferreira | Brasil | Bahia | Lotado em Porto Seguro. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 216.Gaspar Gonçalves | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 217.Gaspar Ribeiro | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia por motivo de doença. | | | |
| 218.Gaspar Sales | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Casa de São Cristóvão. Sacerdote. Destino ignorado. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 219.Geraldo Ribeiro | Maranhão | | Morto em 14 de outubro de 1760, durante a viagem para Lisboa | 12/09/60 | Belém | |
| 220.Gervásio Dias | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. Depois foi a Roma, para reintegração. | | | |
| 221.Gonçalo Alexandrino | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 222.Gonçalo Costa | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Macacu. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 223.Gonçalo Monteiro | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Coadjutor. Viajou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 224.Gonçalves Monteiro | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 225.Gregório Gomes | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Maracu. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 226.Gualtero Pereira | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na aldeia de Taguague. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia no navio, pouco antes deste zarpar. | | | |
| 227.Guilherme Linceo | Brasil | Bahia | Inglês (irlandês?). Destino ignorado. | | | |
| 228.Henrique [Marinho?] | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 229.Honorato Martins (França, 1696- Portugal (Azeitão), 1765). | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Coadjutor. Francês. Construtor de navios. Deportação adiada devido a idade(?) Depois permaneceu preso em Azeitão, Lisboa, já que reivindicou a cidadania portuguesa, onde morreu. | ? | ? | ? |
| 230.Honorato Rodrigues | Brasil | Bahia | Lotado na fazenda da Capivara (Bahia). Coadjutor. Destino ignorado. | | | |
| 231.Inácio Custódio dos Passos (Baía (Brasil), 1722-?) | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 232.Inácio da Veiga | Maranhão | Maranhão | Lotado em uma fazenda sem denominação registrada por Caeiro. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 233.Inácio Antunes (Recife (Brasil), 1716- Roma, 1761). | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 234.Inácio Correia (Recife (Brasil), 1698- Roma, 1770) | Brasil | Bahia | Sacerdote. Era irmão do jesuíta Vicente Gomes. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 235.Inácio de Souza (Portugal, 1704- Roma, 1764) | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Reitor do Colégio. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 236.Inácio Dias (Minas Gerais (Brasil), 1721- ?) | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo, Sacerdote. Escreveu um <i>Catalogo Scriptorum Provinciae Brasiliensis</i> . Ainda estava vivo em Pésaro no ano de 1780. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 237. Inácio Estanislau (Portugal, 1708- Portugal (Forte de São Julião da Barra), 1777). | Maranhão | Pará | Estava na aldeia de Araticu, no momento da prisão. Reitor do Colégio Paraense. Desembarcado em Lisboa. Foi preso primeiro na Fortaleza de Azeitão e depois transferido para São Julião da Barra, onde morreu. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 238. Inácio Garcia | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 239. Inácio Gomes | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 240. Inácio Leão de Sá (Rio de Janeiro (Brasil), 1709- ?) | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Macau (Macaé). Superior da Residência. Era conhecedor da "língua brasílica", língua indígena. Ainda estava vivo em Pésaro no ano de 1780. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 241. Inácio Mendonça | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 242. Inácio Moreira | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 243. Inácio Pereira | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 244. Inácio Pestana (Bafa (Brasil), 1705- Roma, 1765) | Brasil | Bahia | Reitor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 245. Inácio Pinto | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 246. Inácio Ribeiro | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 247. Inácio Rodrigues (Santos (Brasil), 1701-Brasil, 1761?) | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Sacerdote. Era irmão do jesuíta Simão Alvares, aparentado e protegido do Padre Alexandre de Gusmão. Demitiu-se da Companhia em Lisboa em 1760 e voltou ao Brasil, morrendo pouco tempo depois. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 248. Inácio Samartonio (aliás, Szentmartonyi) (Croácia, 1718- Croácia, 1793) | Maranhão | | Lotado na Residência de Ibiarujuba. Sacerdote. Dito Húngaro. Estava nesta residência no momento da prisão para tratamento de saúde. Tratava-se de um dos cartógrafos (cosmógrafos) enviados pelo Rei D. José I ao Maranhão em 1754 para demarcar os limites da Coroa. Desembarcado em Lisboa. Levado para a fortaleza de S. Julião. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 249. Inácio Sanchez | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 250. Inácio Silva | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 251. Inácio Teixeira | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Tejupeba (Sergipe). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 252. Inácio Xavier | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 253. Inácio Xavier (Portugal, 1692- Portugal (Fortaleza de Azeitão), 1760) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Superior. Era mestre em línguas indígenas brasileiras. Desembarcado em Lisboa. Morreu pouco tempo depois do desembarque na fortaleza de Azeitão. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 254. Jácome Barca | Brasil | Olinda | Estrangeiro | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 255. Júlio Franca | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Casa de São Cristóvão. Superior. Viajou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 256. Júlio Pereira (Lisboa, 1698- Portugal (prisão de Pedrouças), 1775. | Maranhão | Pará | Estava na aldeia dos Abacaxis no momento da prisão. Provincial (?). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Desembarcado em Lisboa, onde permaneceu preso até a morte. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 257. Jacinto Fonseca | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 258. Jacinto Morais | Maranhão | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 259. Jacinto Pereira | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 260. Jacinto Tavares (Portugal, 1726- Roma?) | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio de Belém do Pará. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 261. Jeronimo Carvalho | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Estudante. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 262.Jeronimo Moniz (Bahia (Brasil), 1723-?) | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Jaboatão. Sacerdote. Ainda vivia em Pésaro, no ano de 1780. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 263.Jeronimo Pereira (Portugal, 1704-?) | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia do Pinaré. Sacerdote. | | | |
| 264.Jeronimo Veloso | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 265.João Tavares (Pará, ?-?) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 266.João Almeida | Brasil | Bahia | Lotado na aldeia dos Ilhéus. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 267.João Alvares (Portugal, 1697-?) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Carucano. Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 268.João Antônio | Brasil | Recife | Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 269.Júlio Pereira (Portugal, 1698-?) | Maranhão | | Vice-Provincial | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 270.João Antunes | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Destino ignorado. | | | |
| 271.João Azevedo (Porto (Portugal), 1724- Pésaro, 1772) | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 272.João Barbosa | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 273.João Batista | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 274.João Batista (Portugal, 1692-?) | Maranhão | Pará | Coadjutor. Dispenseiro, refeiteiro e roupeiro | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 275.João Bewerung | Brasil | Bahia | Alemão. Destino ignorado. | | | |
| 276.João Brito | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 277.João Caetano | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 278.João Carneiro | Maranhão | Pará | Coadjutor. Demitiu-se da Companhia | | | |
| 279.João Carneiro | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 280.João Carvalho | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Viajou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa . | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 281.João Correia | Brasil | Bahia | Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 282.João Correia | Maranhão | Maranhão | Lotado nas aldeias ditas "altas". Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 283.João da Silva (Portugal, 1691- Roma, 1768) | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Coadjutor. Farmacêutico. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 284.João Daniel (Portugal, 1722- Portugal (Forte de São Luis da Barra), 1776). | Maranhão | | Missionário em Cumaru. Desterrado antes dos demais. Preso em São Julião da Barra escreveu o "Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas", para lhe servir de "honesto divertimento em tanta miséria". Morreu na prisão. | --/12/57 | ? | ? |
| 285.João de Souza (Maranhão (Brasil), 1706- Roma, 1779. | Maranhão | Pará | Sacerdote. Desembarcado em Lisboa onde permaneceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 286.João Delgado | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 287.João do Vale | Brasil | Bahia | Lotado na fazenda da Capivara (Bahia). Superior. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 288.João Fernandes | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 289.João Ferreira (Coimbra (Portugal), 1712-?) | Brasil | Bahia | Este jesuíta esteve preso em Azeitão até 1767. Neste ano foi de lá retirado e nunca mais se soube dele. Na lista de jesuítas expulsos levantada por Caeiro não consta que tenha sido deportado e é considerado de cidadania inglesa. | ? | ? | ? |
| 290.João Gonçalves | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 291.João Gonzaga | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|----------------------|-----------------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 292. João Honorato (Baía (Brasil), 1690- Roma, 1768) | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Provincial. Professor de Humanidades, Filosofia e Teologia. Foi Vice-Reitor do Colégio de Olinda, Reitor do Noviciado de Jiquitará e Procurador em Roma. Foi deportado antes dos demais. Permaneceu preso em São Julião até 1767, quando então foi deportado para Roma, onde veio a falecer. | --/04/59 | Salvador | --/09/59 |
| 293. João Inácio | Maranhão | Maranhão | Lotado em uma fazenda sem denominação registrada por Caeiro. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760; levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Pediu, depois, para retornar à Companhia | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 294. João Leão | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 295. João Lemos | Portugal (ou Brasil) | Sto. Antão de Lisboa? | Lotado no engenho de Santa Ana (Bahia). Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 296. João Lopes | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Lotado nos engenhos de Pitinga e Condessa (Bahia). Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 297.João Luís | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 298.João Martins | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 299.João Massi | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 300.João Matta | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Reitor do Colégio. Viagou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 301.João Menezes | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 302.João Morais | Brasil | Bahia | Coadjutor.Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 303.João Moreira | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 304.João Nepomuceno | Brasil | Olinda | Alemão. Segundo Caeiro, tomado por português, foi preso em Portugal e depois deportado para Itália. Talvez seja Nepomuceno Rua, aparecendo em duas listas distintas. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 305.João Nepomuceno Rua (aliás, Szluha) (Hungria, 1725- Hungria 1773) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia (ou engenho) de Acará. Sacerdote. Foi libertado em 1761. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 306.João Neves | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 307.João Nogueira | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 308.João Oliveira | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 309.João Paulo | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 310.João Penha | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 311.João Pereira [Alvarim?] | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Estudante. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 312.João Pinheiro | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 313.João Ribeiro | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 314.João Robiatti | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 315.João Rocha | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 316.João Rodrigues | Brasil | Bahia | Lotado em Porto Seguro. Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 317.João Romeiro | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de da Companhia no navio antes deste zarpar. Destino ignorado. | | | |
| 318.João Sales | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 319.João Simão | China | | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 320.João Tavares | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 321.João Tavares | Maranhão? | Pará | Estudante. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 322.João Teixeira | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 323.João Teixeira | Maranhão | Pará | Não consta ter sido expulso. | | | |
| 324.João Velloso | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 325.João Xavier Padilha (São Paulo (Brasil), 1723-?) | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo, Sacerdote. Este jesuíta vivia em Pésaro no ano de 1774. Consta, no entanto, que já era missionário na Guiana Francesa no ano de 1778. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 326.Joaquim Barros (Portugal, 1726-?) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Arucará. Sacerdote. Mestre de escola e doutrinheiro “pelas ruas de fora”. Morreu na prisão, em Portugal. | --/12/57 | ? | ? |
| 327.Joaquim Batalha | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 328.Joaquim Costa | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Jaboatão. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 329.Joaquim Cunha | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 330.Joaquim de Carvalho (Portugal, 1715- Portugal (Fortaleza de São Julião), 1767) | Maranhão | | Lotado nas missões de Santo Inácio e São José. Sacerdote. Era Professor de Humanidades. Também cuidava da fazenda de Mamaiaçu. Morreu na prisão, em Portugal. | --/12/57 | ? | ? |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 331.Joaquim Eduardo | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 332.Joaquim Ferreira (Coimbra (Portugal), 1739-Pésaro, 1817) | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 333.Joaquim França | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 334.Joaquim José Guerreiro | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Santa Inês (Bahia). Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 335.Joaquim Marques | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 336.Joaquim Morais | Brasil | Rio de Janeiro | Estava na Casa de São Cristóvão no momento da prisão, adoentado. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 337.Joaquim Ribeiro (Portugal, 1702- Roma, 1761) | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 338.Joaquim Salesio | Brasil | Bahia | Estudante. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 339.Joaquim Silva | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 340.Joaquim Soares | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio da Vigia. Sacerdote. Mestre do estudo e da escola. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|--------------------------|-----------------|---|--------------------------|---------------------------|----------------------------------|
| 341.Joaquim Souza | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 342.José Acácio | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 343.José Almeida | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 344.José Alvares | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 345.José Amorim | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 346.José Antônio | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 347.José Antônio | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 348.José Antônio (Portugal, 1715-?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Fora em outras épocas missionário no alto Rio Negro. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 349.José Araújo | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Santa Inês (Bahia). Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 350.José Barbosa | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 351.José Basílio da Gama (Minas Gerais (Brasil), 1741- Lisboa (Portugal), 1795) | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. Depois dirigiu-se a Roma para reintegração. Não parece que o tenha sido. Foi posteriormente autor do poema épico “O Uraguay”, sobre as guerras jesuíticas do Paraguay, com fortes traços anti-jesuíticos, o qual dedicou ao irmão do Marques do Pombal. | | | |
| 352.José Borges | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão . | | | |
| 353.José Brandão | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão . | | | |
| 354.José Brito | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão . | | | |
| 355.José Brito | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 356.José Campos | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 357.José Carlos | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Jaguaroca. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 358.José Carneiro | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 359.José Carnolto (Baia (Brasil), 1722- Pésaro, 1792?) | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 360.José Carvalho | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 361.José Castilho | Brasil | São Paulo | Lotado nas aldeias de Alboy e Itapecirica. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 362.José Correia | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 363.José Cunha | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 364.José da Rocha (Maranhão (Brasil), 1714-Portugal (Fortaleza de São Julião), 1775) | Maranhão | Maranhão | Lotado no Colégio do Maranhão. Reitor do Colégio. Morreu na prisão, em Portugal. | 26/11/57 | São Luis | ? |
| 365.José David | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 366.José de Anchieta (Portugal, 1732- ?) | Brasil | Bahia | Existia um outro jesuíta com este mesmo nome na Vice- Província do Maranhão. Um dos dois nasceu em Portugal, em 1732, foi ordenado sacerdote em 1767, traduziu “Metamorfoses” de Ovídio para o Português e ainda vivia em Roma no ano de 1810. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 367.José de Anchieta | Maranhão | Maranhão | Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Existia um outro jesuíta com este mesmo nome na Província do Brasil. Ver acima. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 368.José de Matos (Minas Gerais (Brasil), 1715-Itália, 1791) | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 369.José de Mendonça Recife (Brasil), 1686-Roma, 1760). | Brasil | Bahia | Sacerdote. Era professor de gramática. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 370.José Moraes (Portugal, 1708-?) | Maranhão | | Sacerdote. Prefeito da Livraria. Cronista e Historiador da Companhia. Deportado antes dos demais, tendo sua passagem paga pela Companhia por determinação do governo. Escreveu uma "História da Companhia de Jesus da Província do Maranhão e Pará". Permaneceu preso em Portugal até o final do reinado de D. José I (1777). | --/--/57? | | |
| 371.José de Viveiros (Baía (Brasil), 1677- Portugal (Fortaleza de Azeitão), 1761) | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava muito doente quando da deportação. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa, onde morreu. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 372.José dos Reis | Brasil | | Lotado em Macaé. Sacerdote. Preso por agredir os oficiais da Câmara de Cabo Frio. Destino ignorado. | | | |
| 373.José Fernandes | Maranhão? | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 374.José Ferreira | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Morto em 15 de agosto de 1760, antes da deportação. | | | |
| 375.José Ferreira (Portugal, 1703- Pará, 1760) | Brasil | Rio de Janeiro | Morreu antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 376.José Freire | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 377.José Gama (Coimbra (Portugal), 1690-?) | Maranhão | | Consta, segundo Caeiro, que morreu no convento dos capuchinhos, em Lisboa. | --/--/58 | | |
| 378.José Giraldes (Portugal, 1697- Portugal (Fortaleza de Azeitão), 1760) | Brasil | | Jurista. Embarcou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa, onde morreu. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 379.José Gonzaga | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 380.José Gouveia | Brasil | Bahia | Estudante. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 381.José Inácio | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 382.José Joaquim | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 383.José Keling (Schmnitz,?- Schmnitz, ?) | Maranhão | Maranhão | Lotado no prédio “chamado Madre de Deus”. Sacerdote. Bávaro. Desembarcado em Lisboa. Levado para a fortaleza de S. Julião, aonde permaneceu preso até a morte de D.José I (1777). Retornou então a sua cidade natal, onde consta ter sido pároco. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 384.José Leitão | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 385.José Lima | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário Urbano. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 386.José Lobo | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 387.José Machado | Brasil | Paranaguá | Lotado na Residência de Pitangui. Sacerdote. Destino ignorado. Provavelmente foi deportado depois dos demais. | ? | ? | ? |
| 388.José Madeira | Maranhão | Pará | Lotado na Residência (ou engenho) de Ibiarujuba. Superior. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 389.José Martins Montarroyo | Brasil | São Paulo | Lotado na aldeia da Capela. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 390.José Monteiro | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 391.José Motta | Brasil | São Paulo | Lotado na aldeia de São João. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 392.José Nogueira (Recife (Brasil) 1711- Pésaro, 1774) | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na fazenda de Santa Cruz. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 393.José Oliveira | Maranhão | Maranhão | Lotado no prédio “chamado Madre de Deus”. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 394.José Oliveira (Baía (Brasil), 1719- Roma, 1767) | Brasil | Bahia | Lotado na aldeia dos Ilhéus. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 395.José Paiva | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 396.José Pedro | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica) ou sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Abandonou a Companhia? Desembarcado em Lisboa, conseguiu fugir e foi recebido em Roma. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 397.José Pereira | Brasil | Bahia | Lotado em Porto Seguro. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 398.José Pereira | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 399.José Pereira | Maranhão | Maranhão | Lotado em uma fazenda sem denominação registrada por Caeiro. Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 400.José Rezende | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na fazenda de Santa Cruz. Coadjutor. Destino ignorado. | | | |
| 401.José Rocha | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 402.José Rodrigues de Mello (Portugal, 1723-Roma, 1789) | Brasil | Paranaguá | Lotado no Colégio de Paranaguá. Sacerdote. Escritor. Produziu extensa obra literária. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 403.José Ronconi (Gênova, 1724- ?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Genovês. Desembarcado em Lisboa. Levado para a fortaleza de S. Julião | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 404.José Santos | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 405.José Santos | Maranhão? | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 406.José Sepúlveda | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 407.José Silva | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 408.José Siqueira | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 409.José Souza | Brasil | Bahia | Estudante. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 410.José Távora | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 411.José Tavares (Portugal, 1704- Itália, 1789). | Maranhão | | Lotado na aldeia de Sumaima ou nas missões de Santo Inácio e São José. Sacerdote. Expulso da aldeia em 5/2/57. Também cuidava da fazenda de Mamaiaçu. | --/--/57 | | |
| 412.José Teixeira | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Canabrava (Sergipe). Demitiu-se da Companhia ao ser preso. | | | |
| 413.José Teixeira | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 414.José Vale | Brasil | São Paulo | Lotado nas aldeias de Alboy e Itapecirica. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 415.José Valente | Brasil | Bahia | Sacerdote. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 416.José Vicente | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 417.José Vieira | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 418.José Vilanova | Brasil | Bahia | Coadjutor. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 419.José Xavier | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Pró-reitor do Colégio. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 420.Leandro Barros | Brasil | Rio de Janeiro | Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 421.Leonardo José | Maranhão | Pará | Lotado na Casa da Vigia. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 422.Leopoldo Inácio | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 423.Lourenço Almeida | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 424.Lourenço Chaves | Brasil | Rio de Janeiro | Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 425.Lourenço Fernandes | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 426.Lourenço Justiniano | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Reitor do Colégio. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 427.Lourenço Kaulen (Colônia, 1716-?) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Pirguiri. Desenhista e cartógrafo. Atuou também na aldeia de Jaguarary. Foi missionário no Xingu. Permaneceu preso em Portugal até o final do reinado de D.José I (1777). Ainda estava vivo no ano de 1797. | --/12/57 | ? | ? |
| 428.Lourenço Souza | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 429.Luís Alvares | Maranhão | Pará | Morreu na prisão, em Portugal. | --/12/57? | ? | ? |
| 430.Luís Alvares | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Deportado antes dos demais | --/04/59 | Salvador | --/09/59 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 431.Luís Barreto (Portugal, 1720- ?) | Maranhão | Maranhão | Lotado nas aldeias de Tremembé ou Antotoya. Também cuidava das fazendas do Colégio Maranhense “ali perto”. Desembarcado em Lisboa, onde permaneceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 432.Luís de Oliveira (Portugal, 1695- ?) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Guaricuru. Libertado da prisão em Portugal e embarcado para a Itália em 1760, por intercessão de um sobrinho desembargador. | 26/11/57 | São Luis | ? |
| 433.Luís Gomes | Maranhão | | Lotado na aldeia de Arari, Superior. Destino ignorado. | | | |
| 434.Luís João | Maranhão | Pará | Lotado na fazenda de Jaguarary. Sacerdote ou Coadjutor. Também atuante na aldeia de Arari. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 435.Ludovico Borges | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 436.Manuel Afonso (Portugal, 1703 -?) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Arucará. Sacerdote. | --/12/57 | ? | ? |
| 437.Manoel Anchieta | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio da Vigia. Sacerdote. Também atuante na aldeia de Gibirê | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 438.Manoel Batista | Maranhão | Pará | Lotado na fazenda de Jaguarary. Superior. Também atuante na aldeia de Gibirê. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 439.Manoel Cardoso | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Lotado nos engenhos de Pitíngua e Condessa (Bahia). Coadjutor. Encontrava-se “no território do caminho das Minas”, quando de sua prisão. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 440.Manoel Coelho | Maranhão | Pará | Coadjutor. Há outro jesuíta com nome semelhante na Província do Brasil, Bahia. | | | |
| 441.Manoel de Andrade | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em Macaé. Sacerdote. Preso por agredir os oficiais da Câmara de Cabo Frio. Destino ignorado. | | | |
| 442.Manoel dos Reis | Maranhão | | Lotado no “engenho”. Destino ignorado. | | | |
| 443.Manoel Fernandes | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Coadjutor. Existia um jesuíta com o mesmo nome na Província do Brasil. Um dos dois era encadernador de livros, tendo nascido em Portugal em 1715 e morrido na Itália por volta de 1780. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 444.Manoel Gonzaga (Portugal, 1719- ?) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Carucano. Sacerdote. Desembarcado em Lisboa, onde permaneceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 445.Manoel Lopes (Portugal, 1701- ?) | Maranhão | Pará | Sacerdote. Desembarcado em Lisboa, onde permaceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 446. Manoel Rodrigues | Maranhão | Pará | Doutrineiro dos escravos. Destino ignorado. | | | |
| 447. Manoel Santos (Portugal, 1710- ?) | Maranhão | | Lotado na aldeia de Aricará. Fundador da Aldeia de Javari. Também atuou na aldeia de Jaguarary | --/12/57 | ? | ? |
| 448. Manuel Almeida | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 449. Manuel Alvares | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 450. Manuel Alvares | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia do Pinaré. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 451. Manuel Alves | Maranhão | | Lotado na aldeia de Maracu. Foi despedido da Companhia. | | | |
| 452. Manuel Amaral | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 453. Manuel Amaro (Porto Portugal), 1679- ?) | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Sacerdote. Morreu na Fortaleza de Azeitão, em data desconhecida. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 454. Manuel Anselmo | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 455. Manuel Antônio | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 456. Manuel Araújo | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 457.Manuel Bessa (Porto (Portugal), 1733- Pésaro, 1797) | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. Escreveu uma “Corografia do Brasil”. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 458.Manuel Borges | Brasil | Paranaguá | Lotado no Colégio de Paranaguá. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 459.Manuel Campos | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 460.Manuel Carrilho | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Lotado nos engenhos de Pitinga e Condessa (Bahia). Superior. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 461.Manuel Carvalho | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 462.Manuel Carvalho | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 463.Manuel Carvalho | Maranhão | Maranhão | Estudante (de teologia). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 464.Manuel Castro | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 465.Manuel Coelho | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 466.Manuel Correia | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 467.Manuel Costa | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 468.Manuel Costa | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Desembarcado em Lisboa, onde permaneceu preso. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 469.Manuel Cruz | Brasil | São Paulo | Lotado nas aldeias “às margens do rio das Velhas”. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 470.Manuel Cruz | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. Viajou muito doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 471.Manuel Cunha | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 472.Manuel da Fonseca (Portugal, 1703- Pésaro, 1772) | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. Era professor de Teologia Moral. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 473.Manuel da Silva (Portugal, 1697- Portugal (Fortaleza de São Julião), 1766 | Maranhão | | Era missionário no interior do Maranhão, em algum lugar entre Piauí e Goiás.Dado como desaparecido antes da expulsão. Foi depois localizado e expulso em 1761 para Lisboa onde permaneceu preso até a morte. | --/--/61 | | |
| 474.Manuel de Anchieta? | Brasil | Recife Bahia | Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | | | |
| 475.Manuel Dias | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 476.Manuel Diniz | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 477.Manuel Domingues | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 478.Manuel Fernandes | Brasil | Bahia | Coadjutor. Existia um jesuíta com o mesmo nome na Província do Maranhão. Um dos dois era encadernador de livros, tendo nascido em Portugal em 1715 e morrido na Itália por volta de 1780. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 479.Manuel Fernandes | Maranhão | | | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 480.Manuel Ferraz (Rio de Janeiro (Brasil), 1694-Roma, 1764). | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Reitor do Colégio. Tinha sido Reitor do Colégio do Recife. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 481.Manuel Ferreira | Maranhão | Pará | Reitor do Seminário Urbano de Belém. Sacerdote. Fundador da Aldeia de Borari. Morto em 10 de agosto de 1760, antes da deportação. | | | |
| 482.Manuel Ferreira | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 483.Manuel Fonseca | Maranhão | | Coadjutor e farmacêutico. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 484.Manuel Francisco | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Campos Novos. Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 485.Manuel Franco | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Superior. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 486.Manuel Freire | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 487.Manuel Gomes (Portugal, 1709-?) | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio da Vigia (Quinta do Colégio). Sacerdote. Subministro e Procurador das Fazendas. Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760. Levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Recebeu autorização para cuidar de vila. | | | |
| 488.Manuel Gonzaga | Brasil | | Lotado em fazenda próxima a Morcha (Piauí). Sacerdote. | 09/09/55 | Belém | 19/11/55 |
| 489.Manuel Gonzaga | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Deportado antes dos demais. | --/04/59 | Salvador | --/09/59 |
| 490.Manuel José | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 491.Manuel José | Maranhão? | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 492.Manuel Lago | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 493.Manuel Leão | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Macacu. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 494.Manuel Leonardo | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 495.Manuel Lima | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 496.Manuel Lobo | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 497.Manuel Lopes ? | Brasil | Bahia | Coadjutor. Destino ignorado. | | | |
| 498.Manuel Losada | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Lotado no engenho de Santa Ana (Bahia). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 499.Manuel Luís (Portugal, 1731- Portugal, 1782) | Maranhão | Maranhão | Lotado na fazenda Anadyba. Superior. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 500.Manuel Macedo | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 501.Manuel Maciel | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 502.Manuel Manrique | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Casa de São Cristóvão. Sacerdote. Destino ignorado. | | | |
| 503.Manuel Marques | Maranhão | Maranhão | Estudante (de retórica). Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 504.Manuel Martins | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 505.Manuel Medeiros | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 506.Manuel Mendes | Maranhão | Maranhão | Lotado na fazenda Macacu. Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 507.Manuel Monteiro | Brasil | Bahia | Lotado no engenho da Pitanga. Superior. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 508.Manuel Monteiro | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 509.Manuel Moreira | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia pouco antes do embarque | | | |
| 510.Manuel Mota | Brasil | Bahia | Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 511.Manuel Motta | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 512.Manuel Moura | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Sacerdote. Viajou muito doente. Permaneceu prisioneiro em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 513.Manuel Nóbrega | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Coadjutor. Destino ignorado. | | | |
| 514.Manuel Nóbrega | Maranhão | Maranhão | Lotado na fazenda Anandiba. Estudante. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 515.Manuel Neves | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 516.Manuel Oliveira | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 517.Manuel Oliveira | Maranhão | Maranhão | Lotado no prédio “chamado Madre de Deus”. Superior. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 518.Manuel Pereira | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 519.Manuel Pestana | Brasil | Bahia | Lotado no Colégio da Bahia. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 520.Manuel Pimentel (Portugal, 1701-?) | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Sacerdote. Foi Reitor de Santos e Superior da Fazenda de Santanna em 1757. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 521.Manuel Rego | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 522.Manuel Reis | Brasil | Bahia | Sacerdote. Cego. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 523.Manuel Ribeiro | Brasil | Bahia | Sacerdote. Estava na nau da Província que chegava ao Rio vinda de Salvador. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 524.Manuel Ribeiro (Portugal, 1712-?) | Maranhão | | Permaneceu preso em Portugal até o término do reinado de D.José I (1777). | --/12/57 | ? | ? |
| 525.Manuel Rocha | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 526.Manuel Rodrigues | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Estudante. Demitiu-se da Companhia em Lisboa. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 527.Manuel Roriz | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 528.Manuel Santos | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 529.Manuel Silva | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Macau (Macaé). Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 530.Manuel Silva | Japão | | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 531.Manuel Simões | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 532.Manuel Siqueira | Brasil | | Provincial. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 533.Manuel Souza | Brasil | Rio de Janeiro | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 534.Manuel Souza | Maranhão | Maranhão | Coadjutor. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 535.Manuel Taborda | Maranhão | Maranhão | Lotado na fazenda Macacu. Sacerdote. Desembarcado em Lisboa. Morreu pouco tempo depois do desembarque na fortaleza de Azeitão. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 536.Manuel Tavares | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 537.Manuel Torres | Brasil | Santos | Lotado no Colégio de Santos. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 538.Manuel Vale | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 539.Manuel Vaz | Brasil | Recife | Lotado no Colégio de Recife. Coadjutor. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 540.Manuel Velho | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 541.Manuel Vieira | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 542.Manuel Vitorino | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 543.Manuel Xavier | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 544.Marcelino Silva | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 545.Marcelo Alvares | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 546.Marcos Távora | Brasil | Bahia | Lotado no engenho da Pitanga. Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 547.Martim Schwartz (Hamburgo, 1719- Hamburgo, 1788) | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Guaricuru. Sacerdote. Desembarcado em Lisboa. Levado para a fortaleza de S. Julião, depois libertado. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 548.Mateus Lima | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 549.Mateus Teixeira | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 550.Matias Piller | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 551.Matias Rodrigues (Portugal, 1729- ?) | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. Ainda vivia na Itália em 1774. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 552.Maximiliano Ferreira | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 553.Melchior Mendes | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Goitacazes. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 554.Miguel Campos | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 555.Miguel Almeida | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 556.Miguel Ferraz | Maranhão | | Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760; mas já corria o seu processo de expulsão, por iniciativa da própria Companhia. Levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Recebeu autorização para cuidar de aldeia secularizada, como pároco. | | | |
| 557.Miguel Inácio (Portugal, 1696-?) | Maranhão | Maranhão | Sócio. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 558.Miguel João | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 559.Miguel Lopes | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Goitacazes. Superior. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 560.Miguel Pereira | Maranhão | Maranhão | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 561.Nicolau Fonseca | Brasil | Rio de Janeiro | Coadjutor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 562.Nicolau Rodrigues | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 563.Nicolau Santos | Brasil | Bahia | Lotado em Porto Seguro. Estudante. Destino ignorado. | | | |
| 564.Pascoal Bernadino | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. Demitiu-se da Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 565.Pascoal Gomes | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na fazenda de Santa Cruz. Sacerdote. Destino ignorado. | | | |
| 566.Pascoal Lopes | Maranhão | | Demitiu-se da Companhia em 28 de julho de 1760. Levado do Colégio para o convento vazio dos Capuchinhos, já expulsos. Recebeu autorização para cuidar de vila. | | | |
| 567.Patício Monteiro | Brasil | Bahia | Sacerdote. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 568.Pedro Araújo | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 569.Pedro Barbosa | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 570.Pedro Barreiros | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 571. Pedro Fernandes (Portugal, 1711- ?) | Brasil | Rio de Janeiro | Foi o último administrador da Fazenda de Santa Cruz. Sobre ele escreveu José Rodrigues de Melo, em <i>De Rusticis Brasiliae Rebus</i> : "É teu, pródigo Pedro! É teu somente/ De tão profícuo Bem todo o elogio/ Teu nome cantarão sempre os Vindoiros/ E enquanto a Obra memorável dure/.../ Hão-de até celebrar-te os mesmos campos/ E os Rebanhos também que em tua ausência/ Naqueles Vales dolorosos gemem,/ De queixoso mugido enchendo as auras!" (sic). Ainda vivia, na Itália, em 1781. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 572. Pedro Marques | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 573. Pedro Massi | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 574. Pedro Santos | Brasil | Paranaguá | Lotado no Colégio de Paranaguá. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 575. Pedro Silva | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 576. Pedro Tebaldi | Maranhão | Maranhão | Atuante em Goiás. Sacerdote. Desaparecido antes da expulsão ou, mais provavelmente, expulso <i>a posteriori</i> . | ? | ? | ? |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 577.Pedro Vasconcelos | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado em engenho próximo ao Rio. Sacerdote. Abandonou a Companhia antes da expulsão. Depois dirigiu-se a Roma para reintegração. | | | |
| 578.Pedro Viegas | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Coadjutor. Abandonou a Companhia no navio, antes deste zarpar. | | | |
| 579.Rafael Gomes | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. Doente. Permaneceu preso em Azeitão, Lisboa. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 580.Roberto Costa | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 581.Roberto Pereira | Maranhão | Pará | Lotado na aldeia de Tapuitapera. Sacerdote. Demitiu-se da Companhia | | | |
| 582.Rogério Carnisio | Brasil | Recife | Lotado no Ceará. Alemão. Deportado de Recife para Bahia e de lá expulso. | --/04/59 | Salvador | --/08/59 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------|--|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 583.Roque Hunderpfund (Bregenz, 1709- Bregenz, 1777) | Maranhão | | Lotado na aldeia Torcano. Sacerote. Atuou nas aldeias do Xingu. Segundo Francisco Xavier de Mendonça Furtado tentou levantar a população de Belém contra as ordens reais. Alemão, foi expulso de Portugal e seguiu para a Alemanha em 04/05/56. Em 1770 era bibliotecário em Friburgo. | 09/09/55 | Belém | 19/11/55 |
| 584.Salvador Fonseca | Brasil | Bahia | Estudante. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 585.Salvador Pires | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 586.Sebastião Freire | Maranhão | | Lotado na aldeia de Cabu. Destino ignorado. | | | |
| 587.Sebastião Fuxo | Maranhão | Pará | Lotado na ilha de Marajó. Morto em 29 de outubro de 1760, durante a viagem para Lisboa. | 12/09/60 | Belém | |
| 588.Sebastião Lucena | Brasil | Bahia | Estudante. Ainda estava vivo quando da restauração da Companhia em 1804. A partir de 1808 passou a receber um subsídio de 10 escudos por mês, concedido por D.João VI a diversos jesuítas portugueses. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expusão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------|---|-------------------|-------------------|---------------------------|
| 589.Sebastião Teixeira | Brasil | São Paulo | Lotado no Colégio de São Paulo. Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão | | | |
| 590.Silvério Pinheiro | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Reitor. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 591.Silvério Figueiredo | Brasil | Rio de Janeiro | Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 592.Silvestre de Oliveira (Lisboa (Portugal), 1715-?) | Maranhão | Pará | Lotado no Colégio da Vigia ou aldeia de Bourari. Sacerdote. Abandonou a Companhia. Desembarcado em Lisboa, mas morreu pouco depois. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 593.Silvestre Rodrigues | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 594.Simão Alvares | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 595.Simão de Almeida | Maranhão | Pará | Sacerdote. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 596.Simão Henrique | Maranhão | Maranhão | Sacerdote. Embarcado em São Luís para Belém em 12/07/60; desembarque em Belém em 26/07/60. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |
| 597.Simão Marques (Portugal, 1684- Roma, 1767) | Brasil | Bahia | Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 598.Teodósio Borges | Brasil | Paraíba | Lotado no Colégio da Paraíba. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 599.Teodósio Pereira | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 600.Teodoro Almeida | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|--|-------------------|----------------------|---|-------------------|--------------------|---------------------------|
| 601. Teodoro Carvalho | Portugal | Sto. Antão de Lisboa | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 602. Teodoro Cruz (Portugal, 1711- ?) | Maranhão | | Lotado na aldeia Caeté. Sacerdote. Português. Morreu na prisão em Portugal | 09/09/55 | Belém | 19/11/55 |
| 603. Teotônio Barbosa | Maranhão | Pará | Coadjutor. Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 604. Teotônio Simão | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 605. Tiago Berca | Brasil | Bahia | Italiano. Destino ignorado. | | | |
| 606. Tiago Teixeira | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado na Residência de Campos Novos. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 607. Timóteo Garcez | Brasil | Bahia | Estudante. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 608. Tomé Campos | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio do Espírito Santo. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 609. Tomé Costa | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. | 05/05/60 | Recife | 26/06/60 |
| 610. Tomé Linch (Irlanda, 1685- Roma, 1761) | Brasil | Bahia | Procurador. Inglês. Não foi deportado em 1758 devido a idade. Seguiu para Lisboa em 1760. Morreu em Roma. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 611. Tomé Silva | Brasil | Bahia | Coadjutor. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 612. Tomé Vilanova | Brasil | São Paulo | Lotado nas aldeias de Alboy e Itapecirica. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 613. Tomé Xavier | Brasil | Rio de Janeiro | Demitiu-se da Companhia antes da expulsão. | | | |
| 614. Veríssimo de Sá | Maranhão | Maranhão | Lotado no prédio "chamado Madre de Deus". Coadjutor. | 12/09/60 | Belém | 1/12/60 |

| Nome (quando disponível, datas de nascimento e morte): | Prov./ Vice-prov: | Colégio: | Observações: | Data de expulsão: | Porto de expulsão: | Data de chegada à Lisboa: |
|---|--------------------------|-----------------|---|--------------------------|---------------------------|----------------------------------|
| 615.Vicente Ferreira | Brasil | Espirito Santo | Lotado no Colégio Espírito Santo. Estudante. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 616.Vicente Ferreira | Brasil | Bahia | Lotado na Residência de Santa Inês (Bahia). Superior. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |
| 617.Vicente Gomes | Brasil | Olinda | Lotado no Colégio de Olinda. Sacerdote. Morreu durante a travessia para Lisboa. | 05/05/60 | Recife | |
| 618.Vito Mariano | Brasil | Rio de Janeiro | Lotado no Colégio do Rio de Janeiro. Sacerdote. | 15/03/60 | Rio | 08/06/60 |
| 619.Vitorino Cunha | Brasil | Bahia | Lotado no Seminário de Belém (Cachoeira). Sacerdote. | 21/04/60 | Salvador | 13/06/60 |

CAPÍTULO VIII- CONSEQÜÊNCIAS DA EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS

VIII. 1- O assalto às propriedades jesuíticas

Não é certo concluir, como já pudemos observar, que todas as articulações realizadas por D. José e pelo Marquês de Pombal na colônia tivessem como último objetivo apenas o saque das propriedades jesuíticas. O fato de termos na incorporação desses bens a culminância de todo um processo de conflito entre o Estado pombalino e Companhia de Jesus e de uma secular confrontação entre os colonos da América portuguesa e os inacianos, não deve desvalorizar a realidade de que esse desfecho foi na verdade a expressão de uma crise profunda na sociedade colonial e na monarquia portuguesa. Crise nos seus respectivos elementos de identificação ideológica, nas suas dinâmicas econômicas e políticas e nas suas perspectivas de entendimento da articulação entre os diversos agentes sociais. Alteração ocasionada pela crescente complexidade da sociedade colonial e pelo desenvolvimento do capitalismo na Europa.

O desmoronamento do pacto entre o Estado português e a Companhia de Jesus foi apenas, portanto, um ponto particular da grande crise de um paradigma, a do Estado absoluto português consolidado na era da contra-reforma, e do sistema colonial mercantilista por ele articulado, que em outros momentos engendrara tal aliança. Foi, igualmente, expressão de um dado momento de amadurecimento econômico e social da sociedade colonial e consequência direta do fortalecimento político dos colonos. Trata-se, em suma, de um sinal do aprofundamento daquele ambiente de instabilidade que só seria solucionado, de forma desigual em diferentes lugares, através da adoção de um novo paradigma ordenador da existência política, social e econômica, ou seja, o liberalismo, no final do século XVIII e princípios do XIX. No caso do Brasil, de forma mais clara, resolvido, em termos, pela sua independência, em 1822, e no caso de Portugal, também em termos, no decorrer da revolução de 1820. O seqüestro das propriedades jesuíticas é apenas um aspecto desse processo de ajuste, ou seja, a superação, na verdade parcial, já que muitos elementos antigos mantiveram seu perfil estruturante, de uma dada realidade já não mais compatível com as perspectivas sociais e políticas então em desenvolvimento.

Mas é claro, no entanto, que a expropriação dos bens jesuíticos foi um dos elementos centrais de um conjunto de acontecimentos que tiveram lugar na colônia e na Corte e que permitiram, naquele momento específico, a tentativa de formulação de um novo pacto político, de um novo entendimento das relações entre a metrópole e a colônia. Entendimento este capaz de salvaguardar a essência do sistema então existente através de sua modernização ou rearranjo das relações entre os protagonistas do poder. As pressões de ordem econômica e política para que isso fosse alcançado eram muito grandes, na colônia e na Corte, e essa expropriação será vista como uma chave que abriria caminho para a solução de uma série de impasses; muitos, imediatos e conjunturais, outros, profundos e estruturais.

É claro que neste aspecto a lógica pombalina, como vimos, era a lógica da razão iluminista. Assim como o governo português desprezava as particularidades étnicas indígenas na formulação de suas reformas, em nome da razão, que tudo explicava, também menosprezará a dinâmica da realidade, cultural, política e econômica, do Império colonial português, ao

projetar os efeitos terapêuticos da expropriação. Na forma racional e “esclarecida” como foi teorizada, o seqüestro dos bens será considerado o elemento transformador da realidade, por excelência. Através dele pretendia-se, em resumo, dinamizar a colônia, recuperar a confiabilidade do sistema, através de um novo pacto político, e salvar as finanças públicas, através da entrada de recursos tidos como formidáveis.

Em 25 de novembro de 1759 todos os bens da Companhia de Jesus foram seqüestrados. O destino a ser dado a eles variará muito, no entanto, em função da natureza da propriedade e da região. A *Carta Régia* de 18 de junho de 1760 decidirá arrendar algumas das propriedades jesuíticas entre aqueles doravante chamados de “contemplados”. Outra *Carta Régia*, de 25 de fevereiro de 1761, mandará incorporar ao Real Erário todos os bens, determinando-se a venda em hasta pública de algumas propriedades. Numa carta ao Conde Bobadela, foi determinado, por Lisboa, que os bens móveis dos Colégios, bem como os escravos, com exceção das bibliotecas, deveriam ser vendidos, e que as fazendas e os engenhos deveriam ser arrendados por três ou seis anos, devendo-se enviar todo montante arrecadado para Lisboa. “Todo dinheiro que se fizer nos bens vendidos com a declaração a que colégio pertencem serão remetidos na nau de guerra, dirigidos os conhecimentos a Antônio dos Santos Pinto, Tesoureiro Geral dos Bens Confiscados”⁴⁷⁸. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, já então de volta à Lisboa, enviou mais instruções ao Conde de Bobadela, determinando que “achando compradores, vender tudo o que forem casas e fundos de terra”, e que grandes propriedades deveriam ser “divididas em partes para serem melhor cultivadas e mais facilmente vendidas”⁴⁷⁹. Tratava-se de uma preocupação que traduzia, entre outras coisas, a crença no desenvolvimento da pequena e média propriedade enquanto fator de enriquecimento, entendido aqui como um dos desdobramentos do sequestro dos bens jesuíticos.

Vários problemas tiveram lugar, no entanto, nos primeiros momentos da expropriação. Pareceu a Francisco Xavier, por exemplo, que os jesuítas, sabendo o fim que teriam, agiram no sentido de “desfrutar as fazendas” e que por isso muitas delas estavam deterioradas⁴⁸⁰. Com efeito, podemos depreender que, em alguns casos, os últimos momentos dos jesuítas à frente de suas fazendas foram caracterizadas por uma certa e natural desordem no processo de preservação do patrimônio. Da mesma forma Francisco Xavier recomendou que houvesse tolerância com aqueles que por ventura estivessem ocultando bens dos jesuítas, se estes fossem devolvidos⁴⁸¹. De fato, no decorrer do sequestro dos bens, alguns agentes reais, e outros indivíduos, sentiram-se razoavelmente livres para assenhorar-se de propriedades

⁴⁷⁸ *IHGB*, Arq.1.3.8 “Carta de Pedro Gonçalves Pereira ao Conde de Bobadela, sobre inventário dos bens dos jesuítas, 22 de agosto de 1760”.

⁴⁷⁹ *IHGB*, Arq.1.3.8. “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadela sobre ...arrendamento dos bens de raiz seqüestrados aos jesuítas. 14 de agosto de 1760”.

⁴⁸⁰ *IHGB*, Arq.1.3.8. “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadela sobre os inventários dos seqüestros feitos aos padres jesuítas e o destino que devem ter as fazendas que estavam em posse dos jesuítas, 15 de agosto de 1760.

⁴⁸¹ *IHGB*, Arq.1.3.8. “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadela a respeito de haverem algumas pessoas ocultado parte dos bens dos jesuítas para não serem seqüestrados. 14 de agosto de 1760”

jesuíticas. Caeiro acusou, por exemplo, o Desembargador fluminense Custódio Araújo Salazar de ter saqueado diversos bens pessoais de jesuítas em Santos⁴⁸².

VIII. 2- Natureza das propriedades seqüestradas

Na maior parte dos casos, no entanto, relaxamentos ou saques, se ocorreram, não foram capazes de obscurecer a riqueza que passava para as mãos da Coroa. Tratavam-se de propriedades dos mais diversos tipos. Como vimos anteriormente, por exemplo, os padres da Companhia tinham assegurado a Francisco Xavier que dispunham de no máximo 30.000 cabeças de gado vacum na ilha de Marajó. Durante o inventário do sequestro, no entanto, os números que surgiram foram outros:

Tabela C: Inventário do Gado Vacum e Cavalari das Fazendas jesuíticas da ilha de Marajó, nas regiões dos rios Arari e Marajó Açú⁴⁸³

| Fazendas da região do Rio Arari | Gado vacum | Gado cavalari |
|---------------------------------|------------|---------------|
| Nosso Senhor do Rosário. | 2.000 | 2.350 |
| São João. | 30.000 | 120 |
| Menino Jesus. | 30.000 | 0 |
| Sto. Inácio ou do Lago. | 70.000 | 180 |
| Total | 132.000 | 2.650 |

| Fazendas da Região do Rio Marajó Açú | Gado vacum | Gado cavalari |
|--------------------------------------|------------|---------------|
| Nosso Senhor do Rosário. | 740 | 32 |
| São Francisco Xavier. | 804 | 2 |
| São Brás. | 911 | 23 |
| Total | 2455 | 57 |

O extraordinário número de 134.455 cabeças de gado nas duas regiões de fazendas era quase cinco vezes maior do que aquele declarado pelos jesuitas. De fato, através de um acúmulo de propriedades, continuado por 200 anos, a Companhia adquirira grandes extensões de terra e se tornara grande proprietária de gado⁴⁸⁴. As suas imensas fazendas do Piauí confundiam-se com os próprios limites da Capitania do Piauí, criada em 29 de julho de 1758, entre outros motivos para administrar o seu sequestro. Em todas as suas fazendas o montante

⁴⁸² CAEIRO, José: op.cit., p.255.

⁴⁸³ “Avaliações das fazendas de gado seqüestradas na Ilha de Marajó aos religiosos da Companhia de Jesus” (1759)in *Anais do Congresso Comemorativo do Bicentenário da transferência da Sede do Governo do Brasil*, volume III.

⁴⁸⁴ Nas reduções do Paraguai, quando da expulsão, o número de cabeças de gado expropriadas chegou a 698.353 vacas, 44.183 bois, 240.027 ovelhas, 28.204 cavalos, 45.646 éguas, 15 234 mulas e 9.063 burros (apud CARBONELL, Rafael: *Estratégias de desarrollo rural en los pueblos Guaranies (1609-1767)*. Op.cit., p.287).

em gado era expressivo. O gado era mesmo o símbolo da prosperidade jesuítica, quer nos seus prováveis efeitos sobre os indígenas, ao permitir a criação de fontes ilimitadas de proteínas a serem distribuídas, quer no poder que este permitia à Companhia exercer sobre as estruturas de distribuição de alimentos na colônia. Também era expressivo o número de escravos sob a propriedade da Companhia, em seus diversos estabelecimentos. Segundo Alden, por volta de 1760, a província do Brasil possuía cerca de 5.686 escravos, e a vice-província do Maranhão 736⁴⁸⁵.

Opulentos eram também os engenhos de açúcar da Companhia de Jesus. Alguns dos maiores deles, inclusive, sob administração do Colégio de Santo Antão, de Lisboa, inseridos de forma particular na produção açucareira colonial. Dauril Alden levantou as principais unidades produtoras de açúcar e suas produções anuais, no período 1745-1760:

Tabela D: Engenhos jesuíticos na América portuguesa, 1745-1760⁴⁸⁶

| Engenho | Colégio proprietário | Produção (quilos) |
|---------------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| Ibirajuba. | Pará. | 5.075 |
| São Bonifácio. | Maranhão. | 1.617 |
| Nossa Senhora da Luz. | Recife. | 9.505 |
| Monjope. | Olinda. | 12.687 |
| Pitanga. | Bahia. | 50.750 |
| Cotegipe. | Bahia. | 30.450 |
| Sergipe do Conde. | Santo Antão. | 42.166 |
| Pitanga. | Santo Antão. | 16.385 |
| Santana de Ilhéus. | Santo Antão. | 4.466 |
| Araçatiba. | Espírito Santo. | 40.600 |
| Engenho Velho. | Rio de Janeiro. | 20.300 |
| Engenho Novo. | Rio de Janeiro. | 30.450 |
| Fazenda do Colégio (Goitacazes) | Rio de Janeiro. | 56.332 |

Essas quantidades, segundo Alden, corresponderiam a cerca de 3% da produção total de açúcar da América portuguesa⁴⁸⁷. Certamente, como o mesmo Alden assevera, os jesuítas estavam longe de monopolizar tal produção. No entanto, se levarmos em conta Antonil, veremos que a produção açucareira era usualmente pulverizada em diversos engenhos de diferentes proprietários; o que quer dizer que, mesmo distante de monopolizar a produção, a Companhia estava, provavelmente, entre os maiores produtores individuais de açúcar. De qualquer forma os ganhos obtidos com a produção açucareira estavam entre as principais entradas financeiras da Companhia. Mas além de proprietária de gados, escravos e engenhos, a Companhia era ainda importante proprietária urbana. Para Alden, os ganhos com os bens urbanos superavam, em alguns casos, as entradas advindas do açúcar:

⁴⁸⁵ ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise*. op.cit.,p.524.

⁴⁸⁶ Apud ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise*. op.cit., p.426.

⁴⁸⁷ ALDEN, Dauril: idem, ibidem, p.425.

Tabela E: Percentagem das entradas advindas do açúcar e das propriedades urbanas, 1757⁴⁸⁸

| Colégio | Açúcar | Propriedades Urbanas |
|-----------------|--------|----------------------|
| Bahia. | 34,7% | 32,7% |
| Rio de Janeiro. | 33,9% | 20,4% |
| Recife. | 32,3% | 33,6% |

O peso das propriedades urbanas no patrimônio jesuítico era decorrente de uma política antiga de aquisição de bens nas cidades, os quais eram utilizados de diferentes formas para gerar quantidades consideráveis de recursos. Para se ter uma idéia da natureza e abrangência dessas propriedades urbanas, podemos recorrer às avaliações dos bens dos jesuítas em Recife:

Tabela F: Propriedades urbanas da Companhia de Jesus em Recife, avaliações de 1772⁴⁸⁹

| Propriedades | Avaliações |
|---|------------|
| Casa de Sobradinho trapiche do pé da Companhia desta vila do Recife. | 55\$000 |
| Casa térrea na rua de São Pedro. | 100\$000 |
| Casa térrea na rua de Santa Rita na vila do Recife. | 60\$000 |
| Casa térrea na rua do fogo. | 200\$000 |
| Casa térrea na rua do rosária que vai para o Carmo desta vila. | 200\$000 |
| Chão defronte ao Carmo (arrendado). | 30.000 |
| Chão defronte ao Carmo (arrendado). | 30\$000 |
| Chão defronte ao Carmo (arrendado). | 30\$000 |
| Chão defronte ao Carmo (arrendado). | 30\$000 |
| Chão devoluto na dita rua em que tem casas a irmandade de Santa Anna. | 12\$000 |
| Chão devoluto na dita rua em que tem casas Antônio José da Silva. | 18\$000 |
| Chão devoluto na rua da misericórdia indo para para o Amparo. | 16\$000 |
| Chão devoluto na rua de Luiz Ferreira. | 14\$000 |
| Chão devoluto na rua de São Gonçalo. | 34\$000 |
| Chão devoluto na rua do coxo. | 20\$000 |

⁴⁸⁸ Apud idem, ibidem p.399. Sobre esse assunto ver também COUTO, Jorge: “Um estabelecimento jesuíta no nordeste do Brasil: O Colégio do Recife” in *Separata dos Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*. Volume xxXIV, Lisboa, 1996. p.584.

⁴⁸⁹ IHGB Arq.1.1.15 Avaliações dos bens dos jesuítas em Pernambuco, 1772.

| Propriedades | Avaliações |
|--|-------------------|
| Chão devoluto na rua do coxo. | 20\$000 |
| Chão devoluto na rua nova. | 16\$000 |
| Chão devoluto na rua nova. | 16\$000 |
| Chão devoluto nos quatro cantos. | 12\$000 |
| Chão devoluto nos quatro cantos. | 12\$000 |
| Chão devoluto nos quatro cantos. | 20\$000 |
| Chão na rua das Laranjeiras (arrendado). | 65\$000 |
| Chão na rua das Trincheiras (arrendado). | 50\$000 |
| Chão na rua das Trincheiras (arrendado). | 50\$000 |
| Chão na rua das Trincheiras (arrendado). | 30\$000 |
| Chão na rua das Trincheiras (arrendado). | 32\$000 |
| Chão na rua de São Gonçalo (arrendado). | 55\$000 |
| Chão na rua de São Gonçalo da Paraíba arrendado para Manoel Pereira de Carvalho (Paraíba). | 75\$000 |
| Chão na rua de São Gonçalo da Paraíba arrendado para Manoel Pereira de Carvalho (Paraíba). | 75\$000 |
| Chão na rua do fogo (arrendado). | 55\$000 |
| Chão na rua do fogo (arrendado). | 50\$000 |
| Chão na rua do Livramento (arrendado). | 32\$000 |
| Chão na rua do Livramento (arrendado). | 20\$000 |
| Chão na rua do Livramento (arrendado). | 70\$000 |
| Chão na rua do Livramento (arrendado). | 80\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 32\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 30\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 30\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |

| Propriedades | Avaliações |
|---|-------------------|
| Chão na rua do sarapatel (arrendado). | 25\$000 |
| Chão na rua em que tem casas Miguel de Fontes. | 30\$000 |
| Chãos fora das portas. | 32\$000 |
| Chãos fora das portas em que tem casa Felipe Neri do Rosário, testamenteiro de Maria de Jesus. | 140\$000 |
| Morada de casa de dois sobrados na rua do rosário. | 700\$000 |
| Morada de casa de sobrado na rua da senzala. | 800\$000 |
| Morada de casa térrea na rua da Penha. | 120\$000 |
| Morada de casa térrea na rua da Penha. | 120\$000 |
| Morada de casa térrea na rua de São Pedro que vai para Santa Rita. | 80\$000 |
| Morada de casa térrea na rua direita das cinco pontas. | 120\$000 |
| Morada de casa térrea na rua direita das cinco pontas. | 120\$000 |
| Morada de casa térrea na rua do fogo. | 250\$000 |
| Morada de casa térrea na rua do fogo. | 230\$000 |
| Morada de casa térrea na rua do fogo. | 250\$000 |
| Morada de casa térrea por detrás do muro da pedra. | 170\$000 |
| Morada de casas de dois sobrados na rua do rosário. | 500\$000 |
| Morada de casas de dois sobrados situados na rua da Praça do Pelourinho, no bairro do Recife em que mora o médico José Xavier de Tavas. | 2.400\$000 |
| Morada de casas de sobrado junto a Sé devoluta (Olinda). | 200\$000 |
| Morada de casas no Largo do Livramento. | 400\$000 |
| Morada de casas térreas na rua da cadeia. | 800\$000 |
| Morada de casas térreas na rua da praia. | 120\$000 |
| Morada de casas térreas na rua da praia. | 120\$000 |
| Morada de casas térreas na rua da praia. | 120\$000 |
| Morada de casas térreas na rua da praia desta vila do Recife. | 250\$000 |
| Morada de casas térreas na rua das Laranjeiras. | 200\$000 |
| Morada de casas térreas na rua das Laranjeiras. | 200\$000 |
| Morada de casas térreas na rua de São Pedro que vai para Santa Rita. | 80\$000 |
| Morada de casas térreas na rua direita das cinco portas. | 250\$000 |
| Morada de casas térreas na rua do colégio. | 10\$000 |

| Propriedades | Avaliações |
|--|-------------------|
| Morada de casas térreas na rua do colégio. | 10\$000 |
| Morada de casas térreas na rua do colégio. | 60\$000 |
| Morada de casas térreas na rua do fogo em que mora João Soares Leonel. | 170\$000 |
| Morada de casas térreas na rua do livramento. | 170\$000 |
| Morada de casas térreas na rua do livramento. | 170\$000 |
| Morada de casas térreas na rua nova. | 25\$000 |
| Morada de casas térreas na rua nova. | 20\$000 |
| Morada de casas térreas no fundo das casas de sobrado junto a Sé devoluta (Olinda). | 50\$000 |
| Morada dita de um sobradinho no beco do sarapatel. | 250\$000 |
| Olaria chamada das caixas em Olinda. | 300\$000 |
| Olaria chamada de Sirra, com 13 escravos. | 915\$000 |
| Partido de plantar canas na freguesia de Santo Antônio do Cabo. | 800\$000 |
| Sítio de terras na rua das cruzeiras desta vila. | 65\$000 |
| Sítio de terras no lugar do manguinho do bairro da Boa Vista. | 100\$000 |
| Sítio nos subúrbios da cidade de Olinda, objetada por estar situada nas terras da fortaleza do pau amarelo. | --- |
| Terra chamada de Cumbe da freguesia de São Lourenço da Mata Ilhota, sita no manguezal do distrito de Nossa Senhora da Soledade no lugar da Boa Vista.. | 12\$800 |
| Terra no distrito de Nossa Senhora no dito lugar. | 110\$000 |

Esses avaliações são ilustrativas do fato de que a Companhia possuía, nas cidades, um patrimônio diversificado, indo desde terrenos vazios, passando por edificações de diversos tipos, inclusive manufactureiras, e chegando até pequenas unidades agrícolas, em regiões periféricas. Os ganhos que a Coroa teve, portanto, através do sequestro dos bens, embora, é claro, não fossem e nem pudessem ser redentoras da fazenda real, foram substanciais, em todas as esferas das atividades econômicas coloniais.

VIII. 3- As propriedades jesuíticas e o destino da Colônia

A maneira de tratar com patrimônio seqüestrado, como vimos, foi diversificada, e procurou atender, em primeiro lugar, aos interesses da Coroa em granjear recursos de forma imediata e, em segundo, aos colonos, ansiosos por usufruir dos bens jesuíticos. O trato com as propriedades confiscadas tornou-se, em muitos casos até o século XIX, um dos principais meios de captação de recursos para o Estado e de salvação, muitas vezes momentânea e efêmera, de seus déficits crônicos. Na maior parte das vezes, os engenhos e fazendas eram arrendados a particulares, os “contemplados”, que se comprometiam com os pagamentos dos dízimos e outras obrigações fiscais. Não podiam os bens sair da posse de suas famílias sem

licença da Fazenda “sob pena de serem restituídas ao Estado”⁴⁹⁰. Nos momentos de crise mais aguda, determinava-se a venda sumária de propriedades.

Os processos de arrendamentos de propriedades, organizados por autoridades locais, irão se constituir em momentos privilegiados para o exercício de todo tipo de transações políticas de caráter pessoal, e beneficiarão quer protegidos pessoais quer os tradicionais senhores de terra locais. Em 1760, preocupado com o estado de abandono das fazendas e os frequentes roubos nelas ocorridos, o Rei determinou que as propriedades “se rateiem e repartam em Junta à que assistireis com o Bispo, Intendente Geral, Ouvidor, Juiz de Fora, e Procurador da Camara, graduando em primeiro lugar aos oficiais militares e mais pessoas que foram ou tem sido deste reino casadas e domiciliarem neste Estado. Em segundo lugar aos mesmos oficiais militares naturais desta terra também casados, e em terceiro lugar aquelas pessoas distintas à também se acharem casadas e estabelecidas nesse mesmo Estado e que não tiverem já bens de raiz competentes, excluindo absolutamente aquelas que tendo terras próprias, as deixaram por negligência sem cultura. Havendo também respeito nas sobreditas repartições para que as terras se não dêem a pessoas que não sejam capazes de as cultivar de sorte que todos fiquem contentes e se não dê a cada um mais do que a porção que possa cultivar sendo esta partível entre os filhos, para que a fim de multiplicarem as famílias e se facilite o aumento da cultura das terras com tanto que não poderão passar a pessoas que não sejam das mesmas famílias sem minha licença imediata. A mesma repartição se praticará em todas as outras fazendas e terras vagas pela expulsão dos ditos regulares em todo o território da vossa jurisdição, expedindo para este efeito aos respectivos governadores as ordens necessárias com a cópia desta carta para que em juntas feitas por eles com assistência dos ministros de Vara Branca das Capitânicas, dos vereadores mais velhos, e procuradores dos conselhos, fazerem as mesmas repartições na sobredita.”⁴⁹¹ O que significava que os principais beneficiários da repartição dos bens seriam integrantes do aparelho do Estado e dos poderes locais, primeiro os do reino, depois os da terra. Os grandes proprietários, apesar de excluídos, em princípio, de usufruir das propriedades existentes só o seriam de fato se fossem tidos como senhores de bens improdutivos, o que não dizia muita coisa em se tratando dos poderosos locais.

Examinando algumas listas de arrendamentos das fazendas do Piauí, tanto das “inspeções” do Piauí, quanto das de Canindé e Nazaré, e fazendas e partes de fazendas que tinham o Colégio e o Noviciado, podemos ter uma noção da origem social dos “contemplados” que arrendavam tais bens:

⁴⁹⁰ *IHGB* Lata 343 doc 19.

⁴⁹¹ *IHGB*, Lata 278--livro 1. “Carta Régia de D. José I a Manuel Bernardo de Melo e Castro, Governador e Capitão General do Grão Pará e Maranhão, sobre critério a ser adotado para o rateio das fazendas que pertenceram aos jesuítas. Palácio da Ajuda, 18 de junho de 1760”.

Tabela G: Algumas fazendas de Gado do Piauí e seus respectivos "Contemplados". 1760-1769⁴⁹²

| Fazenda | Contemplados (1760-1769) | Local |
|---|---------------------------------------|-------------------------|
| Agua Verde (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Agua Verde (Noviciado do Colégio). | --- | --- |
| Algodões (Capela-Grande). | --- | (Inspeção de Nazareth). |
| Baixa dos Veados (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Boqueirão (Capela-Grande). | Francisco Bollona, senhor de fazenda. | (Inspeção do Piauí). |
| Boriti (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Brejinho (Capela-Grande). | Manoel Pacheco. | (Inspeção do Piauí). |
| Brejinho (Colégio da Bahia). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Brejo de São João (Capela-Grande). | --- | --- |
| Brejo de São João (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Brejo de Santo Inácio (Capela-Grande). | --- | --- |
| Brejo de Santo Inácio (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Caché (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Cachoeria (Capela-Grande). | --- | --- |
| Cajazeiras (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Cajazeiras (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Campo Grande (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Campo Largo (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Campo Largo (Noviciado do Colégio). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Castelo (Capela-Grande). | Capt. Manoel Pereira Taborda. | (Inspeção do Canindé). |
| Castelo (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Castelo (Noviciado do Colégio). | --- | --- |
| Catarens (Capela-Grande). | João Barbosa, senhor de fazenda. | (Inspeção de Nazareth). |
| Espinhos (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Espinhos (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Fazenda-Grande (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Gameleira (Colégio da Bahia). | Antonio Navaes, senhor de fazenda. | (Inspeção de Nazareth). |
| Gameleira do Canindé (Capela-Grande). | --- | --- |
| Gamelleira do Piauí (Capela-Grande). | Ten. Dragões Fernando Miranda. | (Inspeção do Piauí). |

⁴⁹² A.N. Códice 1, doc.92. et "Memória da Província do Piauí" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* tomo XX.

| Fazenda | Contemplados (1760-1769) | Local |
|---|--------------------------------------|-------------------------|
| Genipapo (Capela-Grande). | --- | (Inspeção de Nazareth). |
| Guaribas (Capela Pequena). | Capt. De Dragões Clemente Pereira. | (Inspeção de Nazareth). |
| Ilha (Capela-Grande). | Manoel Moniz, senhor de fazenda. | (Inspeção do Canindé). |
| Ilha (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Inchu (Capela-Grande). | --- | --- |
| Julião (Capela-Grande). | Hilário Carvalho, senhor de fazenda. | (Inspeção do Piauí). |
| Lagoa de São João (Capela-Grande). | Manoel da Silva, senhor de fazenda. | (Inspeção de Nazareth). |
| Mato (Capela Pequena). | --- | (Inspeção de Nazareth). |
| Mocambo (Capela-Grande). | --- | (Inspeção de Nazareth). |
| Nazareth (Capela-Grande). | --- | --- |
| Olho d'Água (Capela-Grande). | --- | (Inspeção de Nazareth). |
| Poções (Capela-Grande). | Capt. Ordenança Antonio Castro. | (Inspeção do Canindé). |
| Poções (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Pobre (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Riacho dos Reis (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| São Romão e Tatu (Colégio da Bahia). | --- | ---- |
| Salinas (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Salinas de Itaueira (Capela-Grande). | --- | --- |
| Salinas de Itaueira (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Salinas do Canindé (Colégio da Bahia). | --- | --- |
| Saquinho e Saco (Capela-Grande). | Ajudante Cavalaria Luiz Gamboa. | (Inspeção do Canindé). |
| Serra Grande (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Piauí). |
| Serrinha (Capela-Grande). | Ten. Cavalaria José Falcão. | (Inspeção de Nazareth). |
| Tranqueira de Baixo (Capela-Grande). | --- | (Inspeção do Canindé). |
| Tranqueira do Meio (Capela-Grande). | Sargento Caetano de Ceia e genro. | (Inspeção de Nazareth). |

Além de personalidades da administração militar, como previsto, podemos ver que os “contemplados” eram também escolhidos entre tradicionais senhores de terras, talvez da região, ou de outras. De qualquer forma, a prática dos arrendamentos representou, certamente, a abertura de novas possibilidades tanto de ascensão social para quadros administrativos próximos à autoridade colonial, quanto de dilatamento de poder para grupos dominantes locais que assim tinham aberta uma nova fronteira para a ampliação de lucros. Os valores da arrematação, sem dúvida, eram, na maior parte das vezes, *subfaturados*, isto é, tinham seu preço real minimizado, o mesmo acontecendo com o preço das vendas. Podemos observar tal realidade examinando alguns autos de vendas e arrendamentos no Rio de Janeiro, realizadas,

entre outras motivações, para cobrir prejuízos no pagamento de cinco frotas, decorrentes da “falta de remessas das Minas”, no ano de 1763:

Tabela H: Relação de algumas propriedades jesuíticas do Rio de Janeiro e respectivos preços de venda, avaliados e obtidos, 1763⁴⁹³

| Propriedades | Avaliação | Valor obtido |
|---|-------------|--------------|
| 65 moradas de casas. | 59.317\$000 | 66.275\$000 |
| Terras do Engenho Velho. | 29.700\$000 | 35.680\$000 |
| 265 escravos de S. Cristóvão e Engenho Velho. | 12.569\$000 | 14.471\$600 |

Para a Coroa, esse subfaturamento em pouco a feria, na medida em que os bens tinham sido incorporados ao seu patrimônio praticamente de graça, e os valores mínimos estabelecidos eram aqueles tidos como necessários para se fazer caixa e cobrir os claros orçamentários de uma administração permanentemente deficitária.

Há que se considerar, segundo os dados levantados pelo Visconde de Carnaxide, que a situação da dívida pública no período pombalino era dramática, tal a necessidade de recursos que a Coroa necessitava para poder fazer frente as suas diversas reformas, basicamente capitalizadoras. Para se ter uma idéia da importância de tal questão, Pombal, além de Ministro, acumulava as presidências do “erário régio, do exército, armazéns, máquinas, petrechos de guerra e munições de boca, dos importantes contratos de mineração, das três vedorias da Fazenda, das repartições do reino das fronteiras, da Marinha e armazéns dela, do comércio geral destes reinos e seus domínios, das fábricas e manufaturas do continente de Portugal e estados da América, da reedificação da cidade de Lisboa e obras públicas e particulares dela, e finalmente da fundação e direção da universidade”. Como bem pondera Carnaxide essa acumulação tinha por objetivo “movimentar com mais facilidade a dívida de atrasados”⁴⁹⁴. No caso do Brasil, a situação era muito grave. Após a queda de Pombal, já em 1781, o Vice-Rei Luís de Vasconcelos e Souza mandou o seguinte mapa para Lisboa, dizendo respeito apenas ao caso do Rio de Janeiro:

Tabela I: Mapa da dívida passiva da Fazenda Real da capitania do Rio de Janeiro e provedorias suas subalternas, conforme o manifesto que se fez no princípio do ano de 1780⁴⁹⁵

| Ano | Valor |
|--|------------|
| Pertencentes aos anos pretéritos até o fim do ano de 1761. | 3.895\$530 |
| Ao ano 1762. | 7.593\$457 |

⁴⁹³ IHGB Arq.1.1.29 “Sobre a venda dos bens seqüestrados aos jesuítas. Ofício dirigido a Francisco Xavier de Mendonça Furtado e assinado por Frei Antônio, Bispo do Rio de Janeiro, João Alberto de Castelo-Branco e José Fernandes Pinto Alpoim. 28 de março de 1763”.

⁴⁹⁴ CARNAXIDE, Visconde: *O Brasil na Administração Pombalina*. Op.cit., p.96.

⁴⁹⁵ Idem, *ibidem*.

| Ano | Valor |
|--------------|----------------|
| Ao ano 1763. | 75.472\$247 |
| Ao ano 1764. | 61.780\$503 |
| Ao ano 1765. | 109.127\$441 |
| Ao ano 1766. | 76.443\$320 |
| Ao ano 1767. | 114.427\$825 |
| Ao ano 1768. | 17.280\$918 |
| Ao ano 1769. | 12.951\$841 |
| Ao ano 1770. | 6.006\$015 |
| Ao ano 1771. | 3.758\$493 |
| Ao ano 1772. | 5.725\$445 |
| Ao ano 1773. | 6.785\$066 |
| Ao ano 1774. | 42.786\$370 |
| Ao ano 1775. | 66.685\$449 |
| Ao ano 1776. | 132.087\$506 |
| Ao ano 1777. | 274.066\$807 |
| Ao ano 1778. | 56.253\$132 |
| Ao ano 1779. | 21.616\$463 |
| Ao ano 1780. | 23.984\$673 |
| Total | 1.118.728\$501 |

Vê-se, portanto, a necessidade imperiosa de lançar mão dos bens sequestrados a fim de cobrir parte, ainda que mínima, dessa dívida. Para os colonos, assim, a aquisição das propriedades sequestradas, a preços subfaturados, significava tanto uma forma indireta de financiamento de suas atividades ou de sua ampliação patrimonial, por parte do poder central, quanto um mecanismo de abatimento dos títulos públicos que dificilmente poderiam ser resgatados de outra forma. Podemos supor que os realizadores de semelhantes processos de venda ou arrematações não se furtassem, igualmente, a traficar os preços de avaliação e a lançar mão de outros expedientes de favorecimento pessoal, ainda mais quando consideramos o caráter privado com que se revestia o exercício das funções políticas no Estado absoluto.

É claro que administrações mais ou menos esclarecidas, ou particularmente interessadas nas propriedades jesuíticas, compreendiam a necessidade de preservar o patrimônio jesuítico nas mãos do Estado, em benefício da própria sociedade que o circundava, ou zelar pelo bom encaminhamento dos arrendamentos e vendas, em benefício do Erário, mas esses eram casos isolados. Foi o caso, por exemplo, da Fazenda de Santa Cruz, preservada pelo Estado, por insistência do Vice-Rei Marques do Lavradio. O processo de sua preservação é ilustrativo dos diversos procedimentos adotados, pelo Estado, no trato com as propriedades expropriadas. Assim nos narra José de Souza Araújo:

“Por carta do Secretário de Estado de 16 de outubro de 1761, foi determinado ao Capitão-General Gomes Freire de Andrada, que achando conveniente venderem-se à retalhos as Fazendas que foram dos religiosos jesuítas, para se povoarem, ... o executasse(...). Até o tempo do Vice-Rei Marques do Lavradio tudo se conservou no Fisco sem alheação: mas determinando a Carta-Régia de 28 de agosto de 1770 à Junta da Fazenda, fizesse expedir as Ordens necessárias para serem arrematados todos os Bens existentes nesta Capitania, que

foram dos sobreditos regulares, suspendeu o Vice-Rei a execução da referida Carta, representando, em 9 de fevereiro de 1771, os motivos do seu procedimento, principalmente à respeito das Fazendas de Santa Cruz e do Engenho Novo, por entender que a conservação de tais propriedades era útil à Real Fazenda, tanto por se extrair da primeira delas todo gado necessário ao provimento das naus de guerra, como por se fornecer parte dos escravos para o serviço da fábrica da Casa das Armas e Trem da Artilharia, além de outros fundamentos”⁴⁹⁶.

A realidade, no entanto, é que a necessidade de caixa do tesouro, a ambição dos colonos em assenhorar-se dos bens jesuíticos e a natureza das relações políticas na colônia tornavam bastante árdua a insistência nessa atitude: “Não obstante, porém, esses motivos, como constava a deteriorização dos sobreditos bens, pela negligência dos administradores, cobiça dos rendeiros e falta de administradores dignos de confiança, e achando-se a propriedade do Engenho Novo em total ruína, que só servia de aumentar excessivas despesas à Real Fazenda, segundo a relação do Vice-Rei Conde de Azambuja, foi Sua Magestade servido ordenar pelo Inspetor Geral do seu Real Erário, em Carta de 26 de fevereiro de 1773 à Junta de Fazenda, que assim as duas ditas propriedades, como todos os mais bens existentes neste Continente, se avaliassem, e arrematassem em hasta pública...”⁴⁹⁷

As irregularidades no processo de transferência dos bens jesuíticos para particulares, no entanto, eram usualmente tão grandes, que, no caso específico da Fazenda de Santa Cruz, entendeu-se que mais valia ela nas mãos do Estado que nas mãos dos colonos. A reticência principal colocada neste assunto foi quanto à forma de pagamento, já que as transações entre colonos e Estado nem sempre envolviam dinheiro, mas o resgate de títulos do Estado: “... e que outro sim se permitiria aceitar em pagamento do produto das arrematações na Tesouraria Geral, os créditos das dívidas passivas da Real Fazenda da mesma Capitania, e suas anexas, contraídas nos anos pretéritos... depois de qualificadas as mesmas dívidas pela Junta... os comerciantes da Praça, credores à Fazenda Real... encontrando as Letras, solicitaram com assaz eficácia, ... a venda da Fazenda de Santa Cruz ... para se utilizarem também do domínio direto dela em que podiam negociar, dividindo-a... Sendo então ouvido na Corte, por Ordem do Soberano, certo Ministro de sã consciência... respondeu dizendo: Quando a Fazenda de Santa Cruz não fora propriedade da Coroa, se devera fazer toda a diligência para ser por ela possuída e sendo atualmente (como é), por nenhum pretexto se deve alheiar...”⁴⁹⁸

A salvaguarda da Fazenda de Santa Cruz, na verdade, foi um caso isolado no meio de inúmeras transações do semelhante teor entre administração portuguesa e colonos. A regra será utilizar as propriedades jesuíticas sempre que necessário para aliviar dificuldades orçamentárias, nas quais o acesso fácil aos bens jesuíticos era compensado à Coroa quer pelo dinheiro a ser disponível em caixa quer, neste e em outros casos, por resgate de títulos ou tráfico de vantagens políticas.

De fato, um acontecimento mais típico ocorreu em 20 de abril de 1784. Neste dia, “no Tribunal da Junta da Real Fazenda, apareceu o Alferes Francisco Antonio de Carvalho, homem de negócios desta cidade e morador da Rua Direita da mesma, dizendo que ele

⁴⁹⁶ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e: *Memórias históricas do Rio de Janeiro* vol.5, Rio de Janeiro, 1820-1822. pp.102-103.

⁴⁹⁷ Idem, *ibidem*

⁴⁹⁸ Idem, *ibidem*, p.105

oferecia 3.173\$500 sobre a quantia de 1.268\$000 em que foram avaliados vários chãos, casas e terras sitas na Vila da Vitória, cabeça da Comarca da Capitania do Espírito Santo, que foram confiscados aos regulares denominados jesuítas, com condição de pagar em Letras correntes da Real Fazenda, a soma das duas referidas parcelas, que importam 4.441\$500...”. Os bens eram os seguintes:

“Uma morada de casas térreas cobertas de telhas nº290 na Rua do Colégio da parte de cima feitas de pedra e barro, Um lancinho de chão na mesma rua, ... Outro lancinho de chão, na mesma rua .. O lanço de chãos sitos na Rua do Colégio para a parte de baixo, ... Um chão nos fundos deste que fazem frente para a travessa chamada de Frei Jorge... Um chão que fica junto do Reverendo Vigário da Vara, ... Um chão em que erigiu casas de José da Silveira, com pensão de foro ... Um lanço de chão, em que erigiu casas Rosa Maria, preta forra, número 51, sitos na rua que vai do Trapiche para a parte de S. Francisco,... Uns chãos defronte da enfermaria dos padres... O chão em que está ereta, com pensão de foro, a casa que foi de Manoel José e são hoje de Francisco dos Santos, pardo forro sito no porto chamado dos padres, ... O chão em que está ereta, a primeira morada de casas de Antonio dos Santos, número 573 com pensão de foro, sitos na rua que vai do Porto dos Padres para o sitio chamado Egipto, ... Outro chão em que está ereta, com pensão de foro a segunda morada de casas de Antonio dos Santos, número 572, sito na rua que vai do Porto dos Padres para o sítio chamado Egipto, ... Um chão em que está a terceira morada de casa do mesmo Antonio dos Santos número 571, com pensão de foro, sito na rua que vai do dito Portão para o sítio do Egipto... Um lanço de chão sito na rua do Carmo, número 618, ... Um chão sito na rua que desce da matriz para a praia em que se podem fazer 2 moradas de casas, número 168 e número 169, ... Um chão em que existiu uma casa térrea, hoje extinta na rua que desce da matriz para a praia, número 160, ... Um lanço de chãos em que existem uns pilares meio arruinados e alguma parte do teto de uma morada de casas térreas, número 171, ... Um chão em que existiu a casa térrea chamada da pedra, da qual estão uns pilares arruinados, número 172 ...”.

Após avaliar a questão, a Junta houve por bem arrematar “as sobreditas casas, terras e chãos ao referido Alferes Francisco Antonio de Carvalho, pelo sobredito preço de 4.441\$500 livres de todo encargo, exceto do dizimo de Deus”⁴⁹⁹.

É claro que, na medida em que a crise do Estado português no século XVIII avançava, com mais freqüência a Coroa recorria a esses bens para aliviar momentaneamente os déficits e a insatisfação dos colonos. Apesar de Pombal aparentemente esperar que o sucesso das administrações jesuíticas uma vez repartidas entre os proprietários locais contaminasse positivamente o ambiente produtivo da América portuguesa, o que se verá, a partir de 1760, é o lento e progressivo dismantelamento e decadência dos bens inicianos. Dismantelamento e decadência decorrentes da própria política adotada por Sebastião José, na prática menos interessado no desenvolvimento da colônia e mais no equilíbrio das contas públicas.

Em 1785 o Governador e Capitão-General do Pará escreveria ao Reino informando sobre a situação das fazendas de gado da ilha de Marajó. Nesta carta ele informou que “as fazendas que os jesuítas possuíam no Marajó foram repartidas entre 22 pessoas”. De fato, a cada

⁴⁹⁹ IHGB, Lata 124 pasta 3 “-Carta de arrematação e escritura da cessão de bens de raiz seqüestrados aos padres jesuítas na Capitania do Espírito Santo”.

família, em 1760, tinham sido concedidas “418 cabeças de gado”⁵⁰⁰. Quinze anos depois, no entanto, a região encontrava-se em plena decadência. Com efeito, segundo o Governador, pelo menos uma das fazendas tinha sido irregularmente vendida e algumas se tinham fundido; com a morte de diversos “contemplados”, familiares tinham herdado as fazendas, mas o grau de interesse em mantê-las era desigual. Das 22 fazendas sobreviventes, oito estavam claramente deterioradas, a de Boa Vista, Santa Bárbara, Santa Helena, São Luis, N. S. Do Monte de Camutivos, São Miguel, Bom Jardim e São Braz. O inventário do número de cabeças de gado existentes na região também demonstrava a crise existente. Salta aos olhos a extraordinária diminuição das cabeças de gado e cavalar disponíveis nas ex-propriedades jesuíticas:

Tabela J: Número de cabeças de gado das fazendas da Ilha de Marajó- 1785⁵⁰¹

| Fazenda | Contemplados | gado vacum | gado cavalar |
|---|---|------------|--------------|
| Annatuba, Nanatuba ou Inajatuba - no rio deste nome, perto do lago Arari. | Contemplado: coronel Manoel Joaquim Pereira de Souza Feio. | 7461 | 15 |
| Boa Vista - no lago Arari. | Contemplado: Mestre José Bernardo da Costa. | 481 | 1 |
| Bom Jardim - nas cabeceiras do igarapé Cajuipe. | Contemplado: Procurador da Coroa Manoel Machado. Arrematada ao sargento- mor Diogo Luiz Rabello. | 537 | 0 |
| Menino Jesus - no rio Arari, margem direita. | Contemplado: Sargento-mor João Batista de Silveira. Proprietário atual: Antônio José de Lima (genro). | 1581 | 7 |
| N. S. do Loreto. | Contemplado: Alferes Diogo Pires da Gama. Proprietário atual: mulher e filhos. | 858 | 4 |
| N. S. do Monte de Camutivos - no rio Arajás. | Contemplado: Cap Vitorino da Silva. | 105 | 44 |
| Remédios - no rio Arari, margem direita. | Contemplado: Mestre de Campo José Miguel Aires. Proprietário atual: Cap Antônio Miguel Aires (filho). | 774 | 195 |
| Rosário - no rio Marajó-assú. | Contemplado: Alferes Francisco da Costa Pereira de Almeida e Silva. Proprietário atual: mulher Anna Felicia de Queiroz mais novo marido Cap Bento de Oliveira da Ponte. | 258 | 308 |

⁵⁰⁰ *IHGB* Lata 343- doc.19 “Confisco das fazendas de gado vacum e cavalar que na Ilha Grande de Joannes possuíam os jesuítas, 1759”.

⁵⁰¹ *IHGB*, Lata 278 Livro 7 “Carta de Martinho de Souza e Albuquerque, governador e capitão general do Pará a Martinho de Mello e Castro. 16 de dezembro de 1785”.

| Fazenda | Contemplados | gado vacum | gado cavalar |
|--|--|-----------------------|-------------------------|
| S. Braz - no rio Marajó-assú. | Contemplado: João Falcato da Silva. | 184 | 48 |
| S. Miguel - no rio Maratacá. | Contemplado: Gervazio Domingues da Cruz. Proprietário atual: Ignácio Domingues de Aragão (filho). | 472 | --- |
| São Carlos - no rio Arari. | Contemplado: sargento-mor Carlos Gemaque de Albuquerque. Proprietário atual: filhos. | 5388 | 15 |
| São Francisco Xavier - no rio Marajó-assú. | Contemplado: Sargento-mor Domingos Pereira de Moraes. | 238 | --- |
| São João de Deus - no rio Arajás. | Contemplado: Cap. José Antônio Salgado. | 1802 | 8 |
| São José - no rio Arari, margem direita. | Contemplado: Alferes José Correia de Lacerda. Foi vendida; o gado passou para novas terras na contra costa do Rio Amazonas cujo proprietário atual é Pedro Correia de Lacerda (irmão). | 2135 | 31 |
| São Luis - nas cabeceiras do rio Arajás. | Contemplado: sargento-mor José Pedro da Costa Soutto Maior. | 1372 | 7 |
| Santa Barbara - acima do lago Arari. | Contemplado: Cap. Luiz Gonçalves. Proprietário atual: José Antônio Gonçalves (filho) - problema: foi dada antes ao coronel Manoel Joaquim Pereira de Souza Feio pelo Juiz de Órfãos com a obrigação de entregá-la com 418 cabeças de gado Vacum. O órfão morreu. A mãe casou-se de novo com Sebastião Felix Ferreira. Teve uma filha que casou-se com Custódio Tomaz; o gado ficou com o coronel Manoel Joaquim. | --- | --- |
| Santa Cruz - no lago Arari. | Contemplado: Placido José Pamplona. Proprietário atual: mulher (problema: arrendou para o coronel Manoel Joaquim Pereira que não queria retornar as terras e ficou com o gado). | 418 | --- |
| Santa Helena ou Nazaré - no lago Arari. | Contemplado: sargento-mor Diogo Luiz Rabello de Barros e Vasconcellos. | --- | --- |
| Santa Rosa - no igarapé das Cuieiras. | Contemplado: Cap. Gaspar Ferreira de Araujo. | 2135 | 5 |

| Fazenda | Contemplados | gado vacum | gado cavalari |
|---|---|-------------------|----------------------|
| Santo Elias - no rio Arari, margem direita. | Contemplado: Cap' Manoel Gonçaves de Azevedo. Proprietário atual: Luiz Caetano de Azevedo (filho). podem ter vendido ao Cap' Antônio Miguel Aires (não há escritura pública). | 372 | --- |
| Santo Inácio - no rio Arari. | Contemplado: sargento-mor Manoel José Henrique de Lima. Proprietário atual: sargento-mor Carlos Gemaque de Albuquerque (genro). Uniu esta com a outra fazenda. | --- | --- |
| Santos Reis - no rio Arajás. | Contemplado: Cap' José Garcia Galvão. | 2415 | 55 |
| Total | | 28986 | 743 |

Do ponto de vista do número de cabeças, portanto, observamos um expressivo decréscimo, diante das 134.000 outrora existentes. É correto afirmar, portanto, que a potencialidade exportadora de bois das fazendas de Marajó igualmente sofreu diminuição significativa, depois da expulsão, com efeitos negativos na capacidade de desenvolvimento da região. Muito embora, do ponto de vista dos dízimos, possa se dizer que o ganho tenha sido relativo, já que os jesuítas não o recolhiam. Não obstante, a decadência era também transparente em outras fazendas de gado. A fazenda de Santa Ana, do extinto Colégio de São Paulo, em 1766 estava totalmente abandonada. O inventário realizado nessa época não deixa dúvidas:

Tabela K: Inventário do gado vacum da Fazenda de Santa Ana, 1766⁵⁰²

| | Gado encurralado | Gado solto pelo mato (que se pode achar) | Gado solto pelos matos (não localizados-estimados) |
|----------------------|-------------------------|---|---|
| Fazenda de Santa Ana | 134 | 22 | 100 |

Muitas fazendas de gado seqüestradas, passado mais de dez anos sequer tinham preços para arrematação, como algumas pertencentes ao colégio de Olinda:

⁵⁰² A.N. Códice 479, vol.1.

Tabela L: Bens do Colégio de Olinda ainda não avaliados, 1772⁵⁰³

| Propriedades por avaliar: |
|---|
| (Olinda): Fazenda de gados no distrito de Rio Grande chamada Oitezeiro com gados e escravos que nele se acharem |
| (Olinda): Fazenda de gados no distrito de Rio Grande chamada Ceará com gados e escravos que nela se acharem |
| (Olinda): Fazenda de gados no distrito de Rio Grande chamada Canal de Baixo, com gados e escravos que nela se acharem |
| Sorte de terras no lugar chamado Ceará da capitania do Rio Grande do Norte |
| Sítio das terras no Sertão da Ribeira das Piranhas chamada vulgarmente Arraial da Formiga com gados que nela se acharem |

Uma realidade análoga pode ser verificada nas propriedades seqüestradas do Piauí. Quando da expropriação dos bens, o índice de produção anual de gado, na região, nas fazendas da Capela Grande, Pequena e pertencentes ao Colégio, era o seguinte:

Tabela M: Média de produção das fazendas seqüestradas aos jesuítas, Capela Grande e Capela Pequena⁵⁰⁴

| Fazendas | Produção |
|-----------------------------|----------------|
| Capela Grande- 31 fazendas. | 6 boiadas/ano. |
| Capela Pequena- 2 fazendas. | 1 boiada/ano. |
| Colégio - 6 fazendas | 2 boiadas/ano. |

Considerando, segundo Antonil, que “constam as boiadas que ordinariamente vêm para a Bahia de cem, cento e cinquenta, duzentas e trezentas cabeças de gado”⁵⁰⁵, podemos estimar um produção anual da região entre 900 e 2700 cabeças de gado. Observando os índices de exportação de bois no período de 1770/1778, no entanto, podemos afirmar que a produção, de uma forma geral, caiu, passando a apresentar uma flutuação maior que a anterior e uma instabilidade significativa nas médias produtivas anuais, também indicando a ocorrência de eventuais crises de abastecimento do mercado:

⁵⁰³ IHGB Arq.1.1.15 Avaliações dos bens dos jesuítas em Pernambuco, 1772.

⁵⁰⁴ A.N. Códice no.2- Documento no. 57. “Avaliação dos bens e animais das fazendas seqüestradas aos jesuítas no Estado do Brasil e o seu Colégio da Cidade da Bahia”

⁵⁰⁵ ANTONIL, André João: op.cit. p.202

Tabela N: Exportações de Bois do Piauí, 1770-1788 ⁵⁰⁶

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| 1770 | 1771 | 1772 | 1773 | 1774 | 1775 | 1776 | 1777 | 1778 | 1779 | 1780 | 1781 | 1782 | 1783 | 1784 | 1785 | 1786 | 1787 | 1788 |
|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|

Da mesma forma, essa instabilidade e decadência se estenderá aos estabelecimentos agro-manufatureiros jesuíticos, notadamente os engenhos. Se a Fazenda de Santa Cruz foi salva, isso não quer dizer que muitos outros estabelecimentos jesuíticos não tenham sido transferidos de forma displicente para o setor privado. É o caso do Engenho Novo, no Rio de Janeiro. O que ocorreu nele foi característico das ações dos colonos quando assumindo os bens seqüestrados: “Na sobredita Fazenda de Engenho Novo existia uma fábrica de açúcar, que os mesmos padres haviam estabelecido poucos anos antes de seu extermínio, e os arrematantes da propriedade [em 1780] Manuel de Araújo Gomes e seu sócio Manoel Joaquim da Silva e Castro, reformaram; mas o filho do primeiro, Manoel Teodoro, como possuidor atual da Fazenda, persuadido de maior conveniência pelo arrendamento das terras em porções limitadas, demoliu o edifício.”⁵⁰⁷

Podemos afirmar, portanto, que a expulsão da Companhia de Jesus foi entendida pelo Estado como a pedra fundadora de um novo pacto político na colônia, que reuniria Coroa e colonos no comum objetivo de usufruirmos dos bens inacianos. A racionalidade da gestão dos bens jesuíticos transferir-se-ia para seus novos proprietários, aumentando os dízimos e a produção global da colônia. No entanto, tal pacto não teve tais efeitos. Quando D. José expulsou os jesuítas, como observamos, acreditou que a riqueza deles capitalizaria a sociedade, tanto a colonial quanto a metropolitana; ora, o que se viu foi a perda da capacidade produtiva das propriedades sequestradas e, conseqüentemente, a descapitalização do sistema antes existente. Tal ocorrerá, entre outras razões, porque o projeto português, para a colônia, era o de arrefecer as tensões existentes entre colônia e metrópole abrindo para os colonos uma nova fronteira de crescimento. Como o Estado não podia mais sustentar uma sociedade colonial em desenvolvimento crescente e naquela altura além de suas capacidades financiadoras, estabeleceu, por decreto, o seu crescimento dentro da área dos jesuítas.

A obra dos jesuítas, no entanto, era uma obra racional e produtiva, mas não era evidente em si mesma. Quando os colonos invadiram esse espaço trouxeram junto consigo as suas concepções da ação empresarial, as suas perspectivas arcaicas e predatórias históricas com fortes traços “destruidores”, na perspectiva de Frei Vicente do Salvador. As propriedades foram, portanto, sucateadas, e o Estado, que, enquanto elas existiam, nada auferia em direitos, passará a fazê-lo, mas agora sobre propriedades cada vez mais empobrecidas, o que significa montante decrescente de direitos. Esse empobrecimento crescente fará com que deixem de cumprir o papel que outrora desempenharam na sociedade; papel capitalizador e produtivo, mesmo que à margem das disposições tributárias.

⁵⁰⁶ A.N. Códice 1, doc.92. et “Memória da Província do Piauí” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* tomo XX.

⁵⁰⁷ ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e: op.cit. p. 119.

O triunfo das perspectivas arcaizantes será, assim, a antítese dos objetivos declarados de Pombal, ou, melhor, o fruto inevitável de sua política. A lucratividade dos bens jesuíticos passará a advir apenas de seus arrendamentos ou vendas, realizados sempre de forma emergencial e com cada vez menor planejamento. Em 1776, às vésperas da morte de D.José I, com as finanças do Reino soçobradas, a soma dos rendimentos do Estado foi de 3.749.351\$786 e a das despesas 3.111.789\$132; o produto dos bens confiscados, no entanto, alcançava 1.591.069\$023⁵⁰⁸. Se neste caso os bens expropriados salvaram o Erário, eram insuficientes para evitar, em 1777, um déficit da balança comercial da ordem de 1.492.427\$195⁵⁰⁹. A verdade, portanto, é que o projeto modernizador de Pombal fracassara como um todo, e especificamente no que diz respeito às conseqüências do seqüestro das propriedades jesuíticas. A tentativa de transformar o ambiente colonial através das Companhias de Comércio também naufragou no caráter da burocracia do Estado português, impermeável a qualquer reforma racionalizante, na imaturidade de sua burguesia comercial e na resistência dos colonos. A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e a Companhia Geral de Recife e Paraíba, esta fundada em 1759, tiveram fins melancólicos. A do Grão Pará e Maranhão foi liquidada em 1777 e a de Recife e Paraíba em 1780, ambas no reinado de D.Maria.

Eliminando-se os jesuítas propiciou-se a quebra de uma espinha dorsal da sociedade. É evidente que Pombal buscava exatamente isto, já que a política de reforçamento do controle metropolitano sobre a colônia partia de um certo *reforçamento da compartimentação das regiões coloniais*, necessário tanto para a consolidação das Companhias de Comércio, quanto para a preservação do espaço minerador⁵¹⁰. Como observamos, a Companhia de Jesus era um elo que devassava esses espaços regionais, através de seu sistema educacional e suas ações econômicas. Com a expulsão dos inicianos de fato pode-se ampliar, em algumas áreas, como o norte, ou o nordeste, o *isolamento* regional diante do restante da América portuguesa, mas a qualidade do sistema educacional, por exemplo, declinou de forma visível, já que outras ordens não tiveram condições de absorver a demanda existente, o que pode ter caracterizado uma carência de quadros preparados para o exercício de diversas atividades, inclusive de gerenciamento. Além do mais, exteriorizou-se na colônia uma séria crise de identidade, inevitável, na verdade, diante de todo desenvolvimento anterior da sociedade colonial, mas inaugurada pelas ações da Coroa, teoricamente a menos interessada que essa crise aflorasse.

Esta crise de identidade ocorreu porque a Companhia de Jesus causava sensações diversas na sociedade colonial, que iam do ódio ao amor e ao medo, mas era a partir dela que, historicamente, a América portuguesa encontrara a sua identidade de colônia, tanto no sentido da conquista-catequese, quanto no de uma experiência pluri-regional de raízes lusitanas e católicas. É curioso, portanto, que sob a capa da vitória da razão e da integração tenham na verdade triunfado forças irracionais ou fragmentadoras. Leia-se regionalizantes, contra as quais os jesuítas, pelas suas próprias razões, que outrora foram as razões do Estado, sempre se colocaram. É também interessante que todo esse processo, no qual a Coroa foi um dos

⁵⁰⁸ AZEVEDO, João Lúcio: *O Marquês de Pombal e sua época*. Op.cit., p.421.

⁵⁰⁹ CARNAXIDE, Visconde de: *O Brasil na administração Pombalina*. Op.cit., p.53.

⁵¹⁰ “Recomendo-vos muito que por ora proibais absolutamente a comunicação desse Estado para as Minas, por convir assim ao meu Real serviço...” In “Instruções Régias para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751” in MENDONÇA, Marcos Carneiro de (org.):op. cit. Vol. 1, p. 36.

protagonistas, tendo destruído uma certa visão da colônia, não logrou estabelecer outra. O entusiasmo que muitos colonos sentirão pela obra pombalina, que propiciou algum efêmero desenvolvimento econômico⁵¹¹, cedo se desvanecerá com a reação perpetrada por Maria I, que tentará restabelecer padrões de identidade pré-pombalinos numa sociedade que já não mais os aceitava ou comportava. Esta realidade certamente estimulará, entre os colonos, novas especulações sobre sua identidade, que fluturarão entre uma vaga proposta de “restaurar” e uma receosa vontade de “inovar”⁵¹². De qualquer maneira, contribuindo para acender o pavio da insatisfação, que eclodirá, ao modo dos colonos brasileiros, nas natimortas “inconfidências” de 1789, 1794 e 1798.

VIII. 4- Os índios e a expulsão da Companhia de Jesus

Chamamos a atenção para o fato de que a Companhia não era a única Ordem religiosa a doutrinar os índios, mas era a única que *aceitava*, de forma racionalmente pensada, em sua teologia, elementos religiosos e culturais indígenas. Neste aspecto afirmamos estar localizada parcela substancial de seu sucesso nas ações catequéticas. Também queremos com isto dizer que as missões jesuíticas eram substancialmente distintas das missões de outras ordens. Os inacianos possuíam um projeto político para os índios, que os entendia como atores, coadjuvantes, mas atores, na construção da sociedade colonial. Além das motivações econômicas que moviam os jesuítas, os índios também eram considerados tanto por serem os primeiros donos da terra- tratava-se de uma questão jurídica- quanto por conta do fascínio e encanto que acalentavam em relação à experiência sensível do mundo, fonte de suas concepções religiosas, aceitos como particularmente interessantes à ação catequética. O principal ato de ruptura dessa associação mantida entre os jesuítas e os índios, não com uma etnia específica, mas com as etnias nativas de uma forma geral, foi a determinação real de secularização das missões. Essa secularização procurou aproveitar as incipientes estruturas urbanas e econômicas montadas pela Companhia de Jesus para propiciar o desenvolvimento de comunidades produtivas controladas pelo Estado. O seu efeito, para os índios, foi desastroso.

No capítulo anterior mostramos que a secularização das missões foi em si um ato despropositado. Entre outros aspectos porque o caráter inter-étnico dos aldeamentos jesuíticos não permitia a utilização do português como língua corrente. Mas o fundamental é que o sucesso dos aldeamentos, para os indígenas, advinha do fato de que submetendo-se aos inacianos, estes, em contra-partida, admitiam a preservação de traços culturais próprios significativos; situação muito melhor da daqueles nativos capturados pelas tropas de resgate e reduzidos à condição de coisas. Mesmo se existissem, como afirmava Francisco Xavier de Mendonça Furtado, escravos indígenas nas fazendas jesuíticas, ainda assim o sucesso político jesuítico estaria fundado naquela singular autonomia sincrética das aldeias e não na escravidão. A secularização das missões representou, portanto, o fim dessa experiência de entendimento que, se não propiciava a cristianização plena dos nativos, pelo menos criava espaços para a sua sobrevivência em uma situação geral de conquista, onde poucas coisas sobreviviam.

⁵¹¹ MAXWELL, Kenneth: op.cit., p.125.

⁵¹² MOTA, Carlos Guilherme: *Atitudes de inovação no Brasil, 1789-1801*. Lisboa, Horizonte.

Se antes, portanto, as aldeias podiam ser interessantes aos indígenas, depois de 1757 deixaram de se-lo. As aldeias secularizadas, sob administração civil, sem o fornecimento regular e continuado de benefícios materiais ou sem a proteção institucional jesuítica, apenas por serem aglomerados urbanos, nada tinham a dizer aos nativos. Eles sempre viveram de sua própria maneira, e, desde o início da colonização, cada vez mais distantes das cidades coloniais e, normalmente, defendendo-se dos traficantes de escravos. Na falta de alternativas, continuariam a agir assim. Portanto, em muitos casos, o esvaziamento das aldeias secularizadas foi imediato. Segundo Caeiro, por exemplo, a aldeia de Tapuitapera foi esvaziada 10 dias após a saída dos jesuítas⁵¹³. Outras aldeias também se esvaziaram rapidamente no espaço de um ano. Algumas sobreviveram, mas as condições de sua sobrevivência foram extremamente precárias e as mesmas se tornaram, com o passar do tempo, o próprio retrato da miséria a que foram condenadas as populações indígenas aldeadas.

Um dos problemas, aqui, foi o de que nas mesmas aldeias, agora transformadas em vilas, dever-se-iam instalar paróquias, e a autoridade espiritual, conseqüentemente, deveria ser entregue ao clero secular. Temporariamente, religiosos capuchinhos, carmelitas ou mercedários assumiram as aldeias, mas o plano pombalino era o da diminuição do papel exercido na colônia pelos regulares. Assim, a expulsão dos jesuítas reconduziu os seculares a um papel predominante, ainda mais que naquele momento estavam em vias de serem atados a um poder real mais convicto da necessidade de utilizar as prerrogativas do padroado.

Como vimos, a Companhia sustentara, de fato, desde o século XVI, um atitude de desconfiança, e mesmo de hostilidade, para com o clero secular. O ato Pombalino também significava, portanto, a remontagem de alianças internas no mundo eclesiástico. Mas mesmo assim, não consta que existissem quadros eclesiásticos seculares, em número suficiente, preparados para a função ou interessados em atuar no meio indígena. Caeiro, comentando o fato de que o Bispo Bulhões só conseguira um secular, diante do desafio de prover várias paróquias na Amazônia, afirmou, talvez com algum exagero, “que todos os outros, que tinham sido coagidos a darem os seus nomes ao modo de soldados (...) haviam fugido na véspera do dia, em que as naus deveriam lançar ferro” de Lisboa⁵¹⁴. Bulhões, então, teria passado a receber cartas dos cônegos designados, de que “já era passado muito tempo além do pactuado para se lhes mandarem padres, que os substituíssem, que, se quanto antes lhos não enviassem, eles deixariam os seus rebanhos e tornariam para a cidade”⁵¹⁵. O fracasso das aldeias, a longo prazo, será evidente. Pois a ausência ou precariedade de um poder espiritual comprometido com a proteção dos indígenas facilitará a deserção nativa ou o seu desaparecimento. Da mesma forma, os poderes civis, diretamente ligados aos colonos, burlarão todas as regras na repartição da mão-de-obra existente, em favor dos grandes proprietários. A tendência será a das tribos, contatadas ou não, se tornarem, portanto, arredias, e afastarem-se dos espaços coloniais ou atuarem, de forma sistemática, contra eles. De fato, na *Provisão* de 2 de setembro de 1784, a Rainha assim se expressará sobre a situação:

“Eu El-Rei faço saber aos que esta minha provisão virem que tendo consideração a estarem as aldeias dos índios do estado do Maranhão muito diminutas, e serem poucas, e haverem

⁵¹³ CAEIRO, José: op.cit., p.557.

⁵¹⁴ Idem, Ibidem, p.502.

⁵¹⁵ Idem, ibidem, p.513.

nelas muito pouco índios, e não bastarem para o serviço dos moradores... e por esta causa se pode temer não somente a falta do comércio que consiste na indústria dos mesmos índios, mas que continuando-se a omissão de baixarem a novas aldeias, se venha a perder de todo a sua comunicação...”, pedia “aos prelados... um religioso capaz de virtude e inteligência de ir ao sertão baixar os índios... quanto ao espiritual ficarão sujeitos ao mesmo religioso que os conduzir assim... e quanto ao temporal, ficarão igualmente livres.... será recíproca a obrigação no serviço dos ditos índios, tanto para eles, como para os ditos moradores, de maneira que uma semana servirão e trabalharão no que for necessário aos seus administradores, e outra semana trabalharão e servirão no que for necessário nas suas aldeias”⁵¹⁶. Dessa forma pretendia-se retomar a perspectiva jesuítica de arregimentação de mão-de-obra, a única de fato, possível, a respeitar-se o sistema da liberdade indígena, já que partia de algum patamar conciliatório. Não parece que essas medidas tenham dado resultado. Mesmo porque entendia-se que a fase da tolerância étnica, ou do isolamento indígena fora de fato superada, isto é, os índios continuavam “livres”. Em 1804, o Conde dos Arcos, avaliando a situação, ainda insistia no retorno ao sistema de missões⁵¹⁷, mas os efeitos igualmente não serão positivos.

Um outro aspecto dramático da secularização das aldeias dirá respeito à preservação da integridade das mulheres indígenas, ou seja, da integridade social das comunidades ameríndias. Este não era um assunto menor na colônia. Era sabido que os indígenas possuíam concepções sobre sexo muito distintas das dos ocidentais. Jacques Lizot, recentemente, em seu estudo sobre os Ianomâmi, afirmou, com efeito, que o princípio condutor da sexualidade indígena parece ser o de que “tudo que é prazeroso é bom em si mesmo”⁵¹⁸. Mas isto não queria dizer que os índios não possuíssem uma série de rituais e prescrições ligados ao assunto, diversos impedimentos incestuosos e mesmo a necessidade de práticas sexuais ocultas. As relações de parentesco entre eles existentes eram tidas por parte da organização do cosmo e deviam assim ser preservadas para a reprodução da harmonia social e natural. Os jesuítas perceberam desde o princípio não apenas o papel que tais relações desempenhavam na estrutura social como também a impossibilidade de alterá-las sem destruir a comunidade indígena. Como observou Anchieta, no caso dos índios do litoral, no século XVI, “todos os filhos e filhas de irmãos têm por filhos e assim os chamam...e por esta ordem têm grande reverência a todas as mulheres que vêm pela linha dos machos, não casando com elas de nenhuma maneira, ainda que seja fora do quarto grau. As sobrinhas, filhas de irmãs... têm por verdadeiras mulheres, e comumente casam com elas”⁵¹⁹. Luís da Grã solicitou a Inácio de

⁵¹⁶ “Provisão de 2 de setembro de 1784” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., p.344.

⁵¹⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion: Op.cit. p.112.

⁵¹⁸ LIZOT, Jacques: *Tales of the Ianomami: daily life in the venezuelan forest*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. p.32.

⁵¹⁹ “Informação do Brasil e de suas capitânias do Pe. José de Anchieta, 1584” in ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. op.cit., p.337. também “Carta do Pe. Luís da Grã ao Pe. Inácio de Loyola, de Piratininga, 8 de junho de 1556” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae, vol.2*. op.cit., p.292; GANDAVO, Pero de Magalhães: *História da província de Santa Cruz*. op.cit., p.126.; THEVET, André: *Singularidades da França antártica, a que outros chamam América*. op.cit., p.137; FERNANDES, Florestan: *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo, UNB, 1989. capítulo III.

Loyola, em 1556, que “nos mande particular modo de proceder em estas coisas”⁵²⁰. Anchieta, no entanto, já havia encaminhado uma proposta direta: “parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimônios em todos os graus, exceto de irmãos com irmãs”⁵²¹. De fato o Papa Pio IV⁵²² e depois Pio V, concederam várias liberalidades, entre as quais “avultavam as que se referiam ao impedimento entre sobrinhas e tios”⁵²³. A prática jesuítica, portanto, reconhecia a necessidade de se manterem íntegras as relações de parentesco locais.

Toda a legislação colonial que disciplinava as relações entre europeus e indígenas, atentando a essa realidade, e a essa política, era clara ao buscar impedir oportunidades de contato sistemático entre ambos- principalmente de natureza sexual. Era através do eventual estabelecimento de laços familiares que os nativos procuravam incorporar os europeus à sua sociedade invertendo a relação de subordinação colonial. Além do mais, a utilização de mulheres indígenas sem a percepção do significado social das relações sexuais- como em estupros ou sem a contrapartida do estabelecimento de um vínculo familiar, por exemplo- podia ser interpretada pelos nativos, corretamente, aliás, como a violação de procedimentos rituais e razão de guerra. O *Regimento*, dado ao Governador Tomé de Souza no distante 1549, proibia, assim, que os cristãos circulassem livremente nas aldeias indígenas sem conhecimento de autoridades, “porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente delas se convertessem à nossa Santa Fé Católica”, portanto “não consintam que lhes seja feita operação nem agravo algum”⁵²⁴. O Regimento de Jácome Raimundo de Noronha, quase um século depois, provavelmente de 1637, estabelecia que “não se consinta que pessoa alguma durma nas aldeias” do Rio Amazonas⁵²⁵.

Além dessa preocupação com a integridade étnica, os jesuítas sempre se bateram pela idéia de que a virtual transformação de semelhantes práticas- tanto a de estupros quanto a de uniões sexuais descontroladas com os índios- em atos normais de comportamento sexual na colônia significava, para além tanto dos riscos de levantes e guerras, a generalização de perspectivas irracionais- no sentido tomista- de entendimento do processo de desenvolvimento da sociedade. Pelo mesmo motivo, aliás, Pombal propôs uma política de casamentos inter-étnicos, a fim de consolidar a família, como núcleo central da estrutura social. O problema é que a carência de mulheres na colônia, um empreendimento tradicionalmente masculino, era muito grande, e satisfazer-se com mulheres indígenas- não casar-se com elas- uma prática que vinha dos primórdios da colonização. O fim da tutela temporal jesuítica sobre os nativos devassou,

⁵²⁰ “Carta do Pe. Luís da Grã ao Pe. Inácio de Loyola, de Piratininga, 8 de junho de 1556” in LEITE, Serafim(ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.2. op.cit., p.295.

⁵²¹ “Carta do Irmão José de Anchieta ao Pe. Ignácio de Loyola, Roma, de São Paulo de Piratininga, 1 de setembro de 1554” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.2. op.cit., p.114.

⁵²² “Faculdades concedidas pelo Papa Pio IV ao Bispo do Brasil, Roma, 28 de janeiro de 1561” in LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*, vol.3. op.cit., p.295.

⁵²³ LEITE, Serafim (ed.): *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.2. op.cit., p.295.

⁵²⁴ “Primeiro regimento que levou Tomé de Souza, governador do Brasil” in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 61. 1898. pp.48-49.

⁵²⁵ *AHU* documentos avulsos, caixa do Maranhão, no.828, 85-A. “Regimento dado pelo governador do Maranhão, Jácome Raimundo de Noronha, 1637(?)”,

portanto, o universo das aldeias, e rompeu mais um dos elementos que atavam os índios a esse ambiente pré-urbano, que era a defesa de suas mulheres, ou de suas estruturas sociais e relações de parentesco, pelos jesuítas, diante dos colonos. Pois a lei de Pombal autorizava e recomendava o casamento inter-étnico, mas nenhuma instância jurídica coibia a separação das mulheres das estruturas sociais de seus grupos étnicos, já que o objetivo era precisamente desmontá-los. Como previra o Padre Jacinto de Carvalho, como já citamos, em 1729: “pondolhes capitães que lhes administrem ... será faze-los escravos do dito capitão e seus parentes, e total destruição das aldeias e desastrosa prostituição das índias a cuja lasciva tem sua propensão estes moradores”⁵²⁶. Realmente, o Bispo Caetano Brandão, em 1783, declarou com lástima que, em sua época, “ninguém mais impedia a entrada de brancos nas povoações indígenas e o rapto de mulheres”⁵²⁷.

È necessário esclarecer que isso em si nada tinha a ver com qualquer acontecimento que porventura tivesse lugar nos aldeamentos, envolvendo índias e jesuítas. O ex-jesuíta Bento Cepeda, por exemplo, fez referência a uma devassa realizada pela Companhia na aldeia dos padres Moreira e Alves: “Ao Padre Moreira acusou o tal Antonio Alves de solicitação na confissão. E o Padre Moreira o acusou que das índias raras lhe tinham escapado; que todas as noites tinha índia consigo... e outras infinitas coisas, o que tudo se verificou na devassa que tirou o Visitador Antônio da Silva, e por isso foi deposto do lugar e preso no Colégio de Olinda, de onde se valeu o Bispo Reformador D. Francisco Xavier Aranha, que o mandou sair da prisão. Este padre é um dos professos que ficou em Lisboa”⁵²⁸. Essa questão vinha dos primórdios da colonização: Gabriel Soares de Souza afirmou que os jesuítas “labutam e andam entre mulheres nuas assim como nasceram... do que são muito murmurados dos portugueses”⁵²⁹ e de fato, pelo menos uma vez, o Padre Pero Rodrigues anotou que as aldeias eram “a distração e perdição dos noviços e de outros de pouco tempo de colégio que a olhos vistos se iam se perdendo” e rogou ao seus superiores, “com lágrimas”, que “os tirassem delas e senão que corriam perigo”⁵³⁰. O que quer dizer que os aldeamentos eram muito distintos da descrição feita certa vez por Boxer: “as aldeias assemelhavam-se a orfanatos ou internatos dirigidos por sacerdotes rigidamente puritanos, embora piedosos”⁵³¹.

No entanto, essas prováveis aproximações não necessariamente eram entendidas pelos nativos como transgressões às regras de parentesco existentes. Muito embora para a Companhia tais relações fossem encaradas com preocupação, para os nativos elas podiam assinalar diferentes graus de aproximação dos distintos grupos familiares à figura do Padre,

⁵²⁶ “Papel que o Padre Jacinto de Carvalho, Visistador Geral das Missões do Maranhão apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do Procurador Paulo da Silva Nunes, datado do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Op.cit., p.310.

⁵²⁷ LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol.7. p.322.

⁵²⁸ “Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil” in SORIANO, Simão José da Luz: op.cit.

⁵²⁹ SOUZA, Gabriel Soares de: “Capítulos” in op.cit., p.372.

⁵³⁰ ARSI códice Bras. 3(I), fólho 194 “Carta de Pero Rodrigues, da Bahia, 20 de setembro de 1600”

⁵³¹ BOXER, Charles R.: *A Idade do Ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969. p.43.

entendida aqui por analogia à figura do Pajé. Tratava-se, portanto, de expediente aceito pelos indígenas que, eventualmente, alguns missionários menos seguros podiam aceitar, entre outras coisas como forma de consolidação de sua autoridade tribal e sua aceitação no grupo, ou simples expansão incontrolável de desejos. Nestes casos, portanto, as relações de parentesco indígenas continuavam protegidas e mesmo encontravam motivos para sua reprodução interna. A delimitação do espaço indígena diante do mundo dos colonizadores é que era importante para os índios, e entendido como principal elemento sustentador de sua integridade étnica.

Por fim, após o fim da tutela jesuítica, nenhuma força foi capaz de impedir a livre utilização da mão-de-obra indígena escrava. Vimos que a escravidão indígena nunca deixara de existir na colônia, e que a Companhia de Jesus foi diversas vezes cúmplice dos procedimentos então existentes para o cativo, tanto por interpretações de natureza jurídica quanto por entender que eram necessários para permitir as suas próprias ações de catequese, que exigiam, para subsistir, a composição política com os colonos e com a administração colonial. Além do mais, os jesuítas não eram contrários à escravidão em si. No entanto, até 1757, *o tema da liberdade indígena* estava sempre presente nas discussões sobre as relações étnicas ou sobre as relações de trabalho na colônia. Os jesuítas se batiam por ela, por suas próprias razões, mas sempre criando realidades inquietantes, expondo os paradoxos do processo colonizador e valorizando de alguma forma a condição indígena.

Após 1757/58, as práticas comuns de escravização nativa continuarão existindo; o que não existirá mais é um poder de fato dentro da estrutura do sistema colonial que se oponha a ela. Em 1798, procurando legalizar situações e revestir com uma capa de moralidade relações então existentes, D. Maria I concederá a índios não aldeados, mas contratados a servir colonos, o “privilegio” de serem considerados órfãos⁵³². Será a primeira manifestação da tolerância oficial a todo tipo de relação de subordinação dos índios livres aos colonos, na prática escravidão, embora não denominada assim. Essa tolerância reinstaurará, de maneira não declarada, a legalidade da escravidão indígena. De fato, ainda assistiremos, em pleno século XIX, do ponto de vista legal, de forma extemporânea, a diversas “guerras justas”. A realidade das relações existentes vencera, assim. Como afirmou Fragoso, “o principal objetivo da sociedade colonial era a sua própria reprodução no tempo, ou seja, de suas estruturas internas... nessa sociedade, a forma de extorsão de excedentes, por se basear no trabalho cativo, pressupõe a existência de desigualdades fora da produção”⁵³³. De maneira independente das ações pombalinas, assim, a dinâmica da sociedade colonial, impôs-se.

O viajante Thomas Ewbank, que esteve no Brasil em 1846, em conversa com um deputado do Ceará, soube dele que a seca em seu estado causara uma fome de enorme proporções. “Os índios, mesmo as mães índias, trouxeram seus filhos e trataram de vendê-los para poder comprar comida. Antes era muito difícil conseguir um indiozinho por menos de setenta mil réis, mas agora os seus pais, não tendo nada que comer, oferecem-nos de bom gosto por dez...”. E essa escravização, na prática um eco do antigo direito dos pais em venderem seus filhos, que vinha dos primeiros momentos da colonização, coexistirá com práticas ainda mais

⁵³² CUNHA, Manuela Carneiro da: “Política Indigenista no Século XIX” In CUNHA, Manuela Carneiro da: *História dos Índios no Brasil*. Op.cit., p.147.

⁵³³ FRAGOSO, João: op.cit. p.308.

amplas de tráfico interno: “os índios aparecerem para ser vendidos tanto quanto os negros”, anota Ewbank, “no Rio muitos deles tem sido negociados”⁵³⁴. Em pleno século XIX, portanto, ainda existirão, à venda, escravos indígenas no Brasil, mas sem que nenhuma lei autorizasse ou proibisse tal operação. A *libertação* dos índios patrocinada por Pombal foi, portanto, uma declaração de que a sorte da liberdade indígena não mais dizia, especificamente, respeito ao Estado. A imediata compreensão desse fato, pelos colonos, tornará aceitável tal “liberdade” e transformará para sempre a relação entre índios e colonos, institucionalizando, por uma regra não escrita, o cativo indígena⁵³⁵.

Podemos dizer, assim, que com a expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, os indígenas deixaram de ser considerados interlocutores no processo de colonização. Ou, mais provavelmente, essa expulsão só tenha sido possível porque o problema étnico, social ou religioso que eles representavam deixou de ser relevante nas considerações do Estado sobre os rumos da colônia. Talvez tenha pesado, aqui, a ampliação e consolidação da escravidão africana, que diminuiu a dependência dos braços indígenas por parte dos colonos. Talvez a diminuição quantitativa dos índios, quer pelo seu extermínio quer pelo aumento proporcional da população europeia tenha desqualificado o seu peso político nas considerações do poder. De qualquer forma, também influenciou essa decisão a formulação daquele novo pacto colonial pelo qual Coroa e colonos procuraram acertar suas diferenças históricas, e uma dessas dizia respeito às idas e vindas de uma legislação protetora dos índios.

Se consideramos, como o fizemos, que os colonos cresceram para dentro do espaço da Companhia de Jesus para não crescerem mais no espaço da metrópole, então esse processo também ocorreu quanto à mão-de-obra que os jesuítas controlam e à visão que estes tinham das relações inter-étnicas. A Coroa abriu aos colonos, por pressão e força deles, a

⁵³⁴ EWBANK, Thomas: *Vida no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976. P. 242.

⁵³⁵ Na verdade, a existência de uma legislação protetora indígena só será conhecida no período republicano (após-1889). Primeiro, com a institucionalização do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, (SPI/ITN), depois simplesmente SPI, criado em 1910, e segundo, com a lei no. 5484, de 27 de junho de 1928, que estabeleceu a tutela do Estado sobre o indígena- a ser exercida pelo mesmo SPI, inclusive sobre suas terras. Nos anos 30 o SPI adotará o papel de agente preservador da integridade das populações indígenas nacionais remanescentes, então localizadas principalmente em remotas áreas do interior. O SPI, no entanto, nem sempre será capaz, na prática, de controlar todas as violências que os brasileiros, nas fronteiras agrícolas ou extrativistas, continuarão praticando contra os nativos. Sempre se aproximando dos europeus em função de seu fascínio pela civilização ocidental, os índios normalmente se tornarão vítimas do caráter utilitarista e mercantilista da cultura europeia, desprovida da sensibilidade ao outro à qual os índios emprestam capital importância. Em 1967, sob o regime militar, o SPI será transformado na Fundação Nacional do Índio, (FUNAI), a quem caberá zelar pelas populações nativas, mas que também será impotente, em que pese a qualidade humanitária de muitos de seus quadros, egressos do SPI, em impedir atrocidades, massacres, escravidão e desalojamento de populações nativas de suas terras. Na verdade, com a abertura da Amazônia aos grandes grupos extrativistas e mineradores, o governo fechará os olhos aos direitos milenares das populações indígenas e se tornará cúmplice de seu extermínio. Nos anos 70 tentará ver aprovada a “emancipação” dos índios, ou seja, o fim da tutela estatal sobre os nativos, estabelecida desde os anos 20- na prática uma versão contemporânea da “libertação” pombalina. A constituição de 1988 manteve, no entanto, a tutela sobre os índios e garantiu aos nativos o direito a suas terras, mas abusos de toda a sorte continuaram, e continuam, tendo lugar sem que as autoridades se manifestem claramente em oposição a elas ou punam os responsáveis. A insensibilidade diante da questão indígena se constituirá, de qualquer forma, em um aspecto marcante dos governos republicanos. Na medida em que a fronteira amazônica se abriu aos garimpeiros e madeireiros, no final deste século, maior tornou-se o silêncio oficial diante do genocídio e de todas as injustiças em curso. (ver, por exemplo, LIMA, Antônio Carlos de Souza: “O governo dos índios sob a gestão do SPI” in CUNHA, Manuela Carneiro da: op.cit., p.155.)

possibilidade de disporem da mão-de-obra, de participarem da formulação de políticas, de forma a compromete-los ainda mais com a obra colonial, através do reconhecimento de sua autoridade. A insistência indígena de pleitear, através dos jesuítas, uma autonomia restrita, mas protegida, não importava, do ponto de vista econômico, em nenhuma contrapartida ao sistema. São os colonos, portanto, que recebem a autonomia para entender-se com os primeiros ocupantes da terra e formularem sua própria política. A expulsão da Companhia de Jesus abre caminho para a única composição política possível, o da Coroa com os tradicionais adversários dos inacianos. Do ponto de vista das políticas étnicas, a colônia assistiu então ao triunfo de perspectivas obscurantistas, que só no século XX serão parcialmente combatidas, sem que, no entanto, se viessem a obter resultados positivos observáveis, ao contrário.

Para comunidades nativas remanescentes, após cinco séculos de conquista, os procedimentos jesuíticos ficaram registrados de uma forma especial. Em certa medida, a memória daquelas ações atestam a incapacidade da Companhia em criar um caminho eficaz para a cristianização, o que confirma, de forma estranha, séculos de críticas. A associação entre o Padre e o xamã, quando se deu, por exemplo, não apenas não suprimiu os elementos religiosos originais, como, ao contrário, reafirmou-os. Saint-Hilaire, no século XIX, junto a índios Bororo, que habitavam a aldeia de Santana, foi informado que era tradição arraigada entre eles que sua aldeia tinha sido fundada pelos jesuítas, entendendo-os, portanto, à feição de seus heróis-civilizadores⁵³⁶. Ainda recentemente, o antropólogo Egon Schaden, atuando junto a alguns índios mbüa-guarani, no sul do Brasil, escutou deles narrações sobre a existência de uma aldeia ou espaço mítico, que recebia os nomes alternados de "Terra do nunca mais acabar", "Terra do *Ketxuíta*" (Jesuíta) ou de "Terra de *Kétxu Kírito*" (Jesus Cristo). Inquiridos sobre a natureza desse ser, responderam os índios que *Ketxuíta* era um "velho sacerdote *mbüa*, morou outrora neste mundo..., e foi para a terra da imortalidade, junto com seus companheiros, a chamado de *Ñanderu Tenondé*"⁵³⁷, ou seja, um de seus heróis-civilizadores.

Essa memória étnica da expulsão da Companhia de Jesus é fascinante para entender a natureza do poder jesuítico e as raízes estruturais do desentendimento entre o Estado e a ordem, no século XVIII. Na medida em que os índios não se cristianizaram, o Estado, a Igreja e a sociedade colonial e metropolitana, de matrizes européias, recusaram o projeto inaciano. Apenas os índios, de uma forma singular, o tomaram para si e o incorporaram como algo seu. Talvez aqui esteja sintetizado um pouco do drama da expulsão da Companhia de Jesus. Na verdade, as culturas ameríndias da América portuguesa, ao contrário daquelas andinas ou meso-americanas, não conseguiram impor seu próprio projeto de sobrevivência. Dotados de estruturas sociais menos complexas, viram morrer, junto com a Companhia de Jesus, a sua última tentativa de opor alguma resistência ao pleno vigor da colonização, ou seja, ao seu extermínio.

Depois de 1757 serão poucos, e cada vez menores, os momentos em que os índios conseguirão fazer-se ouvir pelos conquistadores. O desaparecimento da "língua geral" como

⁵³⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste: *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. vol.2. São Paulo, C.E.N., 1937.p.274.

⁵³⁷ SCHADEN, Egon: "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos" in" in *Revista de Antropologia* 13: jun 1964-dez 1965. p.123.

idioma de interlocução inter-étnica, interrompeu todo e qualquer diálogo existente entre as culturas, tornando os dois mundos definitivamente separados, compartimentados e inimigos. O desprezo que será votado, a partir de então, ao falar indígena, se estenderá a todos os aspectos de sua cultura e existência social. O espetáculo de violências, atrocidades e desumanidades de todo tipo que se verificavam desde o princípio da colonização, a partir de então deixará de dispor de qualquer freio institucional. A razão pombalina, portanto, assegurou, intencionalmente, através da plena autorização à irracionalidade do conflito inter-étnico e da negação da alteridade, uma integração conquistada através do extermínio. Neste aspecto representou, para os colonos, o seu definitivo triunfo, o primeiro sinal de que já podiam se considerar senhores da terra que haviam conquistado; ante-sala de uma idependência, que, construída à sua maneira, será estruturada com o objetivo de manter a escravidão e a exclusão social e étnica.

IX- CONCLUSÕES

Em 1777 o Rei D. José morreu. Relegado ao ostracismo, o Marquês do Pombal retirou-se para suas propriedades, onde viria a morrer em 1782. Em Portugal e nas colônias, a subsequente ascensão de D. Maria representou uma parcial restauração de antigos grupos políticos afastados pela ditadura pombalina. Uma de suas primeiras medidas foi, de fato, a da libertação dos poucos jesuítas ainda sobreviventes nas masmorras lusitanas. A Companhia de Jesus, no entanto, já não mais existia. Como se sabe, a Ordem fora extinta em 1773, depois da tempestade anti-jesuítica que varreu a Europa e o mundo após 1759. Nos anos que se seguiram à expulsão dos inicianos da América portuguesa, a superação da experiência jesuítica foi ponto primordial de políticas modernizadoras ao longo do continente e culminaram com a dissolução da Ordem. Como sabemos hoje, marchava-se a passos acelerados para o século XIX, onde os primados da razão iluminista encontrariam um dos seus coroaamentos históricos, na gestação de novos modelos de organização da política, da sociedade e da economia, todos de dominantes características laicas.

O novo regime português, no entanto, não avaliou positivamente a experiência pombalina. Em diversos campos de atuação do Estado buscou-se reconstituir antigas alianças, destruir empreendimentos iniciados nos campos da dinamização econômica e da industrialização, restaurar formas tradicionais de gestão do empreendimento colonial. O descontentamento dos colonos com relação a essas atitudes iria conduzi-los a um grau de insatisfação crescente, muito embora a sua característica atitude diante da sociedade colonial substituisse a explosão revolucionária pela cautela ressentida. Observaram, no entanto, tomados dos mais diversos sentimentos, o velho mundo consumir-se no fogo do liberalismo revolucionário e a revolução francesa transformar a Europa e propiciar a emergência de um novo paradigma no continente. A restauração da Companhia, em 1804, já se deu em um outro mundo; o governo português concedeu pensões indenizatórias aos poucos remanescentes ainda vivos então, e a Ordem pode por fim ordenar, com quatro votos, alguns velhos jesuítas que sobreviveram ao século. Ela já não podia inserir-se, no entanto, em nenhuma estrutura política e em nenhum projeto colonizador de forma hegemônica.

No momento melancólico do fim da experiência pombalina assistíamos já na colônia aos efeitos da expulsão da Companhia de Jesus. As ações contra a disseminação da “língua geral”, ainda não institucionalizadas, eram gerais- na medida em que instalou-se total beligerância inter-étnica após 1759. Após 1822, com o país independente, tais atos se tornariam oficiais, impondo-se aos poucos o português como língua nacional nos lugares onde a presença indígena ainda era marcante. A escravidão dos índios não encontrou mais freios legais e generalizou-se pela colônia, persistindo no país independente e mesmo depois da abolição da escravatura, em 1888, de maneira informal, pelos sertões do país. Os índios tenderão a se afastar ainda mais dos espaços ocupados pelos brasileiros e terão acentuada sua crise demográfica, na medida em que suas terras forem sofrendo invasões incontroláveis, o seu meio ambiente for sendo destruído de forma irrecuperável e suas estruturas sociais passarem a ser decompostas pela convivência descontrolada com o mundo dos europeus. Nenhum poder metropolitano, por mais restaurador que fosse, ousou intervir nessa realidade, consolidada por firme determinação dos colonos. De fato, como pudemos observar, a expulsão foi, acima de tudo, uma obra destes colonos. Fruto de séculos de conflito, e conseqüência do

amadurecimento de concepções políticas próprias no ambiente colonial. A emergência de uma nova sociedade, de exclusivos traços ocidentais, patrimônio exclusivo dos conquistadores, já se delineava há muitas décadas, mas teve na expulsão da Companhia de Jesus um de seus momentos fundadores. Observamos que o anti-jesuitismo é um dos primeiros elementos caracterizantes de um pensamento autônomo na colônia.

Também pudemos observar que o ato da expulsão neutralizou, mais do que a própria Companhia de Jesus, todo um processo coletivo, consciente segundo parâmetros étnicos muito claros, de reação indígena ao processo colonizador. A decisão pombalina rompeu o pacto que existia entre a Companhia de Jesus e os índios. Eliminou o espaço que estes últimos dispunham para uma relativa expansão autonômica dentro do sistema; para a preservação de elementos pré-coloniais em pleno vigor do sistema colonial. Necessária na época em que a colônia era vazia e desguarnecida, tal aliança perdera com o tempo toda a sua utilidade no sistema. Os indígenas encontraram na Companhia um poderoso aliado; em troca de contribuir na sua opulência econômica, prestando-se a legitimar a construção de sua riqueza patrimonial, os nativos sustentavam suas mulheres e suas relações de parentesco, admitindo mínimas transformações na sua forma de ver e entender o mundo. Como vimos, a “língua geral”, além de ponte cultural entre europeus e indígenas era também superadora de barreiras étnicas entre os próprios nativos, o que lhes permitia formular uma atitude comum diante do colonizador; essa possibilidade, portanto, desapareceu gradualmente. Por isso podemos afirmar que a aliança fundada entre o Estado pombalino e os colonos, em 1759, é a culminância definitiva da ação colonizadora; e portanto a realização dos colonos enquanto senhores da terra. A superação histórica da consideração dos índios como interlocutores do sistema colonial.

O pacto entre o Estado e os colonos, neste aspecto, possuía uma dimensão econômica muito clara; além de liberar a mão-de-obra indígena para os colonos, também representava o estabelecimento de uma sempre reivindicada justiça fiscal na colônia, na medida em que os inacianos, enquanto empresa, dispunham de significativos privilégios. O seqüestro dos bens, como vimos, representou, além do mais, poderoso instrumento para a ampliação patrimonial dos segmentos proprietários da colônia e mecanismo para a consolidação ou reprodução de associações políticas diversas. Neste aspecto tais expropriações na América portuguesa foram úteis ao Estado, que delas passou a auferir dízimos e outros direitos, outrora não pagos, ao mesmo tempo em que as mesmas serviam de instrumento mais ou menos eficaz para sanar problemas do tesouro e abater títulos da dívida passiva. A desagregação e sucateamento das mesmas, ao longo dos anos que se seguirão terminarão, é claro, por estabelecer uma tendencial queda desses recursos e empobrecimentos localizados, mas não podemos deixar de desconfiar que, pelo menos na Amazônia, tal crise não estivesse ligada também a algum decréscimo das atividades econômicas locais, relacionado ao desaparecimento das atividades de extração e beneficiamento jesuítico após 1759. A crise populacional indígena, anterior à expulsão, na verdade, deve ter animado esta decadência, mas sem o concurso da Companhia muitos braços deixaram de trabalhar na região. De qualquer forma, o sequestro gerou imediatas e benéficas expectativas entre colonos e metrópole, e apesar de seus resultados, a longo prazo, medíocres, representou uma transformação definitiva do perfil da sociedade colonial, a partir de então entregue ao entendimento exclusivo entre colonos e administradores coloniais.

Não nos parece hoje, quase 250 anos depois desses acontecimentos, que ainda possam subsistir avaliações passionais sobre o caráter das ações da Companhia de Jesus. Mas o seu

significado histórico continua sendo inquietante e desafiador. Ainda muito tempo esse extraordinário conjunto de pensadores, missionários, comerciantes, místicos e políticos continuará intrigando e estimulando os historiadores. É evidente que os inacianos transformaram sua ordem em uma empresa, e articularam interesses diversos em torno dela, mas também é claro que a Companhia encarava a questão dos contatos inter-étnicos de uma forma única e profunda.

A complexidade na consideração dos atos da Companhia de Jesus advém precisamente do seu caráter simultaneamente ambíguo e inflexível, muitas vezes enigmático, de seu desenvolvimento histórico complexo onde se percebem coesões e fragmentações e, no meio disto, de seu extraordinário brilho intelectual. Era arcaica e inovadora: pairava entre um conservadorismo medieval e uma flexibilidade teológica que ia muito além daquilo que hoje podemos entender como ecumenismo. Era capaz de articular uma lógica comercial agressiva e despropositada, tendo em vista ser uma ordem religiosa, com uma total renúncia ao utilitarismo mercantil, ao sustentar comunidades indígenas muitas vezes deficitárias. Articulava contatos políticos intensos e complexos, nas cortes européias, e foi incapaz de transferir as missões do Paraná e Uruguai para oeste, com todos os seus índios, quando isto bastava para dirimir aquela crise política específica. Tinha em seus quadros astrônomos, físicos e cientistas das mais variadas especialidades, mas posicionou-se contra a era da razão com uma fúria pré-renascentista. Uniformizava atitudes divergentes e contraditórias tornando-as coerentes dentro da instituição.

Talvez precisamente por esse caráter tão específico, a Companhia sucumbiu ante os primeiros sinais do império da razão, do desenvolvimento iluminista e da ordem sob a qual hoje vivemos. Será então entendida como representação de alguma coisa que deveria ser superada de qualquer maneira, com a qual seria impossível a convivência dentro daquele sistema capitalista que ia aos poucos se configurando como dominante. Não nos cabe aqui, é claro, dimensionar, no momento, em sua totalidade, o fenômeno Companhia de Jesus no decorrer da história e as razões de seu deslocamento diante da ordem capitalista que se instalava. É claro que a lógica de seu funcionamento era muito diferente de tudo aquilo que então se delineava como paradigmático.

De qualquer forma, quando tomamos apenas um pequeno aspecto de todo um conjunto de acontecimentos que envolveram os inacianos, ou seja, a expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa, podemos perceber claramente a singularidade de sua ação. A Companhia, desde o seu surgimento, serviu como armação das estruturas políticas e ideológicas dos países católicos e de suas colônias; e mais do que isto, construiu pontes inter-étnicas, entendimentos originais e ousados entre as culturas, que, certamente menosprezando os índios, simultaneamente os valorizava. Pois se tomamos a circulação das metáforas dentro da “língua geral”, e as ações jesuíticas nos aldeamentos, depreendemos precisamente que, em que pese a arrogância dos conquistadores que a Companhia envergava, ela admitia, por razões econômicas e políticas, ter suas mensagens fundamentais também menosprezadas pelos indígenas.

É essa realidade inquietante onde se equivaliam poder e ausência de poder que pretenderá ser superada em 1759. O que virá depois não será nem pior nem melhor, mas com certeza os agentes colonizadores, e seus colonos, estarão numa posição de força muito mais expressiva e, no caso da América portuguesa, não poderão mais ser alcançados e detidos pelos nativos. Nesta perspectiva podemos dizer, ao contrário de tudo que Pombal e os colonos disseram, que

os jesuítas foram expulsos não porque eram fortes; mas sim porque eram fracos, considerando os novos instrumentos e mecanismos de construção do poder que iam então tomando conta do mundo.

X. FONTES E BIBLIOGRAFIA

X. 1- Fontes

X. 1.1- Arquivo Nacional, Rio de Janeiro

No Arquivo Nacional foram consultados documentos sobre a expulsão dos jesuítas, e a expropriação de seus bens, existentes nos seguintes fundos:

- Junta da Real Fazenda da Capitania do Pará (datas-limite:1769-1799).
- Ouvedoria-Geral do Rio de Janeiro (datas-limite:1776-1853).
- Provedoria da Fazenda Real de Santos (datas-limite:1682-1774).
- Relação da Bahia (datas-limite:1527-1800).
- Secretaria de Estado do Brasil (datas-limite:1645-1821).
- Secretaria do Governo na Província de Mato Grosso (datas-limite:1756-1892).
- Secretaria do Governo da Capitania do Pará (datas-limite:1764-1811).
- Secretaria do Governo da Capitania do Rio Grande do Sul (datas-limite:1810-1814).
- Câmara de Mecejana (datas-limite:1759-1827).
- Fazenda Nacional de Santa Cruz (datas-limite:1815-1962).
- Câmara de Macaé (datas-limite:1814-1828).

Nas “Coleções de Documentos Avulsos”, também existem documentos sobre o assunto, nas caixas referentes as seguintes instituições:

| | | |
|-------------------------------|---|----------------------|
| Casa Real e Imperial | caixas:638- 668 | (período 1562-1885). |
| Mesa do Desembargo do Paço. | caixa:806 | (período 1807-1828). |
| Mesa da Consciência e Ordens. | caixas:990-991 | (período 1808-1828). |
| Junta do Comércio. | caixa:1182 | (período 1759-1828). |
| Vice-Reinado. | caixas:1222,1230,1231, 1236,1237,1245,1286 | (período 1760-1831). |
| Ministério do Reino. | caixas:1493,1503,1509, 1516,1517,1527,1528, 1546,1569,1587-1589, 1592,1601- 1603,1608, 1609,1619,1637,1638 | (período 1659-1821). |
| Negócios de Portugal. | caixas:1643-1645,1664-1671,1678- 1682 | (período 1741-1820). |

Entre os códices existem documentos sobre a expulsão nos de número 479-485, onde podemos encontrar documentos diversos sobre propriedades jesuíticas confiscadas na capitania de São Paulo. No códice 618 existem documentos sobre a Fazenda de Santa Cruz. Nos códices 794 e 857 existem documentos diversos sobre a expulsão dos jesuítas.

X. 1.2- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

No que diz respeito à expulsão da Companhia de Jesus do Brasil são particularmente importantes os documentos referentes a diversos arquivos portugueses que se encontram no IHGB, em que pese os problemas eventualmente advindos do fato de serem, muitos deles, cópias, mandadas fazer em Portugal por D. Pedro II.

X. 1.2.1- Conselho Ultramarino

Arq.1.1.9.: (Seqüestro dos bens pertencentes aos padres jesuítas Maranhão (1767)).

Arq.1.1.11.: (Vão presos para a corte os jesuítas Manoel da Silva e Theobaldo, Italiano, 1761.) (Vão presos para a Côrte vários jesuítas e o Provincial Francisco de Toledo. Termo que assinou o capitão do navio N.S. da Madre de Deus pelos presos que conduziu e dito assinado pelo capitão do navio São Pedro, pelo mesmo motivo.) (Maquinações dos jesuítas de Portugal e Espanha contra a execução do tratado de limites. Maranhão, 1759.) (Ofício de Joaquim de Mello e Póvoas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a cerca da Carta Régia, mandando vender alguns bens dos jesuítas e aplicar seu produto em pagamento aos eclesiásticos militares em atraso. Maranhão, 5 de outubro de 1761.) (Ofício de Joaquim de Mello e Póvoas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, acusando o recebimento de uma letra de 240\$000 para ser entregue ao Ouvidor Francisco Mez da Silva pelo trabalho que teve com a arrecadação dos jesuítas seqüestrados e os Padres da Companhia de Jesus. Lisboa, 20 de setembro de 1765.) (Relação dos bens dos jesuítas. Maranhão, 1769.) (Receita e despesa respectiva a bens seqüestrados aos jesuítas. Maranhão, 1761.) (Dificuldades para a venda do Engenho São Bonifácio e casas da Vila da Alcântara, que haviam sido dos jesuítas. Maranhão, 1761.) (Carta de todo o rendimento dos bens seqüestrados aos padres jesuítas desde julho de 1760 até 15 de agosto de 1764. (Maranhão).) (Abuso dos jesuítas para não pagarem dízimos. 1761. (Maranhão).) (Venda de alguns bens dos jesuítas. Maranhão, 1761.) (Rendimento dos bens dos jesuítas. Maranhão, 1764.) (Rendimentos e despesas das fazendas seqüestradas aos jesuítas. Maranhão, 1765.)

Arq. 1.1.3.: (Ofício do Frei M. Bispo do Pará a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, comunicando as providências que deu para que os jesuítas da Companhia restituíssem às Igrejas as alfaias e ornamentos que delas tinham extraído. Pará, 12 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre o prejudicialíssimo comércio que faziam os jesuítas da Companhia. Pará, 10 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre os currais que os jesuítas possuem na Ilha de Joannes, Pará, 22 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre os jesuítas estabelecidos neste Estado. Pará, 12 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre os jesuítas estabelecidos neste Estado. Pará, 14 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Manoel Bernardo de Mello e Casto a Francisco Xavier de Mendonça Furtado sobre a Lei de proscricção dos jesuítas. Pará, 3 de outubro de 1761.) (Ofício de Frei M. Bispo do Pará a Thomé Joaquim da Costa Real, sobre a jurisdição espiritual dos jesuítas nas povoações dos Índios. Pará, 15 de julho de 1758.) (Ofício de Francisco a Sebastião José de Carvalho e Mello sobre a incorporação dos bens dos jesuítas à Coroa. Remete a memória das fazendas que tem os padres da Companhia desta Capitania do Pará e as notícias que achou delas. Pará, 18 de fevereiro de 1754.) (Ofício de Frei M. Bispo do Pará a Thomé Joaquim da Costa Real, sobre o procedimento dos religiosos. Pará, 16 de fevereiro de 1759.) (Ofício de Frei M. Bispo do Pará a Thomé Joaquim da Costa Real, sobre os intoleráveis abusos com que os padres missionários exercitavam o ministério paroquial. Pará, 16 de fevereiro de 1759.)

Arq. 1.1.9.: (Carta de Maria Josefa de Jesus à Francisco Xavier de Mendonça Furtado acerca do seqüestro e fisco real dos bens pertencentes aos Padres jesuítas. Maranhão, 23 de setembro de 1767.)

Arq.1.1.12.: (Sobre a casa da Madre de Deus que pertenceu aos jesuítas ser destinada a colégio de educação dos nobres. Maranhão, 1771.) (Avaliação dos bens seqüestrados aos jesuítas, 1771. (Maranhão).)

Arq.1.1.13.: (Ofício de Jeronimo José de Mello e Castro a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comunicando o recebimento dos exemplares da Dedução cronológica e analítica contendo as desordens feitas pelos jesuítas. Paraíba, 25 de julho de 1768.)

Arq.1.1.14.: (Procedimento do Governador de Recife com os jesuítas. 1759.) (Do que passou com os jesuítas (Recife), por ocasião de se reduzirem a vilas as aldeias que eles administravam (1759-1760).) (Sobre os 55 jesuítas recolhidos no colégio de Recife.) (Sobre a extinção dos jesuítas, 1768.)

Arq. 1.1.15.: (Arrematação dos bens dos jesuítas de Recife, 1772.)

Arq. 1.1.17.: (Tomas Linno, Provincial da Companhia de Jesus, expõe acerca dos serviços prestados por missionários daquela província nos anos de 1750 e 1751 no recôncavo da dita cidade e seus sertões. Lisboa, 19 de agosto de 1752.)

Arq.1.1.19.: (Inventário e seqüestro dos bens dos jesuítas da Bahia, 1760.) (Ofício do Conde Dom Marcos de Noronha a Tomé Joaquim da Costa Corte Real, a respeito de haverem os padres da Companhia de Jesus, fundado uma nova província sem licença régia, Bahia, 17 de setembro de 1758.) (Ofício do Conde Dom Marcos de Noronha a Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre a subdelegação conferida pelo Cardeal Saldanha ao Arcebispo da Bahia, para reformar a sua Diocese aos religiosos da Companhia de Jesus. Bahia, 20 de setembro de 1758.) (Ofício do Conde Dom Marcos de Noronha a Tomé Joaquim da Costa Corte Real, acerca da expulsão dos padres estrangeiros. Bahia, 30 de Janeiro de 1759.)

Arq. 1.1.28.: (Sobre a conta que deu o Governador da Ilha da Santa Catarina, José de Mello Manoel, a respeito do destino que devem ter as terras de que estavam de posse naquela ilha os Padres jesuítas. Lisboa, 29 de Janeiro de 1760.)

Arq. 1.1.29.: (Ofício do Conde da Cunha ao Conde de Oeiras, acerca da maldade dos jesuítas e a ambição dos aliados ingleses. Rio de Janeiro, 30 de outubro de 1767.) (Sobre a venda dos bens seqüestrados aos jesuítas. Ofício dirigido a Francisco Xavier de Mendonça Furtado e assinado por Frei Antônio, Bispo do Rio de Janeiro, João Alberto de Castel-Branco e José Fernandes Pinto Alpoim. 28 de março de 1763.)

Arq.1.2.3.: (Ofício de Luiz Antônio de Souza ao Conde de Oeiras, sobre a guerra com os castelhanos e a cerca da mudança que tem havido em os negócios na Côte de Madri, depois de expulsos os Padres jesuítas de todos os domínios de Espanha. São Paulo, 26 de Janeiro, 1768.) (Mapa dos escravos de todas as fazendas que foram dos ex-jesuítas dos colégios da capitania de São Paulo.)

Arq.1.2.4.: (Ofício de João Pedro da Câmara a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, participando a evacuação total dos jesuítas das missões espanholas. Mato Grosso, Nossa Senhora da Conceição, 29 de julho de 1768.)

Arq.1.2.10.: (Carta de Sua Majestade ao Governador do Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a deserção dos índios que os jesuítas haviam fomentado e sobre as providências para a evitar. Lisboa, 11 de março de 1755.) (Carta de Sua Majestade ao Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado ordenando a saída do Maranhão e Pará dos jesuítas Manoel Gonzaga, assistente da mancha do Piauí, Theodoro da Cruz, assistente na Aldeia de Caiaté, Antônio José, e Roque Hundertfund, assistentes da aldeia do Torcano. Lisboa, 3 de março de 1755.) (Carta de Pedro da Motta e Silva ao Governador do Pará. Francisco Xavier de Mendonça Furtado,

transmitindo-lhe ordem de Sua Magestade para não aceitar réplicas do Vice-provincial da Companhia de Jesus. Lisboa, 3 de março de 1755.)

Arq. 1.2.12.: (Provisão do Conde de Oeiras a Junta da Administração da Fazenda Real de Recife, sobre o balanço geral das três classes dos bens confiscados aos jesuítas e sobre o que é necessário declarar-se a este respeito. Lisboa, 17 de agosto de 1770.) (Provisão do Conde de Oeiras a Junta da Administração da Fazenda Real de Recife sobre o balanço dos bens confiscados aos jesuítas que passarão por entrega para a tesouraria geral da mesma Junta. Lisboa, 16 de agosto de 1770.) (Carta Régia sobre a venda que se deve fazer dos bens confiscados aos jesuítas. Lisboa, 28 de agosto de 1770.)

Arq. 1.2.36.: (Notícia das missões dos jesuítas no Maranhão, desde 1712 até 1757, por Jerônimo da Gama.)

Arq. 1.3.11.: (Fundação de um Colégio no Pará, promovida pelo padre Gabriel Malagrida. Pará, 30 de maio de 1749.)

Arq. 1.3.8.: (Carta de Thomé Joaquim da Costa Corte Real a Gomes Freire de Andrade, remetendo a uma coleção de Ordens Régias para dar execução imediata, acerca dos abusos cometidos pelos jesuítas. Belém, 19 de maio de 1758.) (Ordem d'El-Rei a Gomes Freire de Andrade. Para que o Bispo da Diocese do Rio de Janeiro faça recolher às casas das suas respectivas filiações os jesuítas que se acham ainda assistindo no território da Diocese de Mariana.. Belém, 8 de maio de 1758.) (Ordens que se hão de observar nas guardas que bloquearam as casas que devem ficar reclusos os jesuítas nas capitanias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.) (Cartas do Desembargador Agostinho Felix Santos Capelo ao Conde de Bobadela, encarregado do seqüestro da conta de todos os bens dos jesuítas da Companhia de Jesus. Rio de Janeiro, 10 de março de 1760.) (Carta de Thomé Joaquim da Costa Corte Real ao Conde de Bobadela. Sobre as desordens e absurdos cometidos pelos jesuítas da Companhia de Jesus. Belém 28 de julho de 1759.) (Carta do Conde de Oeiras a Antônio de Vasconcellos sobre transportar os padres regulares da reclusão em que se acharem guardados, para a cidade da Baía ou Rio de Janeiro. Nossa Senhora da Ajuda, 14 de novembro de 1759.) (Carta do Conde de Oeiras ao Conde de Bobadela sobre a expulsão e transporte dos jesuítas do Reino de Angola, e procedimento que com eles se deve ter no caso de virem ao Rio de Janeiro. Nossa Senhora da Ajuda, 14 de novembro de 1759.) (Carta de Pedro Gonçalves Cordeiro Pereira ao Conde de Bobadella, sobre inventário dos bens dos jesuítas. Lisboa, 22 de agosto de 1760.) (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadella sobre o transporte dos jesuítas que se achavam nos hospícios da Colônia e Ilha de Santa Catarina e dos bens que tinham no mesmo hospício. Nossa Senhora da Ajuda, 16 de agosto de 1760.) (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadella. Sobre os inventários dos seqüestros feitos aos padres jesuítas e o destino que devem ter as fazendas de que estavam de posse os jesuítas. Nossa Senhora da Ajuda, 15 de agosto de 1760.) (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadella. Sobre a introdução dos párocos seculares nas aldeias de Tabagé e São Barnabé e arrendamento dos bens de raiz seqüestrados aos jesuítas. Nossa Senhora da Ajuda, 14 de agosto de 1760.) (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadella. Sobre os bens e aldeias que jesuítas possuíam na Capitania do Espírito Santo e providências que se fazem necessárias para a administração das fazendas seqüestradas aos sobreditos religiosos. Nossa Senhora da Ajuda, 14 de agosto de 1760.) (Carta do Conde de Oeiras ao Conde de Bobadela. Sobre fazer publicar as duas leis que foram promulgadas para a expulsão dos jesuítas e guardada coleção dos documentos que devem perpetrar os execrados atentados dos mesmos jesuítas. Nossa Senhora da Ajuda, 6 de novembro de 1759.) (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Bobadella. A respeito de haverem algumas pessoas ocultado parte dos bens dos jesuítas para não serem seqüestrados. Nossa Senhora da Ajuda, 14 de agosto de 1760.) (Carta de Thomé Joaquim da Costa Corte Real a José Antônio Freire de Andrade. Sobre desalojar e fazer sair do território do Caminho das Minas, o Padre Manoel Cardoso e seu companheiro, ambos da Companhia de Jesus, e averiguar se os ditos padres se foram

estabelecer em outra parte daquele sertão. Salvaterra de Magoz, 31 de Janeiro de 1758.) (Ordem D'El Rei ao Bispo do Rio de Janeiro para mandar recolher as casas das suas respectivas filiações os religiosos da Companhia de Jesus, não lhes permitindo que voltem a quaisquer outras dos sertões, onde tem causado repetidos escândalos. Belém 8 de maio de 1758.) (Ordens que se hão de observar nas guardas que bloquearam as casas que devem ficar reclusos os religiosos da Companhia de Jesus, nas capitânicas do Rio de Janeiro e Minas Gerais.)

Arq.1.3.11.: (Exposição de serviços feitos pelos jesuítas no Brasil, por Thomas Lincs. Bahia... de agosto de 1751.)

Existem documentos interessantes sobre o assunto também nos seguintes locais:

Arq. 1.2.24.: (Alvará do Príncipe Regente sobre se consignarem aos religiosos da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão em cada um ano duzentos e cinquenta mil réis na renda do contrato das baleias da Bahia e Rio de Janeiro para sustento de vinte missionários. Lisboa, abril de 1680.)

Arq. 1.2.25.: (Carta Régia ao Provedor da Fazenda do Maranhão. Sobre dar execução a ordem de 17 de Janeiro de 1701 a respeito de dízimos que os padres da Companhia recusam-se a pagar. Lisboa, 10 de dezembro de 1707.)

Documentos de outros fundos documentais:

Lata 8- doc. 33- nos. 1 e 2: (Avisos ao Vice-Rei do Brasil, Conde da Cunha, prevenindo sobre a vinda de jesuítas, com hábitos disfarçados, e remetendo exemplares da “dedução cronológica e analítica”; Lisboa, 25 de abril de 1767.)

Lata 22- doc.8- no.2: (Notícia da extinção dos jesuítas desta cidade da Bahia.)

Lata 109- doc.23: (Ofícios do enviado extraordinário de Portugal, junto a Santa Sé em 1814, sobre o restabelecimento dos jesuítas. Lisboa, 21 de outubro de 1814.)

Lata 124- doc.3: (Carta de arrematação e escritura da cessão de bens de raiz seqüestrados aos padres jesuítas na Capitania do Espírito Santo.)

Lata 209- doc.3: (Termo de atuação e aceitação do Breve pelo qual o Papa Benedito XIV nomeou e constituiu o Cardeal Saldanha Visitador e Reformador Geral Apostólico da Religião da Companhia de Jesus nos reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios. Junqueira, abril/maio de 1758.)

Lata 285- livro 2: (Lei de 25 de fevereiro de 1761, que incorporou à fazenda nacional os bens dos jesuítas.) (Carta Régia de 28 de agosto de 1771, pela qual se mandou arrematar os bens dos jesuítas. Governador: João Pereira Caldas.)

Lata 278- livro 1: (Carta Régia de D.José I a Manuel Bernardo de Melo e Castro, Governador e Capitão General do Grão Pará e Maranhão, sobre critério a ser adotado para o rateio das fazendas que pertenceram aos jesuítas. Palácio da Ajuda, 18 de junho de 1760.) Lata 278- livro 7: (Documentos dobre rateamento e divisão das fazendas e bens que pertenceram aos regulares da Companhia de Jesus. Palácio da Ajuda, 1760-1764.)

Lata 343- doc.19: (Registro do Alvará de 1759 extinguindo os religiosos da Companhia de Jesus.) (Confisco das fazendas de gado vacum e cavalos que na Ilha Grande de Joannes possuíam os jesuítas, 1759.)

Lata 339- doc.1: (Inventário da Fazenda de Arcetiba, feito por Manoel Carlos da Silva e Gusmão, ouvidor da capitania do Espírito Santo, por Ordem do Vice-Rei do Estado do Brasil, Luiz de Vasconcellos e Souza, a mando da Rainha D.Maria I para que todos os bens confiscados dos jesuítas sejam inventariados, a fim de serem vendidos o mais breve possível. Rio de Janeiro, 20 de julho de 1779.)

X. 1.3- Biblioteca Nacional

Existem muitos documentos na Biblioteca Nacional a respeito do assunto. Nos documentos avulsos da seção de manuscritos, foram consultados os seguintes documentos:

72,2,27.: Livro este hade servir o Livro de receita geral dos bens sequestrados aos religiosos da Companhia de Jesus pertencente ao governo deste Estado da Bahia. 1 de janeiro de 1760.

15,1,19.: Carta de Olavo José Raiz Pimenta Castro dirigida em 11 de abril de 1866 ao Dr. Melo Moraes, dando notícias sobre riquezas ocultas dos padres jesuítas na Bahia.

I-28,27,3.: “Manifesto da inocência dos jesuítas portugueses na causa da imposta conjuração, e atentado contra o Fidelíssimo Rei, e Senhor, D. José o I” 1779.

II-31,1,26.: Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Conde de Azambuja, remetendo-lhe as Cartas Régias e Alvarás relativos à Reforma do Instituto da Companhia de Jesus. Ajuda, 20 de maio de 1765.

II-30, 34, 15.: Carta Régia do Rei D. José a todos os Corregedores, Provedores, Julgadores, Ouvidores, etc. Sobre o inventário dos bens da Companhia de Jesus. 12 de outubro de 1761.

II-30, 32, 30, no.2.: Carta Régia aos governadores do Brasil para que publicassem e divulgassem os editais sobre os jesuítas e regulando a divisão e venda dos bens pertencentes a estes religiosos. Ajuda, 22 de abril de 1761.

Para dimensionar o perfil histórico da Companhia nos séculos XVI e XVII e algumas questões de etno-história e história das religiões, realizamos consultas também nos seguintes arquivos, sendo-nos particularmente relevantes os documentos mencionados:

X. 1.4- Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

Documentação avulsa, Caixas:

Capitania do Pará no.1, documentos no. 8 (Carta de Manoel de Sousa de Eça, 20-II-1618), 9 (Carta de Frei Antonio de Muciana, 27-XI-1618), 12 (Auto de processo do índio Jaguarabaito), 52, 53, 76 (Relato de Pedro Teixeira, 21-V-1645), 136, 140 (Relação do descobrimento do Rio do Amazonas de Luis de Vasconcellos, 2-VII-1619), 145, 151, 152. Capitania do Pará no. 1-A, documentos no. 110, 159, 161, 166. Capitania do Pará no. 2, documento s/no. (Requerimento de Antônio Bulhões, Domingo Moura, Manuel de Moraes, Amador da Costa e Francisco Lopes, 2 -VIII - 1685). Capitania do Pará no. 2-A, documentos s/nos. (Cartas de 3 de fevereiro de 1691 e de 20 de julho de 1698) e documentos 832 (Informação da cidade do Pará, Gurupá e seus sertões, 1693) e 1032 (Carta de Albuquerque Coelho, 19- VII- 1687). Capitania do Maranhão, 827, documentos 38, 46 (Petição de 26- III- 1646), 67 (Carta de Mateus de Sousa Coelho, Vigário Geral do Maranhão, ao Rei, em 30- VI-1647), 110 (Comunicação de Manuel da Veiga, provedor-mor da fazenda, 22- IX- 1648), 120. Capitania do Maranhão, no. 828, documentos 21, 42 (Requerimento dos religiosos de Santo Antônio, por Frei Cristovão de Lisboa), 85-A (Regimento dado pelo governador do Maranhão, Jácome Raimundo de Noronha, 1637 (?)). Capitania da Paraíba, no. 1, documento s/ no. (Petição de 7 de outubro de 1675). Capitania do Ceará, no.1, documentos 1 (Memorial de Manuel de M.Souares Moreno, que viveu entre o gentio) e 47. Capitania do Espírito Santo, no.1, documentos 26 (Busca da serra da esmeralda, no qual se envolveu um religioso da Companhia de Jesus) e 86. Capitania da Bahia no.1, documentos 2, 56 (Regimento do Governador do Brasil, 16- VI- 1642), 79, 91

(Relação da viagem que fez o capitão Paulo Barbosa, 19 -IX- 1645 (?)). Capitania do Rio de Janeiro, no.1, documento 11.

Documentação inventariada:

Caixas:

Capitania do Rio de Janeiro, no.1, documentos 7 (Carta de Mem de Sá ao Rei, 20-IV- 1617 (transcrita), 43 (Solicitação de D. Francisco de Moura, 3-IX- 1624), 65, 169, 170. Capitania do Rio de Janeiro, no. 4, documento 602 (Carta de 24- VII-1647). Capitania do Rio de Janeiro, no. 7, documentos 1348 (Solicitação de 7- VII- 1678), 1349 (Solicitação de 7- VII- 1678), 1365 (Petição do Pe. Francisco de Matos da Companhia de Jesus, 17- I- 1679), 1366 (Idem). Capitania do Rio de Janeiro, no.8, documentos, 1433, 1493 (Carta de Jorge Soares de Macedo- 15- XII- 1682 (transcrita)), 1495 (Carta de Manuel Lobo, 3- I- 1683 (transcrita)), 1555. Capitania do Rio de Janeiro, no. 9, documentos 1758, 1759, 1776, 1777, 1778. Capitania de São Paulo, no.1, documentos 3 e 14.

X. 1.5- Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

Com o mesmo objetivo anterior, realizamos pesquisa nos seguintes códices:

Brasilia Epistolae, 1550-1660(Bras,3,I): folios 165, 194-194v. (Carta do P. Pero Rodrigues, 1600), 231- 232v.(Carta do P. Belchior Pires, 1643), 250 bis- 250 bisv.(Carta do P. F. Carneiro), 264-264v. (Idem), 271- 271v.(Carta do P. Francisco de Moraes, 18-I-1649). Brasilia Epistolae, 1661-1695(Bras,3,II): folios 134- 136v.(Carta do P. Alvaro Pereira, 1675), 360-361 v.(Carta do P. Pero Rodrigues, 1594).Brasilia Epistolae, 1696- 1737(Bras,4): folios 167-167v.(Carta do P. Mateus de Moura). Catal. Trienn. et Breves, 1556-1660(Bras,5): folios 55-57 (Carta do P. Fernão Cardim, IX-1604). Brasil Historia, 1574-1619(Bras, 8(1)), fólhos 1-2 av.(Carta do P. Inácio Tolosa, 1574), 3-3v., 8-8v.(Carta do P. Pedro Toledo, 1599), 49-50v. (ãnuia do P. Fernão Cardim, 1604), 59-64 (Idem, 1605-1606), 99-102v. (Carta do P. Jácome Monteiro, 28-X- 1610), 110-114 (Carta do P. João de Almeida sobre a Missão dos Carijós), 261-263v. (Relação da Missão dos Carijós). Brasil Historia, 1620-1647(Bras.8 (2)), fólhos 388-395v.(Carta do P. Francisco Carneiro, 9- X- 1628). Brasil Historia, 1651-1702(Bras.9), fólhos 445-448 (Relação das Missões, 10- VIII- 1700). Brasil Historia, 1700-1722(Bras. 10(1)), fólhos 31-36, 38-41, 35-37, 42-43, 44-45, 48-49. Brasiliae Historiae, II, 1576-1599(Bras, 15-(2)), fólhos 200-200v.(Carta do P. Luis da Grã, 1570), 284-286 (Carta do P. Tolosa), 407-408 (Carta do P. Pero Rodrigues, 1592). Maran. Epistolae, 1653-1738 (Bras, 26), fólhos 28-31v.(Carta do P. Manuel Rodrigues, 1671), 61-61v.(Carta do P. Jódoco Peres, 1679),90 (Carta do P. A. Conrado Pfeil, 1681). Epist. Lusitan., 1577-1584 (Lus.68), fólhos 241-244v.(Carta do P. Cristovão Gouveia), 400-401 (Idem), 402-403v.(Idem), 407-409(Idem), 410-413(Idem). Epist. Lusitan., 1585-1586 (Lus. 69), fólhos 125, 133-134. Epist. Lusitan., 1593-1594 (Lus.72), fólhos 124-125 (Carta do P. Leonardo Armínio).

X. 1.6- Fontes Impressas

Encontram-se listadas, a seguir, as fontes impressas que foram consultadas ao longo desse trabalho. Nem todas foram citadas no texto, mas julgamos útil expô-las integralmente como indicações para ulteriores pesquisas. Abrangem cronologicamente os séculos XVI, XVII e XVIII.

- ACOSTA, José de: *Obras do Padre José de Acosta*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954. ("De procuranda indorum salute" (1577); "História natural e moral das índias" (1590))
- ACUÑA, Cristóbal de: *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas.[1641]* Madrid, 1891.
- AGUSTIN, San: *La ciudad de Dios*. Edición bilingue in Idem: *Obras Completas*, vols. XVI-XVII. Madrid, B.A.C., 1958.
- ALIGHIERI, Dante: *La divina commedia*. Milano, Mursia, 1989.
- ALMEIDA, Cândido Mendes de: *Memórias para a História do Extincto Estado do Maranhão* 2 tomos, Rio, 1860-1874.
- ALMEIDA, M. Lopes de: *Colecção dos crimes e decretos pelos quais vinte e um jesuítas foram mandados sair do estado do Grão Pará...* Lopes de Almeida, Coimbra, 1947.
- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e: *Diccionario Topográfico, Histórico e Descritivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife, 1852;
- ANCHIETA, José de: *Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil.[1595]*Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1933.
- ANCHIETA, José de: *Auto representado na festa de São Lourenço*. São Paulo, 1948.
- ANCHIETA, José de: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. São Paulo, EDUSP, 1988. ("Informação dos casamentos dos índios"; "Carta de José de Anchieta, Quadrimestre de maio a setembro de 1554" de Piratininga; "Carta de José de Anchieta, de Piratininga, VII-1554"; "Carta de José de Anchieta, de Piratininga, 1555"; "Carta de José de Anchieta, de São Vicente, 1555"; "Carta do Irmão José de Anchieta ao Padre Geral em Roma, de São Vicente, 31-V-1560"; "Carta do Padre José de Anchieta ao Padre Geral Diogo Lainez, em Roma, de São Vicente, 12-VI-1561"; "Sermão da conversão de São Paulo", 1568; "Informação do Brasil e de suas capitanias", 1584; "Informação dos primeiros aldeamentos", 1584?; "Informação da província do Brasil para o nosso padre", 31-XII-1585 [do Padre José de Anchieta?]; "Carta de José de Anchieta ao Padre Geral Cláudio Aquaviva, em Roma, do Espírito Santo, 7-IX-1594.)
- ANCHIETA, José de: *De gestis Mendi de Saa. Obras Completas, vol.1.* [1563] São Paulo, Loyola, 1984.
- ANCHIETA, José de: *Diálogo da Fé. Obras completas, vol.8.* São Paulo, Loyola, 1988.
- ANCHIETA, José de: *Doutrina cristã: catecismo brasílico, doutrina autógrafa e confessionalário. Obras completas, vol. 10, tomos 1 e 2.* São Paulo, Loyola, 1993.
- ANCHIETA, José de: *Poesias*. São Paulo, EDUSP, 1989. (Poema "Dos irmãos mártires"; "Auto de São Lourenço"; Poema "Trilogia"; Poema "Tupana Kuapa"; Poema "Cantiga por querendo o alto Deus (em Tupi)"; Poema "Do Santíssimo sacramento"; Poema "São Tomé de Luirá"; Auto "Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das onze mil virgens"; Poema "Da conceição de Nossa Senhora (1584)"; Auto: "Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim (1587)"; Auto: "Na aldeia de Guaraparim (1594?)"; Auto "Dia da Assunção, quando levaram sua imagem para Reritiba (1597?)")
- ANCHIETA, José de: *Sermões. Obras completas, vol.7.* São Paulo, Loyola, 1988.

- ANCHIETA, José de[?]: "Historia de la fundación del colegio de la Bahia de todos los sanctos y de sus residencias" [1574?] in *Anais da Biblioteca Nacional*, 18.
- ANCHIETA, José de[?]: *Annuae litterae Societatis Iesu annis 1589*. Roma, 1591.
- ANGHIERA, Pietro Martire d' :*De orbe novo (The eight decades of Peter Martir d'Anghiera)*. New Iok, G.P. Putnam, 1912.
- Appendix das Leis Extravagantes - 1747 a 1761*. Lisboa, MDCCLX.
- AQUINO, Santo Tomás de: *Summa contra gentiles*. Madrid, B.A.C.
- AQUINO, Santo Tomás de: *Summa Teológica*. (edición bilingue) Madrid, B.A.C., 1964.
- ANTONIL, André João: *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo, EDUSP, 1982
- ARAÚJO, Antônio de: *Catecismo na língua brasílica* Rio de Janeiro, PUC, 1952.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e: *Memórias históricas do Rio de Janeiro* 9 tomos, Rio de Janeiro, 1820-1822.
- Arrests des Inquisiteurs, etc, contre le pere Gabriel Malagrida à Lisbonne*, 1761.
- ARRIAGA, José de: *Extirpación de la idolatria del Perú*. Madrid, 1621.
- ARRONCHES, Frei João: "O caderno da língua ou vocabulário português-tupi de Frei João de Arronches" in *Revista do Museu Paulista*, 1937.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro: *Compêndio das Eras da província do Pará*. Pará, 1838.
- BARRÉ, Nicolas: "Algumas cartas sobre a navegação do cavaleiro de Villegagnon" in RIBEIRO, D. et MOREIRA NETO, C.A.: *A fundação do Brasil, testemunhos. 1500-1700*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- BARROS, João de: *Ásia (dos feitos que os portugueses fizeram do descobrimento e conquista dos mares e terras do oriente)*. 3 vols. Lisboa, Imprensa Nacional, 1988.
- BECU, Teodoro y REBELLO, José Torre: *La Coleccion de documentos de Pedro de Angelis y el Diáριο de Diego de Alvear*. Buenos Aires, 1941.
- BENZONI, Girolano: *La historia del mundo nuevo*. Caracas, Italgráfica, 1967.
- BEOZZO, José Oscar: *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983. ("Regulamento das aldeias indígenas no Maranhão e Grão-Pará" pelo Padre Antônio Vieira; "Regimento das missões do Estado do Maranhão e Pará- 1686").
- BERREDO, Bernardo Pereira de: *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 2 vols. 1905.
- BETENDORF, João Felipe: "Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Maranhão" [1693]in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*., 72: 1910.
- BIBLIA de Jerusalém*. São Paulo, Paulinas, 1973.
- BRABO, D. Francisco Javier: *Colección de Documentos relativos a la expulsion de los jesuítas de la República Argentina y del Paraguai*. Madrid, 1897.

- BRANDÔNIO, Ambrósio Fernandes: *Diálogo das grandezas do Brasil*. Rio de Janeiro, Off. Industrial Gráfica, 1930.
- BRITO, Lemos: *Memória política sobre a Capitania de Santa Catarina*. Lisboa, 1829.
- BROTHESTON, Gordon (ed.): *Image of the new world. The american continent portraied in native texts*. London, Thames and Hudson, 1979.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez: *Relación de los naufrágios y comentarios de A.N. Cabeza de Vaca*. [1555]Madrid, 1906.
- CAEIRO, Pe. José: *De Exilio Provinciarum Transmarinarum - Jesuítas do Brasil e da India na perseguição do Marquês de Pombal*. Rio, ABL, 1936.
- CALDAS, José Antônio: "Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759". in *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol.57, 1931.
- CALVO, Carlos: *Colección Completa de los Tratados, Convenciones, etc. desde 1493 hasta nuestros dias* 6 vols. Paris, 1862.
- CAMINHA, Pero Vaz de: *Carta a El-Rei Dom Manuel*. Rio de Janeiro, Record, 1981.
- CARDIFF, S.J.P. Guillermo Furlong: *Cartografía Jesuitica del Rio de la Plata, 2 tomos*. Buenos Aires, 1936.
- CARDIM, Fernão de: *Tratado da terra e gente do Brasil São Paulo*, EDUSP, 1980. (Contém: "Informação da missão do P. Cristóvão Gouveia às partes do Brasil, ano de 83"; "Do clima e terra do Brasil"; "Do princípio e origem dos índios do Brasil".)
- CARTAS de Índias. Madrid, Manuel G. Hernandez, 1877. (Carta de Martin Gonzalez, clérigo, ao Emperador Don Carlos [dando noticia de lo ocorrido después de la prisión] del Gobernador, de Assunción, 25-VI-1556; Carta de Martim Gonzalez, clérigo, ao Consejo de Indias, dando cuenta del levantamiento de ciertos índios, de Asunción, 5-VII-1556).
- CARVAJAL, F.Gaspar: *Relatório do novo descobrimento do famoso Rio grande descoberto pelo Capitão Francisco de Orellana*. [1542] São Paulo, Seritta, 1992.
- CASAS, Bartolomé de Las: "Carta, de Gracias a Dios, 25-X-1545" in *Cartas de Indias, I*. Biblioteca de Autores Españoles, vol 264, Madrid, 1965.
- CASAS, Bartolomé de Las: *Aqui se contiene una disputa, o controversia entre el Obispo Don Frai Bartolomé de Las Casas... y el Doctor Gines de Sepulveda*. 1552.
- CASAS, Bartolomé de Las: *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*. 1552.
- CASTRO, José Ferreira de: *Coleção dos Tratados, Convenções, Contratos e Atos Públicos*, etc. 8 tomos, Lisboa, 1856/1858.
- Colecção cronológica de Leis Extravagantes*. 4 tomos, em 6 volumes. Coimbra, 1819.
- Collecção (Suplemento) dos Breves Pontifícios, Leis Régias*, etc. 1759-1760.
- Collecção dos Breves Pontifícios e Leis Régias que foram expedidos e publicados desde o ano de 1741, sobre a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios do Brasil*, etc. 1741-1759.

- Collecção dos negócios de Roma no reinado de El-Rei Dom José I*, etc. 3 partes, 1755-1760; 1759-1769; 1769-1774. Lisboa, 1774.
- Compendio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra, no tempo da invasão dos denominados jesuítas*. Lisboa, MDCCLXXI.
- CORTESÃO, Jaime (ed.): *Manuscritos da coleção De Angelis, 1: Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951. ("Carta ânua do P. Nicolau Durán em que dá conta do estado das reduções da província do Paraguai, durante os anos de 1626 a 1627", Córdoba, 12-XI-1628; "Carta ânua do Padre A. Ruiz de Montoya, superior da Missão do Guairá ao P. Nicolau Durán, provincial da Companhia de Jesus", Guairá, 2-VII-1628.)
- CORTESÃO, Jaime (ed.): *Manuscritos da coleção De Angelis, 2: Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951. ("Carta ânua da missão de Todos os Santos de Guarambaré dirigida pelo P. Diogo de Boroa ao Provincial Diogo Torres", Guarambaré, 28-XI-1614; "Carta ânua do P. Diego Ferrer para o Provincial", Itatim, 21-VIII-1633).
- CORTESÃO, Jaime (ed.): *Manuscritos da coleção De Angelis, 3: Jesuítas e Bandeirantes no Itatim (1596-1760)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951. ("Relação do estado em que se encontravam as reduções do Paraná e Uruguai", 1640)
- CORTESÃO, Jaime (org.): *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, Parte I, Tomos I e II, Parte II, Tomos I e II, Parte III, Tomos I e II, Parte IV, Tomos I e II. Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores, 1952-1960.
- COSTIGAN, A. William: *Cartas de Portugal, 1178-1779*. Lisboa, Ática, 1946.
- CRUZ, Fr. Laureano de la: *Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de las amazonas (1651)*. Madrid, Biblioteca de la irradiación, 1900.
- D'ABBEVILLE, Claude: *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. [1614] São Paulo, EDUSP, 1975.
- Décret du Card. Saldanha pour la réforme des Jésuits de Portugal*, etc. A Amsterdam, MDCCLIX.
- DANIEL, João: "Tesouro descoberto no rio Amazonas" in *Anais da Biblioteca Nacional*. 95, tomos I e II.
- DE BRI, Theodore: *Le théâtre du nouveau monde: les grands voyages de Theodore de Bri* (Edicion presenté par BOUIER, Marc et DU VIOES, Jean-Paul). Paris, Gallimard, 1992.
- DOBLAS, Don Gonzalo: "Memoria historica, politica e economica de esta provincia de misiones de indios guaranis" (1789). in *Boletim de la Real Academia de la Historia*. Tomo II, cuaderno I. Madrid, 1882.
- Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Arquivo do Estado de São Paulo.
- DRUMMOND, Carlos (ed.): *Vocabulário na língua brasílica. Manuscrito português-tupi do século XVII*. [atribuído a Leonardo do Valle (?)] São Paulo, 1952.
- DU JARRIC, Pierre: *Histoire des choses plus memorables*. Bordeaux, 1608-1614.

- EGAÑA, Antonius et FERNANDEZ, Enrique (ed.): *Monumenta Peruana*. Romae, Monumenta Historiae Societatis Iesu, 8 vols., 1954-1986.(Vol.1: Carta do P. Didacus de Bracamante aos PP. e II. da Companhia, de Lima, 21-I-1569; Carta do P. João Gomez ao P. Francisco Borgia, de Lima, 1571. Vol.2: Postulata Congregationum Peruvii, 1576; Carta do P. Everardo Mercuriano ao P. José de Acosta, de Roma, 25-IX-1578. Vol.3: Actas de la tercera congregación provincial del Peru, Lima, 14-XII-1582; Carta do P. Claudio Aquaviva ao P. Juan de Atienza, de Roma, 21-XI-1583; Carta do P. Juan de Atienza ao P. Cláudio Aquaviva, de Lima, 30-X-1585. Vol.4: Carta ânua da Província do Peru, 1589. Vol.5: Carta do P. Jose de Arriaga ao P. Cláudio Aquaviva, de Lima, 6-IV-1594; Carta do P. Alonso de Barzana ao P. Juan Sebastian, de Asunción, 8-IX-1594. Vol.6: Carta do P. José de Arriaga ao P. Cláudio Aquaviva, de Lima, 24-VIII-1597.)
- EL sacrossanto y ecumenico Concílio de Trento*. Madrid, Imprensa de D. Pedro Montero, 1853.
- ESPADA, Marcos Jimenes de La (ed.): *Relaciones Geográficas de Indias*. 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1965. (Vol.1: "Relacion de la provincia de los Pacajes (Perú)". Vol.2: "La cibdad de Sant Francisco de Quito- 1573"; "Relacion de Lita, do Frai Andres Rodriguez- 1582"; "Relacion de Sant Francisco Pueleusi del Azoque, Cañaes, do Frai Gaspar de Gallegos")
- ÉVREUX, Ives D': *Viagem ao norte do Brasil, feitas nos anos de 1613 e 1614*. [1615] Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1929.
- EWBANK, Thomas: *Vida no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976.
- FERREIRA, P. João de Souza: "América abreviada, suas notícias e seus naturais" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. LVII: 1844.
- FIGUEIRA, Luís: *Arte da gramática da língua brasílica*. [1621] Lisboa, 1687.
- FRITZ, Pe. Samuel: "O diário do P. Samuel Fritz com introduções e notas de Rodolfo Garcia" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 81:1918.
- GAMA, José Basílio da: *O Uruguay*. Lisboa, Tipografia Régia, MDCCLXIX.
- GAMBOA, Pedro Sarmiento de: *Historia de los Incas* [1567?]. Madrid, Miraguano, 1988.
- GANDAVO, Pero de Magalhães: *Tratado da terra do Brasil, no qual se contém a informação das cousas que há nesta parte e História da Província de Santa Cruz*. [1576] São Paulo, EDUSP, 1980.
- GOMARA, Francisco Lopes de: *Historia general de las Indias*. Saragoza, 1554.
- GOMES, Manuel: "Carta ao Padre provincial do Brasil" [1615] in *Anais da Biblioteca Nacional*, 26:1905.
- GONNEVILLE, Binot Paulmier: "Relação autêntica (1503-1505)" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XLIX: 1886.
- GOUVEIA, P. Cristovão: "Sumário das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do Rio Paraíba" [1583?] in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LVI:1873.

- GRAMOZA, José Pedro Ferraz: *Sucessos de Portugal, memórias históricas, políticas e civis, desde 1742 até o ano de 1804*. Lisboa, 1882.
- GUERREIRO, Fernão: *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental e no Brasil*. Lisboa, Jorge Rodrigues, 1605.
- GUERREIRO, Fernão: *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nos anos de 604 e 605*. Lisboa, Pedro Caasbeck, 1607 (Nova edição, Coimbra, 1931).
- HERIARTE, M. de: "Descrição do estado do Maranhão, Pará e Rio das Amazonas" [1662] in VARNHAGEN, F.A.: *História Geral do Brasil, vol 1*. São Paulo, EDUSP, 1981.
- HERRERA, Antonio de: *Descripción de las indias occidentales*. Madrid, Oficina real, 1730.
- Histoire de la derniere conjuration de Lisbonne, etc* A Francfort, 1759.
- INSTITUTO Geográfico Militar: *Documentos relativos a la ejecución del Tratado de Limites de 1750*. Montevideo, 1938.
- JABOATAN, Frei A.: *Novo orbe serafico brasilico ou crônica dos frades menores da província do Brasil*. Rio de Janeiro, Gomes Ribeiro, 1858-1862.
- JESUS, Santa Teresa de: *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1951.
- KNIVET, Antônio: *Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet*. São Paulo, Brasiliense, 1947.
- KRICKEBERG, Walter (ed.): *Mitos y leyendas de los aztecas, maias y muíscas*. México, Fondo de Cultura Econômica, 1971.
- L'Administration de Sebastien-Joseph de Carvalho et Mello, Comte d' Oeiras, Marquis de Pombal*. 4 tomes. A Amsterdam, MDCCLXXXI.
- LÉRI, Jean de: *Viagem à terra do Brasil*. [1578] São Paulo, EDUSP, 1980.
- LAET, Jean de: *L'histoire du nouveau monde*. Leide, 1640.
- LATORRE, German (ed.): *Relaciones geográficas de Indias*. Sevilla, 1919. ("Relación de las provincias de Tucumán, de Pedro Sotelo Navaez (1597?); "Relación geográfica de la ciudad de La Palma- Nueva Granada, de Juan Suares de Çepeda (1581)"; "Relación geografica y descripción de la provincia de Caracas e Gobernación de Venezuela, de Juan Pimentel (1572)")
- LEITE, Serafim (ed.): *Luiz Figueira, a sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940. ("Carta bienal da província do Brasil (1602-1603) do P. Luís Figueira"; "Relação da missão do Maranhão do Padre Luís Figueira", 26- III- 1609?)
- LEITE, Serafim (ed.): *Monumenta Brasiliae*. Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 1956-1960. 5 vols. (Vol.1: "Carta de Pero Domenech aos Padres e Irmãos de Coimbra, de Lisboa, 27-I-1550"; "Carta do Dr. Pero Borges a D. João III, Rei de Portugal, de Porto Seguro, 7-II-1550"; "Carta de Maximiano aos Irmãos de Portugal, de São Vicente, VI-1551"; "Carta dos meninos órfãos (p/P. Francisco Rodrigues) ao P. Francisco Domenech em Lisboa, da Bahia, 5-VIII-1552"; "Carta do P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega em São Vicente, em 29-VI- 1552"; "Carta do Irmão Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra, da Bahia, 17-V-1552"; "Carta de D. Pedro Fernandes ao P. Simão

Rodrigues em Lisboa, da Bahia, VII-1552"; "Carta de Antônio Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra, de São Vicente, 31-V-1553"; "Carta do Irmão Pero Correia ao P. Simão Rodrigues em Roma, de São Vicente, 10-III-1553"; "Carta do P. Juan de Polanco ao P. Manuel da Nóbrega, no Brasil, de Roma, 13-VIII-1553"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues em Lisboa, de São Vicente, 10-III(?) -1553"; "Carta do P. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra, da Bahia, 30-VII-1553"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Luís Gonçalves da Câmara em Lisboa, de São Vicente, 15-VI-1553". Vol.2: "Carta do P. Azpicuelta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra, de Porto Seguro, 19-IX-1553"; "Carta de D. Pedro Fernandes ao Reitor do Colégio de Santo Antão, Lisboa, de Salvador, 6-X-1553"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Ignácio de Loyola, em Roma, de São Paulo de Piratininga, 1-IX-1554"; "Carta do P. Luís da Grã ao P. Diego Mirón em Lisboa, da Bahia, 27-XII-1554"; "Carta do P. Luís da Grã ao P. Ignácio de Loyola em Roma, da Bahia, 27-XII-1554"; "Carta do P. Brás Lourenço aos Padres e Irmãos de Coimbra, do Espírito Santo, 26-III-1554"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Ignácio de Loyola em Roma, de São Vicente, 25-III-1555"; "Carta do I. José de Anchieta aos Irmãos enfermos de Coimbra, de São Vicente, 20-III-1555"; "Carta do I. Antônio Blasquez aos Padres e Irmãos de Coimbra, da Bahia, 8-VII-1555"; "Carta do P. Luis da Grã ao P. Diego Mirón em Lisboa, do Espírito Santo, 24-IV-1555"; "Carta do I. João Gonçalves aos Padres e Irmãos de Coimbra, da Bahia, 12-VI-1555"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Ignácio de Loyola em Roma, de São Vicente, III-1555"; "Carta trimestral do I. José de Anchieta, maio-agosto de 1556"; "Carta do P. Luís da Grã ao P. Inácio de Loyola em Roma, de Piratininga, 8-VI-1556"; "Carta do I. José de Anchieta ao Provincial de Portugal [?], de Piratininga, XII-1556"; "Carta do I. José de Anchieta aos Padres e Irmãos da Companhia [?], de São Paulo de Piratininga, IV-1557"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, da Bahia, 2-IX-1557"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, 8-V-1558". Vol.3: "Carta Régia do Rei de Portugal à Câmara da Cidade de Salvador, de Lisboa, XII-1558"; "Carta do P. Miguel de Torres ao P. Diego Laines em Roma, de Lisboa, 16-V-1559"; "Petição do Provincial Luis da Grã no processo do francês João de Bolés, de Santos, 22-IV-1560"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Diego Laines em Roma, de São Vicente, 1-VI-1560"; "Carta de Mem de Sá, Governador, a D. Sebastião, Rei de Portugal, em Lisboa, do Rio de Janeiro, 31-III-1560"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Diego Laines, em Roma, de São Vicente, 12-VI-1561"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Francisco Henriques em Lisboa, de São Vicente, 12-VI-1561"; "Faculdades concedidas pelo Papa Pio VI ao Bispo do Brasil, de Roma, 28-I-1561"; "Sesmaria da aldeia do Espírito Santo do Colégio da Bahia, 7-IX-1562"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Diego Laines em Roma, de Piratininga, III-1562"; "Carta do P. Diego Laines ao P. Manuel da Nóbrega, Brasil, de Trento, 16-XII-1562"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Diego Laines, Roma, de São Vicente, 16-IV-1563". Vol.4: "Carta de Vicente Rodrigues ao P. Luís Gonçalves da Câmara em Lisboa, da Bahia, 23-V-1553"; "Licença do Cardeal Infante de Portugal para ler livros proibidos, de Lisboa, 20-XI-1564"; "Alvará da Fundação Régia do Colégio da Bahia, de Lisboa, 7-XI-1564"; "Requerimento da Câmara de São Paulo à Estácio de Sá, Capitão-Mor da Armada Real, de São Paulo de Piratininga, 12-IV-1564"; "Carta de José de Anchieta ao P. Diego Laines, de São Vicente, 8-II-1565"; "Carta do P. Francisco de Borja ao P. Leão Henriques em Lisboa, de Roma, 29-XI-1565"; "Carta do I. José de Anchieta ao P. Diego Laines, Roma, de São Vicente, 8-I-1565"; "Carta do P. Pedro da Costa aos Padres e Irmãos de São Roque, Lisboa, de

- Espírito Santo, 27-VII-1565"; "Resoluções da Junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios, 30-VII-1566"; "Carta do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco de Borja em Roma, da Bahia, 19-XI-1566"; "Carta do P. Francisco de Borja ao P. Luis da Grã no Brasil, de Roma, 10-I-1566"; "Carta do P. Francisco de Borja ao Procurador de Portugal em Lisboa, de Roma, 8-V-1566"; "Carta de D. Sebastião, Rei de Portugal, a Mem de Sá, Governador do Brasil, Salvador, de Lisboa, VIII-1566"; "Carta do P. Francisco de Borja ao P. Inácio de Azevedo no Brasil, de Roma, 30-I-1567"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirino Caxa, Bahia, do Rio de Janeiro, VIII-1567"; "Visita da província do Brasil pelo P. Inácio Azevedo, da Bahia, VII-1568"; "Catálogo da província do Brasil em 1568 (VII)". Vol.5: "Carta do P. Inácio de Azevedo ao P. Luís Gonçalves da Câmara, em Roma, de Lisboa, 2-XI-1558".
- LEITE, Serafim (ed.): *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, 1940. ("Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, da Bahia, VII-1552"; "Carta do Padre Luis da Grã ao P. Ignácio de Loyola, Roma, da Bahia, 27-XII-1553"; "Relação da missão dos Carijós do P. Jerônimo Rodrigues, 1605-1607".)
- LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950. Vol.1: "Carta do P. Inácio Tolosa, de Recife, 31-VIII-1576"; "Carta do P. Inácio Tolosa, 11-V-1592"; "Carta de Pero Rodrigues, da Bahia, 13-VI-1597"; "Carta de Pero Rodrigues, da Bahia, 19-XII-1599". Vol.3: "Informação da ilha de São Domingos, Venezuela, Maranhão e Grão-Pará, de Manuel Gomes, 22-I-1621". Vol.5: "Carta do P. Manuel Correia, da Bahia, 1-VI-1693". Vol.6: "Relação dalgumas coisas da Missão que se fez aos Carijós e mais lugares vizinhos dos Patos, do P. João de Almeida, do Rio de Janeiro, 23-III-1619; "Carta do P. Inácio de Siqueira, 1635(?)". Vol.8: "Relação da província do Brasil, do Padre Jácome Monteiro, 1610". Vol.9: "Carta do I. Pero Correia a um Padre de Portugal, de São Vicente, 10-III-1553".
- LEME, Pedro Taques: *Informação sobre as minas de São Paulo. A expulsão dos jesuítas do Colégio de São Paulo*.
- LISBOA, Balthazar da Silva: *Anais do Rio de Janeiro*. Tomos I a VII. Rio de Janeiro, 1834-1835.
- LIVRO da nau bretoa (1511) in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. T.21:1861.
- LIVRO grosso do Maranhão in *Anais da Biblioteca Nacional*, 66, 67, 1948.
- LIZARRAGA, Reginaldo de: *Descripcion del Perú, Tucumán, Rio de La Plata y Chile*. [1594-1604?] Madrid, Historia 16, 1987.
- LOYOLA, S. Ignácio de: *Cartas*. 5 volumes, Madrid, 1874. (Vol.1: Carta do P. Ignácio de Loyola ao Rei de Portugal, de Roma (?), 1546. Vol.2: Carta do P. Ignácio de Loyola ao um Padre da Companhia em Lisboa, de Roma, 17-I-1549. Vol.4: Carta do P. Ignácio de Loyola ao Senhor Conde de Mérito, de Roma, 21-VII-1554. Vol.5: Instrução do P. Ignácio de Loyola à Companhia de Jesus, 1555)
- LOYOLA, S. Ignácio de: *Exercícios espirituais*. São Paulo, Loyola, 1990.
- LOZANO, Pedro: *História de la conquista del Paraguai, Rio de la Plata y Tucumán*. 5 vols. Buenos Aires, Imprensa Popular, 1873.

- MARCGRAVE, Georg: *História natural do Brasil*. [1648] São Paulo, Edição do Museu Paulista, 1942.
- MARINHO, P.: *Galeria de Tiranos*. Porto, 1907. (“O diário do Pe. Eckart ou as suas prisões em Portugal, desde 1755 até 1777”).
- MELLO, Sebastião José de Carvalho e (Marquês de Pombal): *Cartas e obras seletas 5 tomos*, Lisboa, 1848-1849.
- MELLO, Sebastião José de Carvalho e (Marques de Pombal (atribuído)): Relação abreviada da república que os religiosos Jesuítas das províncias de Portugal e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas monarquias in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* Tomo IV.
- MEMÓRIA Chronológica, Histórica e Chorográfica da Província do Piauí, por José Martins Pereira d'Alencraste in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XX.
- Memoires de Sebastien Joseph de Carvalho et Mello, Comte de Oeiras, "Marquis de Pombal"*. 4 vols. MDCCLXXXIV.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de (ed.): *A amazônia na era pombalina; correspondência inédita do governador e capitão-general do estado do Grão Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. 3 tomos. Rio de Janeiro, IHGB, 1963. (vol.1 “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 23 de dezembro de 1751” “Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo de 4 de agosto de 1755” “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, do Pará, 21 de novembro de 1751” “Instruções Régias de 31 de maio de 1751, “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Pará, 8 de novembro de 1753” “Carta de Diogo de Mendonça Corte Real, 23 de dezembro de 1751”. vol. 2: “Carta de Sebastião José de Carvalho Melo a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 4 de agosto de 1755”. vol. 3: “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Gonçalo José da Silveira Preto, Arraial de Mauriá, 12 de outubro de 1756” “Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho Melo, Arraial de Mariuá, 17 de outubro de 1756”)
- MOLINA, C. et ALBORNOZ, C. de: *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid, Historia 16, 1989. (Contém: "Relación de las fabulas y ritos de los incas hecha por Cristóbal de Molina" e "Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú" de Cristóbal de Albornoz)
- MONTAIGNE, Michel de: *Essais*. Paris, Flammarion, 1969.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de: "Primeva catequese dos índios selvagens (edição bilingue português-guarani)" in *Anais da Biblioteca Nacional*, 6: 1879.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de: *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguai, Paraná, Uruguai y Tape*. Madrid, Imprensa del Reino, 1639.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de: *Grammática y diccionarios de la lengua tupi o guarani*. Viena-Paris, 1876.
- MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860. (“Carta do Conde de Bobadela a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 16 de fevereiro de 1761”, “Lei de

1 de abril de 1680”, “Protesto e notificação dos Padres para saírem do Estado do Maranhão, 18 de março de 1684”, “Representação dos moradores do Maranhão, por Paulo da Silva Nunes, Lisboa, 12 de abril de 1729”, “Papel que o Padre Jacinto de Carvalho, Visistador Geral das Missões do Maranhão apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do Procurador Paulo da Silva Nunes, datado do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729”, “Provisão de 2 de setembro de 1784”, “Papel que o Padre Jacinto de Carvalho, Visistador Geral das Missões do Maranhão apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do Procurador Paulo da Silva Nunes, datado do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729”)

Muri, Pe. Paulo: *História de Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus*. Lisboa, Mattos Moreira, 1875. (MALAGRIDA, Gabriel: “Juízo da verdadeira causa do Terremoto que padeceu a corte de Lisboa no primeiro de novembro de 1755”).

NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988. ("Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra, 1549"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Mestre Simão, 1549"; "Informação das terras do Brasil, 1549"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Mestre Simão Rodrigues, 1550"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos, 1551"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega a El-Rei D. João III, 1551"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Mestre Simão, 1552"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Provincial de Portugal, 1552"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Provincial de Portugal em Lisboa, 1557"; "Quadrimestre de janeiro até abril de 1557 do P. Manuel da Nóbrega"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega à Tomé de Souza, 1559"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos de Portugal, 1559"; "Carta do P. Manuel da Nóbrega ao Infante D. Henrique, 1560"; "Diálogo sobre a conversão do gentio do P. Manuel da Nóbrega").

NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP, 1988. ("Carta do P. Azpicuelta Navarro, da Índia do Brasil (Bahia), 28-III-1550"; "Carta do P. Leonardo Nunes, de São Vicente, 1550"; "Carta do I. Pero Correia aos Irmãos que estavam em África, de São Vicente, 1551"; "Carta do P. Azpicuelta Navarro, de Salvador, 1551"; "Carta do P. Antônio Pires aos Irmãos da Companhia, de Recife, 2-VIII-1551"; "Carta de Pero Correia, de São Vicente, 1551"; "Carta do P. Leonardo Nunes, de São Vicente, 20-VI-1551"; "Carta do I. Diogo Jácome aos Padres e Irmãos do Colégio de Coimbra, de São Vicente, 1552"; "Carta do P. Antônio Pires, de Recife, 5-VI-1552"; "Carta do I. Vicente Rodrigues, da Bahia de Todos os Santos, 17-III-1552"; "Carta do P. Bráz Lourenço ao P. Doutor Torres, do Espírito Santo, 10-VI-1552"; "Carta do I. Vicente Rodrigues, da Cidade de São Salvador, 17-IX-1552"; "Carta do P. Francisco Pires aos Irmãos de Portugal, da Bahia, 1552"; "Carta do I. Pero Correa a um Padre do Brasil, 1554"; "Carta do P. Ambrósio Pires ao P. Ignácio de Loyola em Roma, da Bahia do Salvador, 15-VI-1555"; "Carta do P. Azpicuelta Navarro, de Porto Seguro, 24-VI-1555"; "Carta do I. Antônio Blasquez (?): Summa de algumas cousas que iam em a nau em que se perdeu o bispo, 1557"; "Letras quadrimestres de setembro de 1556 a janeiro de 1557 ao P. Ignácio de Loyola, Roma, da Bahia, 1557"; "Carta do P. Francisco Pires, do Espírito Santo, 1558"; "Carta do P. Antonio Pires, da Bahia, 19-VII-1558"; "Carta do I. Antônio Blasquez ao Padre Geral, em Roma, da Bahia do Salvador, 1558"; "Carta do P. Antônio Blasquez ao Padre Geral Diogo Lainez em Roma, da Bahia, 10-IX-1559"; "Carta do I. Antônio de Sá aos Irmãos, do Espírito Santo, 13-VI-1559"; "Carta do I. Antônio Rodrigues ao P. Manuel

- da Nóbrega, da Bahia, 1559"; "Carta sem autor identificado, do Espírito Santo, 1559"; "Carta do I. Rui Pereirra aos Padres e Irmãos da Companhia em Portugal, da Bahia, 15-IX-1560"; "Carta do P. Antônio Pires aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, do Brasil, IX-1560"; "Carta do P. João de Mello ao P. Gonçalo Vaz, prepósito da Companhia de Jesus, da Bahia, 13-IX-1560"; "Carta do I. Rui Pereira aos Padres e Irmãos da Companhia em Portugal, da Bahia, 6-IV-1561"; "Carta do P. Leonardo do Valle aos Irmãos, da Bahia, 1561"; "Carta do P. Luis da Grã ao P.Doutor Torres, da Bahia, 22-IX-1561"; "Carta do P. Antônio Blasquez ao P.Mestre Geral Diogo Laines em Lisboa, da Bahia, 23-IX-1561"; "Carta de Leonardo do Valle aos Padres e Irmãos da Companhia, da Bahia, 1562"; "Carta do P. Leonardo do Valle ao P. Gonçalo Vaz, da Bahia, 12-V-1563"; "Carta do I. Antônio Blasquez ao P. Provincial de Portugal, da Bahia, 30-V-1564"; "Carta do P. Quirício Caxa ao P. Doutor Diogo Mirão, da Bahia (e Rio de Janeiro), 13-VII-1565"; "Carta do P. Antonio Gonçalves ao P. Diogo Mirão, Provincial de Portugal, de S.Pedro do Porto Seguro, 15-II-1566"; "Anual do Brasil para a província Toletana e Aragoneza do P. F. Gonçalves, da Bahia, 1567"; "Carta de Balthazar Fernandes, de São Vicente, 5-XII-1567").
- NORONHA, D. José Manuel de: *Cartas do Marquês de Pombal (1777-1780)* Lisboa, 1916.
- NOTICIAS autênticas del famoso rio marañon y mission apostolica de la Compañia de Jesus en la provincia de Quito (anônimo?-1738). editado por M. Jimenez de La Espada in *Boletim de la Sociedad Geografica de Madrid* . Tomo XXVII- 1889.
- NOVA gazeta do Brasil (1514); (editada po C. Branderburger) São Paulo, 1922.
- Observations sur la conduite du Ministre de Portugal, dans l'affaire des Jésuits.* Traduction d'un écrit italien. Avignon, 1760.
- OLIVEIRA, J.J. Machado de: *Quadro histórico da Província de São Paulo até o ano de 1822.* São Paulo, 1897.
- ORLANDINO, Nicola: *Historiae Societatis Iesu.* Antuerpiae, MDCXX.
- PIGAFETTA, Antônio: *A primeira viagem ao redor do mundo: o diário da expedição de Fernão de Magalhães.* Porto Alegre, L&PM editores, 1985.
- PORRO, Antônio: *As crônicas do rio Amazonas.* Petrópolis, Vozes, 1992.
- PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça (1593-1595)- *denúncias de Recife.* São Paulo, Paulo Prado, 1929.
- PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil- *confissões de Recife (1594-1595).* Recife, Universidade Federal de Recife, 1970.
- PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. *Confissões da Bahia, 1591- 1592.* Sociedade Capistrano de Abreu, 1935.
- PRIMEIRO regimento que levou Tomé de Souza, governador do Brasil in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* ro. 61:1898.
- PURCHAS, Samuel: *Purchas, his pilgrimages.* 5 vols.London, Stansbi,1625-1626.
- PIRARD, François: *Viagens contendo a notícia de sua navegação às índias orientais, ilhas Maldivas, Maluco e Brasil e os diferentes casos que lhe aconteceram.* Livraria Civilização, 1944.

- RABELAIS, François: *Gargantua and Pantagruel*. London, Penguin, 1955.
- RAMIREZ, Luís: "Carta escrita no Rio da Prata em 10-VII-1528" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. xv: 1888.
- RELAÇÃO das instruções e ordens que se expediram ao Conde da Cunha. in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo xxxv, Parte I.
- RELAÇÃO do piloto anônimo (1507) in SOUZA, Marcondes de: *O descobrimento do Brasil*. São Paulo, 1946.
- ROCHEFORT, César de: *Histoire naturelle et morale des iles antilles de l'Amerique*. Cellier, 1659.
- RODELES, Caecilius Gomez et alii (ed.): *Monumenta Ignatiana; series prima: epistolae et instructiones*. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu. (Vol. 9: Instrução (apógrafa) de Roma à Companhia de Jesus (Ep. 5400a.), 29-V-1555. Vol. 11: Carta do P. Petro Ribadeneirae, de Roma, 3-III-1556.)
- RODELES, Caecilius Gomez et alii (ed.): *Sanctus Franciscus Borgia (epistolae et instructiones)*. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu. (Vol.4: Carta do P. Inácio de Azevedo ao P. Francisco Bórgia, da Bahia, 19-XI-1566 (CF. Monumenta Brasiliae, vol.4))
- RODRIGUEZ, Manuel: *El descubrimiento del Marañon*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- ROJAS, Alonso de: "Descobrimiento do Rio das Amazonas e suas dilatadas províncias" [1639]in LEITÃO, C. de Mello (ed.): *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo, C.E.N., 1941.
- RUIZ, Pero: "Vida do P. José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil" [1608?]in *Anais da Biblioteca Nacional*, xxix: 1907.
- SALVADOR, F. Vicente do: *História do Brasil, 1500-1627*. São Paulo, EDUSP, 1982.
- SANTA MARIA, Carmelo Saénz (ed.): *Popol Vuh*. Madrid, Historia 16, 1989.
- SCHIMIDEL, Ulrich: *Viage al Rio de la Plata*. Buenos Aires, Cabant, 1903.
- SEPP, Pe. Antonio: *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo, EDUSP, 1972.
- SORIANO, Simão José da Luz: *História do Reinado de El-Rei D. José e da Administração do Marquês do Pombal Tomo II*. Lisboa, Universal, 1867. ("Intrução dirigida a Francisco de Almada de Mendonça, 10 de novembro de 1758", "Relação sobre o deplorável estado a que chegou a Companhia nesta província do Brasil", Sentença condenatória do Duque de Aveiro, Marquezes de Távora e outros mais indivíduos, proferida em 12 de janeiro de 1759", "Sentença condenatória do Padre jesuíta Gabriel Malagrida, proferida em 20 de agosto de 1761, pela Relação de Lisboa, depois da Inquisição", "Breve de 1 de abril de 1758 do Benedito XIV...constitui o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Saldanha, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus nestes Reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios", "Mandamento do eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Visitador e Reformador geral, expedido em 15 de maio do mesmo ano de 1758 para suspender o escandaloso comércio, que o governo dos regulares da Companhia, denominada de Jesus, estavam publicamente fazendo nos referidos reinos e seus

domínios”, “Edital que o emnientíssimo e reverendíssimo Cardeal patriarca de Lisboa publicou em 7 de julho de 1758, para suspender os religiosos jesuítas dos exercícios de confessar e pregar no seu patriarcado, como praticaram todos os outros prelados destes reinos”, “Memorial apresentado pelo Padre Geral da Companhia de Jesus a Sua Santidade em 31 de julho de 1758”)

SOUSA, Gabriel Soares de: "Capítulos" in *Anais da Biblioteca Nacional*, 62: 1940.

SOUSA, Gabriel Soares de: *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, C.E.N., 1987.

SOUSA, Pero Lopes de: "Diário da navegação de Pero Lopes de Sousa pela Costa do Brasil até o Rio Uruguai (de 1530 a 1532)" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 24: 1861.

STADEN, Hans: *Duas viagens ao Brasil.[1557]* São Paulo, EDUSP, 1974.

TAILOR, Gerald (ed.): *Huarochiri, manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

TECHO, Nicolas: *História de la provincia del Paraguai de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1897.

TEIXEIRA, Doutor Antônio José: *Documentos para história dos Jesuítas em Portugal*. Coimbra, 1899/

THEVET, André: "Histoire de André Thevet, cosmographe du Roi" in MÉTRAUX, Alfred: *A religião dos tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo, C.E.N., 1979.

THEVET, André: *La cosmographie universelle*. Paris, 1575.

THEVET, André: *Singularidades da França antártica, a que outros chamam América*. [1556] São Paulo, EDUSP, 1978.

VASCONCELLOS, Simão de: "Notícias antecedentes" in RIBEIRO, D. et MOREIRA NETO, C.A.: *A fundação do Brasil, testemunhos. 1500-1700*. Petrópolis, Vozes, 1992.

VASCONCELLOS, Simão de: *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1977.

VESPÚCIO, Américo: "Mundus novus (1503)" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 41, 1a.parte: 1878.

VIEIRA, Damasceno: *Memórias Históricas Brasileiras*. 2 tomos. Rio, 1903.

VIEIRA, P. Antonio: *Cartas*. Rio de Janeiro, Jackson, 1948. ("Ânuas de 1624 e 1625, 30-IX-1626"; "Carta do P. Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20-V-1653"; "Carta do P. Antônio Vieira ao P. Francisco Gonçalves, Provincial do Brasil, 1654 (a)"; "Carta do P. Antônio Vieira ao P. Francisco Gonçalves, Provincial do Brasil, 1654 (b)").

VIEIRA, P. Antonio: *Sermões*. 15 vols. Lisboa, Lello, 1985.(Vol.2: "Sermão da Epifania (1662)".Vol.3: "Sermão no sábado quarto da Quaresma(1652)". Vol.5: "Exortação primeira em véspera do Espírito Santo"; "Sermão do Espírito Santo".Vol.6: "Sermão do Santíssimo Sacramento (1645)". Vol.13: Sermão "Xavier dormindo: sonho segundo"; "Prefação aos desvelos de Xavier acordado e Sermão nono: braço".)

VILHENA, Luís dos Santos: *Recopilação de notícias da Capitania de São Paulo*, etc. Lisboa, MDCCCII

VITÓRIA, Francisco de: *Obras*. Madrid, B.A.C.

WICKI, Josephus (ed.): *Documenta Indica*. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948. (consultado apenas até volume 3). (Vol.1: Carta do P. Barzeus de Arnuzia, 10-XII-1549; Carta do P. Antonius Criminalis ao P. Ignácio de Loyola, de Goa, 7-X-1545; Carta do P. Henricus Henriques aos PP. e II. de Coimbra, de Goa, 12-XI-1546; Vol.3: Carta do P. Henricus Henriques ao P. Ignácio de Loyola, da Índia, 25/31-XII-1555).

X. 2- Bibliografia

Os textos listados a seguir englobam a bibliografia utilizada para a elaboração do presente trabalho, embora nem todos citados no corpo do presente estudo. São particularmente numerosos no campo de estudos da Etno-história e abrangem igualmente uma série de temas relacionados à Companhia de Jesus, aos índios do Brasil e ao Estado português durante os séculos XVI, XVII e XVIII.

ABREU, Capistrano de: *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. e *Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília, UnB, 1982.

AGASSIZ, Luíz et Elizabeth Cari: *Viagem ao Brasil, 1865-1866*. São Paulo, C.E.N., 1938.

AIROSA, Plínio: *Apontamentos para a bibliografia de língua tupi-guarani*. São Paulo, Cruzeiro do Sul, 1943.

AIROSA, Plínio: *Estudos tupinológicos*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros- USP, 1967.

AIROSA, Plínio: *Primeiras noções de Tupi*. São Paulo, Cupolo, 1933.

AIROSA, Plínio: *Termos tupis no português do Brasil*. São Paulo, Revista dos Tribunais, 1937.

ALDEN, Dauril: "El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII" in *América indígena*, 45 (2), abril/junio, 1985.

ALDEN, Dauril: *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 1996.

ALMADA, José de: *A aliança inglesa. Subsídios para o seu estudo*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1946.

ALMEIDA, João Mendes de: *Dicionário geográfico da província de São Paulo, precedido de um estudo sobre a estrutura da língua tupi*. São Paulo, 1902.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de: *Os Vassallos D'El Rei nos Confins da Amazônia- A Colonização da Amazônia Central (1750-1798)*. Universidade Federal Fluminense, Dissertação de Mestrado, 1990.

ALMEIDA, Silvano: *O Marquês do Pombal*. Lisboa, 1906.

AMADO, J. da S. : *História da Igreja Católica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguesas*. Lisboa, 1890.

- AMZALAK, M.B.: *Do estudo e da evolução das doutrinas econômicas em Portugal*. Lisboa, 1928.
- ANAIS do IV Centenário da Cia. de Jesus (1540-1940). Rio de Janeiro, M.E.S., 1946.
- ARINOS, Afonso: *Lendas e tradições brasileiras*. São Paulo, 1917.
- ARINOS, Afonso: *O índio brasileiro e a revolução francesa*. José Olímpio, 1937.
- AZEVEDO, João Lúcio: *Épocas de Portugal Econômico*. Lisboa, 1947.
- AZEVEDO, João Lúcio: *O Marquês de Pombal e sua época*. Lisboa, 1969.
- AZEVEDO, João Lúcio: *Os jesuítas no Grão-Pará - suas missões e a colonização*. Coimbra, 1930.
- AZEVEDO, M.D.M de: "A instituição pública nos tempos coloniais do Brasil". in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LV, 2a. parte, 1892.
- AZEVEDO, Thales de: "Catequese e aculturação" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- AZZI, Riolando: "Método missionário e prática de conversão na colonização latino-americana" in *REB- Revista Eclesiástica do Brasil*. 47, fasc.185.
- BALDUS, Herbert: "O xamanismo na aculturação de uma tribo tupi do Brasil central." in *Revista do Museu Paulista*, 15, 1964.
- BALDUS, Herbert: *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1937.
- BALDUS, Herbert: *Tapirapé: tribo tupi no Brasil central*. São Paulo, C.E.N., 1970.
- BALEE, William: *An ecologic for ancient tupian warfare*. New Iok, Columbia University, 1980.
- BARBOSA, Antonio Lemos: *Curso de Tupi Antigo. Gramática, exercícios, textos*. Rio, São José, 1956.
- BARBOSA, Antonio Lemos: *O "vocabulário na língua brasílica"*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1948.
- BARBOSA, Antonio Lemos: *Pequeno vocabulário tupi-português*. Rio de Janeiro, Liv. São José, 1951.
- BARNETT, Anthony: *The human species: a biology of man*. London, Penguin Books, 1964.
- BARNOW, Victor: *Phisican anthropology and archaeology*. Homewood, Illinois, The Dorsei Press, 1975.
- BARRETTO, Luís Felipe: *Descobrimientos e renascimentos: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1983.
- BARRETTO, Luís Felipe: *Os descobrimientos e a ordem do saber: uma análise sócio-cultural*. Lisboa, Gradiva, 1989.
- BARTHES, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura/Brasiliense, 1990.

- BARTOLOME, Miguel Alberto: *Orekuera- Roihendre - lo que escuchamos en los sueños*. México, 1977.
- BASTIDE, Roger: *El projimo y el estraño: el encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrorte, 1970.
- BATAILLON, Marcel: "Novo mundo e fim do mundo" in *Revista de História*. no.18, São Paulo, 1954.
- BELÉM, Furtado: *Limites Orientais do Estado do Amazonas*. Manaus, 1912.
- BELTRÃO, Maria da Conceição: *Pré-história do Estado do Rio de Janeiro*. Rio, Forense, 1978.
- BERNAND, Carmen i GRUZINSKI, Serge: *De la idolatria: una arqueologia de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Economica, 1992.
- BIERSACK, Aletta: "Saber local, história local: Geertz e além" in HART, Linn: *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- BLOCH, Marc: *Introdução à História*. Lisboa, Europa-América, s.d.
- BLOCH, Marc: *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Economica, 1988.
- BOLGAR, R.. (ed.): *Classical influences on european culture (A.D. 1500-1700)* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- BONNASSIE, Pierre: "Consomation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'occident du haut moien age." in *Annales: économies, sociétés, civilizations*. 44(5), sept. 1989.
- BOSI, Alfredo: *Dialética da colonização*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- BOSSI, John: *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa, Edições 70, 1990.
- BOXER, Charles R.: *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 1981.
- BOXER, Charles R.: *O Império Colonial Português. (1415-1825)*. Lisboa, Edições 70, 1981.
- BOXER, Charles R.: *Relações raciais no império colonial português, 1415- 1825*. Porto, Afrontamento, 1988.
- BOXER, Charles R.: *A idade do ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.
- BRAGA, Teófilo: *O Marquês de Pombal e a restauração da literatura Portuguesa*. Lisboa, 1885.
- BRAGA, Teófilo: *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*. Lisboa, Tipografia da Academia Real de Ciências, 1902.
- BRAGA, Teófilo: *Don Francisco de Lemos e a Reforma da Universidade de Coimbra. Memória: 1772 a 1777*. Lisboa, 1894.
- BRANDÃO, M. : *Colégio das Artes*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1933.
- BRANDÃO, M. Et LOPES DE ALMEIDA, M: *A Universidade de Coimbra*. Coimbra, 1937.

- BRAUDEL, Fernand: *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- BRAZÃO, Eduardo: *D. João V e a Santa Sé*. Coimbra, 1937.
- BRAZÃO, Eduardo: *Os jesuítas e a delimitação do Brasil de 1750*. Lisboa, 1939.
- BRELICH, Angelo: "Prolégomenes a une histoire des religions" in PUECH, Henri- Charles: *Histoire des Religions, vol. 1*. Paris, Gallimard, 1970.
- BROCHADO, J. P. et SCHIMITZ, P.: "Petróglifos do "estilo pisadas" no Rio Grande do Sul" in *Estudos Ibero-Americanos*, 2(1).
- BROCHADO, José Proença: "A expansão dos tupi e a cerâmica da tradição policromica amazônica" in *Dédalo* (27): 1989.
- BROWN, Paula and TUZIN, Donald (org.): *The ethnography of cannibalism*. Washington, Society for psychological anthropology, 1983.
- BUCHER, Bernadette: *Icon and conquest: a structural analysis of the illustrations of the Bri's Great Voyages*. Chicago, Chicago Press, 1981.
- BUENO, Francisco de Oliveira: *Vocabulário Tupi-português*. São Paulo, Brasiliavros, 1984.
- BUTIÑA, P. Francisco: *Pombal y Malagrida: persecución anti-jesuítica en Portugal*. Barcelona, Rosal y Vancell, 1902.
- CADOGAN, Leon: "Animal and plant cults in Guarani lore." in *Revista de Antropologia*. 14, 1966.
- CADOGAN, Leon: "Aporte a la etnografía de los Guarani del Amambaí, Alto Ipané" in *Revista de Antropologia*, 10, jun/dez, 1962.
- CADOGAN, Leon: "Aivu Rapita. Textos míticos de los Mbia-Guarani del Guaira" in *Revista de Antropologia*, 2: jun-1954.
- CADOGAN, Leon: "Chonó Kibwirá: aves y almas en la mitología guarani" in *Revista de Antropologia*, 15/16, 1967/1968.
- CADOGAN, Leon: "Como interpretan los Chiripá (Ava Guarani) la danza ritual" in *Revista de Antropologia* 7: jun/dez, 1959.
- CADOGAN, Leon: "El culto al árbol y los animales sagrados en el folklore y en las tradiciones guaraníes" in *América indígena* 10, oct, 1950.
- CADOGAN, Leon: "La encarnación i la concepción; la muerte y la resurrección en la poesia sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Pora-gue (Mbiá-Guarani) del Guairá, Paraguai" in *Revista do Museu Paulista*, 4, 1950.
- CADOGAN, Leon: "Síntesis de la medicina racional y mística Mbia-Guarani" in *América indígena*, 9, enero 1949.
- CAMEU, Helza: *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro, MEC, 1977.
- CARBONELL, Rafael: *Estratégias de desarrollo rural em los pueblos guaraníes (1609-1767)*. Barcelona, S.E.Q.C., 1992.

- CARDOSO, Ciro Flamarion: *Economia e Sociedade em duas colônias periféricas. Guiana francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion: *Ensaio racionalistas*. Rio de Janeiro, Campus, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flamarion: "Sobre los modos de producción coloniales de América" in ASSADOURIAN, Carlos, et alii: *Cuadernos de Pasado y Presente*. 40, 1975.
- CARDOSO, Ciro Flamarion: "Escravidão e dinâmica populacional nas Américas" in *Estudos Econômicos*, 13, 1, 1983.
- CARDOSO, Ciro Flamarion: "As concepções acerca do 'sistema econômico mundial' e do 'Antigo Sistema Colonial': a preocupação observada com a 'extração do excedente'" in LAPA, R. Do A. (Org.): *Modo de Produção e Realidade Brasileira*.
- CARNAXIDE, Antonio de Sousa Pedroso, Visconde de: *O Brasil na administração Pombalina*. São Paulo, C.E.N., 1942.
- CARREIRA, Antônio: *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. Vol. II: Documentos*. São Paulo, Editora Nacional, 1988.
- CASAL, Aires de: *Corografia brasilica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil*. São Paulo, Cultura, 1943.
- CASCUDO, Luís da Câmara: *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo, EDUSP, 1988.
- CASCUDO, Luís da Câmara: *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo, EDUSP, 1983.
- CASCUDO, Luís da Câmara: *História da alimentação no Brasil*. vol.1. São Paulo, EDUSP, 1983.
- CASPAR, Franz: "A aculturação dos Tupari" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- CASTRO, E.B. Viveiros de: "Bibliografia etnológica básica tupi-guarani" in *Revista de Antropologia*, 27/28: 1985.
- CASTRO, E.B. Viveiros de: "Os deuses canibais" in *Revista de Antropologia*, 27/28: 1985
- CASTRO, E.B. Viveiros de: *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- CELESTIN, Roger: "Montaigne and the cannibals: toward a redefinition of exoticism" in *Cultural Anthropology* 5, aug, 1990.
- CERTEAU, Michel de: *La fable mystique, I. xvie-XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1982.
- CESAR, José Vicente: "Enterros em urnas dos tupi-guarani" in *Revista de Antropologia*, 14: 1966.
- CHAGNON, Napoleon A.: *Ianomamö*. Hancourt Publishers, 1992.
- CHAUNU, Pierre: *L'expansion européenne du XIII au XVe siècle*. Paris, P.U.F., 1969.
- CHAUNU, Pierre: *La civilisation de l'Europe des lumières*. Paris, Flammarion, 1982.
- CHINARD, Gilbert: *L'Amérique et le exotique dans la littérature française au XVIIIe et XVIIIe siècle*. Paris, Droz, 1894.

- CLASTRES, Helene: *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre: *Cronica de los indios Guaiaguais: lo que sabem los Aché, cazadores nomadas del Paraguai*. Barcelona, Alta Fulla, 1986.
- CLASTRES, Pierre: *O Grão-falar: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Lisboa, Arcádia, 1977.
- COHN, Norman: *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade média*. Lisboa, Presença, 1981.
- COLBACHINI, Antônio et ALBISETTI, César: *Os Bororo orientais, orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. São Paulo, C.E.N., 1942.
- COLINI, G.A.: "Notícia histórica e etnográfica sobre os guaicura e os mbaíá" in ROGGIANI, Guido: *Os Caduveo*. São Paulo, EDUSP, 1975.
- COSTA, Angione: *Introdução à arqueologia brasileira, etnografia e história*. São Paulo, C.E.N., 1934.
- COUDREAU, Henri: *Viagem ao Xingu (1896)*. São Paulo, EDUSP, 1977.
- COURTES, Joseph: *Analyse semiotique du discours. De l'enoncé a l'enonciation*. Paris, Hachete, 1991.
- CROCKER, J. Christopher: "Mi brother the parrot" in URTON, Gari (ed.): *Animal myths and metaphors in south america*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- CROCKER, J. Christopher: "Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo orientais." in SCHADEN, Egon(org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- CROCKER, J. Christopher: *Vital souls: Bororo cosmologi, natural simbolism and shamanism*. Arizona, The University of Arizona Press, 1985.
- CROCKER, William H.: "O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução" in SCHADEN, Egon(org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976
- CRUZ, Ernesto: "Sequestro dos bens dos religiosos da Companhia de Jesus no Pará, Maranhão e Piauí" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, v.3, 1963.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da: "Introdução a uma história indígena" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da: "Logique du mithe et de l'action" in *L'Homme.*, oct.dec, 1973.
- CUNHA, Manuela Carneiro da: "Vingança e temporalidade: os tupinambá" in *Journal de la société des americanistes*. 71, 1985.
- D'ORBIGNI, Alcide: *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976.

- DANTAS, Beatriz G. et alii: "Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico" in CUNHA, Manuela Carneiro da(org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992
- DEAN, Warren: "Ecological and economic relationships in frontiers histori: São Paulo, Brazil." in WOLFSKILL, George and PALMER, Stanlei: *Essais on frontiers in world history*. Texas, 1983.
- DEAN, Warren: "Las poblaciones indígenas del litoral brasileño de São Paulo a Rio de Janeiro. Comércio, esclavitud, reducción y extinción" in ALBORNOZ, Nicolas Sanchez: *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid, Alianza.
- DELUMEAU, Jean: *A civilização do renascimento* vols. I e II. Lisboa, Editorial Estampa, 1984.
- DELUMEAU, Jean: *História do medo no ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DENEVAN, William M. (org.): *The native population of the americas in 1492*. Madison, Wisconsin, 1976.
- DESCOLA, Philippe: "Les affinités selectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro" in *L'Homme*. avril-décembre,1993 (126-128). Paris.
- DI NOLA, Alfonso: "Livro" in *Enciclopedia Einaudi, vol.12 - Mithos/ Logos*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1987.
- DIAS, A. Gonçalves: "Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no alto Amazonas" in *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. 4o.trim, 1854.
- DIAS, A. Gonçalves: *Dicionário da lingua tupi chamada língua geral dos indígenas do Brasil*. Lipsia, 1858.
- DIAS, J.S. da Silva: *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Economica, 1986.
- DIAS, Manuel Nunes: *A companhia geral do Grão-Pará e Maranhão (1755- 1758)*. Belém, UFP, 1970.
- DOMINGUES, Mário: *O Marquês de Pombal: o homem e sua época*. Ed. Romano Torres, 1955.
- DRUMMOND, C.: "A carta de Diogo Nunes e a migração dos tupi- guaranis para o Peru" in *Revista de História* 1: 1950.
- DURKEIM, Émile: "The elementary forms of the religious life" in LESSA, W.A. and VOGT, E.Z. (org.): *Reader in comparative religion*. London, Harper and Row, 1979.
- EBLE, A. et SCATANACCHIA, M.: "Sítio cerâmico tupi-guarani no vale do Iatajaí (sc-VI-69)" in *Anais do Museu de Antropologia* ano 7, no.2: dez. 1974.
- EDELWEISS, F.G.: "Os topônimos indígenas do Rio de Janeiro quinhentista" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* v. 275: abr/jun 1967.
- EDELWEISS, F.G.: *Tupis e Guaranis*. Salvador, Secretaria de Educação e Saúde, 1947.

- EDELWEISS, Frederico: "O ensino do tupi e do português nas missões do Brasil, segundo os documentos jesuíticos e a palavra de Pombal" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo Especial v.4, 1963.
- EHRENREICH, Paul: "Contribuições para a etnologia do Brasil" in *Revista do Museu Paulista*. II, 1948.
- ELIADE, Mircea: "Observaciones metodologicas sobre el estudio del simbolismo religioso" in ELIADE, Mircea et KITAGAWA, Joseph (org.): *Metodologia de la historia de las religiones*. Barcelo na, Paidos, 1986.
- ELIADE, Mircea: *Histoire des croiances et des idées religieuses*. Paris, Paiot, 1976.
- ELIADE, Mircea: *Images and simbols: studies in religious symbolism*. Princenton, Princenton University Press, 1991.
- ELIADE, Mircea: *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa, Edições 70, 1981.
- ELIADE, Mircea: *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- ELIADE, Mircea: *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princenton, Princenton University Press, 1974.
- ELIADE, Mircea: *The sacred and the profane: the nature of religion*. London, Harvest, 1987.
- ELIADE, Mircea: *Tratado de história das religiões*. Lisboa, Asa, 1992.
- ELLIOT, J.H.: *The old world and the new, 1492-1650*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- ERIKSON, Philippe: "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano" in *L'Homme*. avril-décembre, 1993 (126-128). Paris.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Las teorias de la religion primitiva*. Madrid, Siglo veinteuno editores, 1989.
- EVENETT, H. Outram: *The spirit of the counter-reformation*. London, University of Notre Dame Press, 1986.
- FALCON, Francisco J. Calazans: *A época pombalina*. São Paulo, Ática, 1982.
- FALCON, Francisco J. Calazans et NOVAIS, Fernando: "A extinção da escravatura aficana em Portugal no Quadro da Política Econômica Pombalina" in *Separata dos Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*. São Paulo, 1973.
- FAUSTO, Carlos: "Fragmentos de história e cultura tupinambá- da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- FEBVRE, Lucien: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1968.
- FERGUSSON, W.K.: *The renaissance in historical thought*. Cambridge, 1948.
- FERNANDES, Antonio Paulo Ciríaco: *Missionários jesuítas no Brasil no tempo de Pombal*. Porto Alegre, Globo, 1936.

- FERNANDES, Florestan: "A função social da guerra na sociedade tupinambá" in *Revista do Museu Paulista* vol. VI, 1952.
- FERNANDES, Florestan: "Análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá." in *Revista do Museu Paulista*, vol. III, 1949.
- FERNANDES, Florestan: *A organização social dos tupinambá*. São Paulo, UnB, 1989.
- FERRÃO, Antonio: *O Marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas (1759)*. Lisboa, 1932.
- FERRÃO, Antonio: *O Marquês de Pombal e as reformas dos estudos menores*. Lisboa, 1915.
- FERRÃO, Antonio: *A Reforma Pombalina na Universidade de Coimbra*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926.
- FERRÃO, Antonio: *A censura Literária durante o governo pombalino*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927.
- FERREIRA, Félix (?): "Índigenas do Brasil em França no século XVI" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 56, 1a. parte, 1893.
- FLURI, Lázaro: "Danzas, costumbres y creencias de los índios del Gran Chaco" in *América Indígena*, 16, jan-out 1956.
- FORSITH, Donald W.: "The begnins of brazilian Anthropology: jesuits and tupinambá cannibalism" in *The Journal of anthropological research* 39, summe, 1983.
- FRAGOSO, João et FLORENTINO, Manolo: *Mercado e Forma de Acumulação: os comerciantes de grosso trato da praça do Rio de Janeiro, 1790-1830*. Rio de Janeiro, IPEA, 1990.
- FREITAS, Benedicto: *Santa Cruz, fazenda jesuítica, real, imperial, volume I: Era Jesuítica*. Rio de Janeiro, 1985.
- FREITAS, Jordão de: *O Marquês de Pombal e o Santo Ofício da Inquisição*. Lisboa, 1916.
- GADELHA, Regina M.A.F.: *As missões jesuíticas do Itatim: estruturas sócio- econômicas do Paraguai colonial, séculos XVI-XVII*. São Paulo, 1980.
- GAFFAREL, Paul: *Histoire du Brésil français au sézieme siécle*. Paris, Maisoneuve.
- GALLOIS, Dominique: "O Pajé Waiapi e seus espelhos". in *Revista de Antropologia*, 27-28: 1984-1985.
- GALVÃO, Eduardo: "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959" in GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Eduardo: "Aculturação indígena no Rio Negro" in GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Eduardo: "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá" in GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Eduardo: "Breve notícia sobre os índios Juruna" in GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- GALVÃO, Eduardo: "Elementos básicos de horticultura de subsistência indígena" in GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Eduardo: "Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil" in *Revista de Antropologia*, vol.5, no.1: junho de 1957.
- GALVÃO, Eduardo: "O cavalo na América indígena" in *Revista do Museu Paulista* vol.XIV: 1963.
- GALVÃO, Eduardo: *Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Eduardo: *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, C.E.N., 1955.
- GAMBINI, Roberto: *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988.
- GANDIA, Enrique de: *Historia de la conquista del Rio de la Plata*. Buenos Aires, 1932.
- GARCIA, Rodolfo: "Etnografia indígena" in *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*. Vol.1, 1922.
- GEERTZ, Clifford: "Religion as a cultural system" in LESSA, W.A. and VOGT, E.Z. (org.): *Reader in comparative religion*. London, Harper and Row, 1979.
- GIL, Juan: *Mitos y utopias del descubrimiento -III- El Dorado*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- GODELIER, Maurice: *Horizontes da Antropologia*. Lisboa, Edições 70, s.d.
- GODELIER, Maurice: *L'Idéal et le matériel*. Paris, Faiard, 1984.
- GODINHO, V.M.: *História econômica e social da expansão portuguesa*. Lisboa, Terra Ed. 1947.
- GORDON-GRUBE, Karen: "Anthropology in post-renaissance Europe: the tradition of medicinal cannibalism" in *American anthropologist*, no.2, June 1988.
- GRAEF, Hilda: *Histoire de la mystique*. Paris, Editions du Seuil, 1972.
- GRAFTON, Anthony et alii: *New worlds, ancient texts: the power of tradition and the shock of discovery*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- GREEN, V. H. H. : *Renascimento e Reforma*. Lisboa, Don Quixote, 1991.
- GRENAND, Françoise: "La longue attente ou la naissance à la vie dans une société tupi" in *Société suisse des américanistes*, 48:1984.
- GREIERZ, Kaspar Von: "Sanctity, deviance and the people of late medieval and early modern Europe" in *Comparative studies in society and history* vol.27, April, 1985.
- GRUMBERG, Georg: "Porque os Guarani Kaiowa estão se matando?" in *Tempo e Presença*, 258.

- GUIDON, Niéde: "As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando-se a amazônia)" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- HARTOG, François: *Le miroir de Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Gallimard, 1980.
- HARTT, C.F.: *Amazonian tortoise myths*. Rio de Janeiro, W.Sculli, 1875.
- HARTT, C.F.: *O mito do curupira*. s.ed., s.l., 1873?
- HAUBERT, Maxime: *Índios e jesuítas no tempo das missões, XVII- XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- HEHHINGEN, G. et alii: "The inquisition in early modern europe" in *Revue de l'histoire des religions*. CCVI-3: 1989.
- HELLER, Agnes: *O homem do renascimento*. Lisboa, Editorial Presença, 1982.
- HEMMING, John: *Red gold: the conquest of the brazilian indians*. London, Macmillan, 1978.
- HEULLARD, Arthur: *Villegagnon Roi d'Amerique*. Paris, 1897.
- HILL, J.D. (ed.): *Rethinking history and myth: indigenous south american perspectives on the past*. Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- HODGEN, Margareth T.: *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1971.
- HOGBEN, Lancelot: "The concept of race" in MONTAGU, Ashlei (ed.): *The origin and evolution of man*. New Iork, Crowell, 1973.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de: *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 1975.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de: *Monções*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de: *Visão do paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1977.
- HSU, Francis: "Rethinking the concept primitive" in *Current Anthropology*, 5(3): june 1964.
- HUDDLESTON, Lee Elridge: *Origns os the american indians, european concepts, 1492-1729*. Londos and Austin, 1972.
- HUGH-JONES, Stephen: "Clear descent or ambiguous house?" in *L'Homme*. avril-décembre, 1993 (126-128). Paris.
- HULTKRANTZ, Ake: "Las religiones de las grandes civilizaciones precolombianas" in PUECH. Henri- Charles: *Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. México, Siglo XXI, 1982.
- HULTKRANTZ, Ake: "Las religiones de los índios e América" in PUECH. Henri- Charles: *Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. México, Siglo XXI, 1982.
- HULTKRANTZ, Ake: "The concept of the supernatural in primal religion" in *History of Religion*. 22(3): Feb,1983.

- HUMBOLDT, Alejandro de: *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinociales del nuevo continente*. Barcelona, Labor, 1988.
- HUNTEN, D. and WHITTEN, P.: *Anthropology, contemporary perspectives*. Boston-Toronto, Little, Brown and Compani, 1979.
- JONES, W.R.: "The image of the barbarian in medieval europe" in *Comparative Studies on Society and History*, 13:1971.
- JUNQUEIRA, Carmen: *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo, Ática, 1978.
- KARSTEN, Rafael: *Studies in the religion of the south-american indians: east of the andes*. Helsinki, 1964.
- KIEMEN, Mathias: *The indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614- 1693*. Washington, 1954.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor: "Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuna" in *Revista do Museu Paulista* 7:1953.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor: *Del Roraime al Orinoco* 3 tomos. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1966.
- KRATZ, Wilhelm: *El tratado hispano-portugues de limites de 1750*. Roma, 1954.
- KRETZMANN, N., KENNI, A. and PINBORG, J. (ed.): *The cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- KRICKBERG, Walter (ed.): *Les religions ameriindiennes*. Paiot, 1962.
- KUBLER, George: *The art and architerture of ancient america: the mexican, maia and andean peoples*. London, Penguin books, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *El hombre desnudo (Mitológicas, 4)* México, Siglo veinteuno, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *El origem de las maneras de mesa (Mitológicas, 3)* México, Siglo veinteuno, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *From honey to ashes (introduction to a science of mitologi, 2)* Chicago, University of Chicago Press, 1983.[Mitológicas, 2]
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *O cru e o cozido (Mitológicas, 1)* São Paulo, Brasiliense, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Raça e História*. Lisboa, Presença, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes trópicos* Lisboa, Portugalía, s.d.
- LABRADOR, P. José Sanchez: *Paraguai Catolico*. 2 vols. Buenos Aires, 1910.
- LABURTHE-TOLRA, P. et WARNIER, J.: *Ethnologie/ Anthropologie*. Paris, P.U.F., 1993.

- LAMING-EMPERAIRE, Jannete: "Problèmes de prehistoire brésilienne" in *Annales: économies, sociétés, civilisations*. 5:1975.
- LARAIA, Roque de Barros: "Uma etno-história tupi" in *Revista de Antropologia*, vol.27-28: 1984-1985.
- LARAIA, Roque de Barros: *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo, USP, 1986.
- LE GOFF, Jacques: "Para uma antropologia histórica" in LE GOFF, Jacques: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Lisboa, 1980.
- LE GOFF, Jacques: *The birth of purgatory*. Chicago, Chicago University Press, 1986.
- LE GOFF, Jacques: *The medieval imagination*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- LEAL, Dr. Antônio Henriques: *Apontamentos para História dos Jesuítas no Brasil*. 2 tomos. Maranhão, 1874.
- LEITE, Edgard: "Etnia e história" in CARDOSO, Ciro F. et VAINFAS, Ronaldo (org.): *Domínios da história*. Rio de Janeiro, Campus, 1997.
- LEITE, Edgard: "*Homens vindos do céu*" contatos religiosos no litoral da América portuguesa, séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro, Papéis e cópias, 1997.
- LEITE, P. Serafim: *O curso de filosofia e tentativas para se criar a Universidade do Brasil no século XVII*. Rio, 1948.
- LEITE, Serafim: *Movimento eucarístico brasileiro no tempo de Nóbrega*. Lisboa, Tip. Porto, 1955.
- LEMLE, Míriam: "Internal classification of the tupi-guarani linguistic family" in BENDON-SAMUEL, David: *Tupi studies* Oklahoma, 1971.
- LESSA, W. and VOGT, E.: "General introduction" in LESSA, W.A. and VOGT, E.Z. (org.): *Reader in comparative religion*. London, Harper and Row, 1979.
- LESSA, W.A. and VOGT, E.Z. (org.): *Reader in comparative religion*. London, Harper and Row, 1979.
- LEVI, A.H.T.: "Erasmus, the early jesuits and the classics" in BOLGAR, R.. (ed.): *Classical influences on european culture (A.D. 1500-1700)* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- LING, Trevor: *Las grandes religiones de Oriente y Occidente*. vols.1 e 2. Madrid, Istmo, s.d.
- LIPPI, Charles H. et alii: *Christianity comes to the americas, 1492-1776*. New York, Paragon House, 1992.
- LIZOT, Jacques: *Tales of the Ianomami: daily life in the venezuelan forest*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- LUCCOK, John: *A grammar and vocabulary of the Tupi language*. Rio de Janeiro, 1882.
- LUSTOSA, Frei O. de F.: "A igreja, a política indigenista ibérica e a liberdade dos índios latino-americanos no século XVI" in *REB- Revista Eclesiástica Brasileira*. 47, fasc. 185.
- MÉTRAUX, Alfred: "El dios supremo, los creadores y héroes culturales en la mitología sudamericana" in *América Indígena* vol. VI, no.1, enero, 1946.

- MÉTRAUX, Alfred: "Ensaio de mitologia comparada sudamericana" in *América indígena* vol. VIII, no.1, enero, 1948.
- MÉTRAUX, Alfred: "Migrations historiques des tupi-guarani" in *Journal de la société des americanistes de Paris*. 29 (2):1937.
- MÉTRAUX, Alfred: "The Guarani" in STEWART, J.: *The handbook of south american indians*. vol. 3. Washington, Government Printing Office, 1948.
- MÉTRAUX, Alfred: *A religião dos tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo, C.E.N., 1979.
- MÉTRAUX, Alfred: *La civilization materielle des tribus tupi-guarani*. Paris, Paul Getner, 1928.
- MÉTRAUX, Alfred: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967.
- MACEDO, J.B.: *Problemas de história da indústria portuguesa no século XVIII*. Lisboa, 1963.
- MACGREGOR, Geddes: *Dictionary of religion and philosophy*. New York, Paragon, 1989.
- MADUREIRA, P.: "A liberdade dos índios, a Companhia de Jesus, sua pedagogia e seus resultados". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v.4, 1922.
- MAGAÑA, Edmundo: *Myth and the imaginary in the new world*. Dordrecht, CEDLA, 1986.
- MAGALHÃES, Couto de: *O selvagem (com curso de língua geral tupi compreendendo o texto geral das lendas tupis)*. São Paulo, EDUSP, 1975.
- MARAVALL, José Antônio: *La cultura del Barroco*. Barcelona, Ariel, 1990.
- MARCHANT, Alexander: *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1980.
- MARCUS, G. and FISCHER, M.: *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- MARGOLIN, J.C. : "Vivés, lecteur et critique de Platon et d'Aristote" in BOLGAR, R.. (ed.): *Classical influences on european culture (A.D. 1500-1700)* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- MAROUBI, Christian: *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique a l'age classique*. Paris, Editions du Seuil, 1990.
- MARTINEZ, Noemi Diaz: "La migration Mbia Guarani" in *Dédalo*, 24: 1985.
- MARTIUS, Carl Friedrich Von: *Natureza, doenças, medicinas e remédios dos índios brasileiros*. São Paulo, C.E.N., 1939.
- MATTOS, Ilmar R. de: *O Tempo Saquarema*. São Paulo, HUCITEC, 1987.
- MAURO, Frederic: *Portugal, o Brasil e o Atlântico, 1560-1670*. Lisboa, Estampa, 1989.
- MAXIMILIANO, Príncipe Wied-Neuwied: *Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817*. São Paulo, C.E.N., 1958.

- MAXWELL, Kenneth: *A devassa da devassa: a inconfidência mineira, Brasil-Portugal, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- MELATTI, Júlio César: *Los indios del Brasil*. México, SepSetentas, 1973.
- MELATTI, Júlio César: *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo, Ática, 1978.
- MELIÁ, Bartolomeu: "El "modo de ser" guarani en la primera documentación jesuítica (1594-1639)" in *Revista de Antropologia*, vol. 24: 1981.
- MENDES, Josué Camargo: *Conheça a pré-história brasileira*. São Paulo, EDUSP, 1970.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de: "A expulsão dos jesuítas" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 245, 1959.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O Marques de Pombal e o Brasil*. São Paulo, C.E.N., 1960.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de: *O ano de 1755 na era pombalina*. Rio de Janeiro, 1954.
- MENENDEZ, Miguel Angel: "A presença do branco na mitologia Kawahiwa: história e identidade de um povo tupi" in *Revista de Antropologia*, vols. 30-32, 1987-1989.
- MENENDEZ, Miguel Angel: "Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira" in *Revista de Antropologia*, vols. 27-28, 1984-1985.
- MENENDEZ-PELAIO, Marcelino: *História de los heterodoxos españoles* 2 vols. Madrid, B.A.C., 1967.
- MENGET, Patrick: "Notes sur l'ethnographie jesuite de l'amazonie portugaise (1653-1759)" in BLANCKAERT, C: *Anthropologie et missions en Amérique, XVI-XVIII siècles*. Paris, Ed. Naissance de la ethnologie, 1985.
- MEIER, Hans: *The philosophy of St. Thomas Aquinas*. London, Herder Book co., 1944.
- MIGNOLO, Walter D.: "On the colonization of amerindian languages and memories" in *Comparative studies in Society and history* no.2: 1992.
- MILLER, Mari and TAUBE, Karl: *The gods and symbols of ancient mexico and the maia*. London, Thames and Hudson, 1993.
- MONTAGU, Ashlei: "The concept of race" in HUNTEN, D. and WHITTEN, P. (org.): *Anthropology, contemporary perspectives*. Boston, Brown and Co., 1979.
- MONTEIRO, John Manuel: "Os guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- MORNER, Magnus: *The expulsion of the jesuits from Latin America*. New Iork, Knopf, 1965.
- MOSELEI, Michael E.: *The incas and their ancestors: the archaeology of Peru*. London, Thames and Hudson, 1993.
- MOTA, Carlos Guilherme: *Atitudes de Inovação no Brasil, 1789-1801*. Lisboa, Horizonte, s.d.
- MULLER, Regina A. Polo: "Assurini do Xingu" in *Revista de Antropologia*, 27-28: 1984-1985.

- MURR, Cristóvão Teófilo: *História dos Jesuítas no Ministério do Marques do Pombal*. Porto Alegre, 1923.
- NESTURJ, M.F.: *Las razas humanas*. Moscu, Editorial Progreso, 1976.
- NEVES, Luís Felipe Baeta: *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense, 1978.
- NEVES, Luís Felipe Baeta: *Imaginação social jesuítica e instituição pedagógica: Maranhão e Gão-Pará, século XVII*. UFRJ, 1984.
- NIMUENDAJU, Curt et GUEIROS, R: "Cartas etno-linguísticas" in *Revista do Museu Paulista*. vol. II, 1948.
- NIMUENDAJU, Curt: "104 mitos indígenas nunca publicados" in *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, s.1: 1986.
- NIMUENDAJU, Curt: "A habitação dos Timbira" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- NIMUENDAJU, Curt: "Os índios Tukuna" in *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*. no.7, dez. 1977.
- NIMUENDAJU, Curt: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC, 1987.
- NIMUENDAJU, Curt: *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, F.N.P.M.-I.B.G.E., 1981.
- NIMUENDAJU, Curt: *The Apinaié*. Netherlands, Anthropological Publications, 1967.
- NOVAIS, Fernando: *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo, HUCITEC, 1986.
- OBERG, Kalervo: *Types of social structure among the lowland tribes of south and central america*. New Iork, 1973.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco: *Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes da etnografia indígena*. Rio de Janeiro, 1980.
- OLIVEIRA, F. de: *O motim popular de 1757*. Porto, 1930.
- OVERING, Joanna: "Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco basin" in *L'Homme*. avril-dé cembre, 1993 (126-128). Paris.
- PAGDEN, Anthony: *European encounters with the new worlds*. New Haven, Iale University Press, 1993.
- PAGDEN, Anthony: *The fall of natural man: the american indian and the origns of comparative Ethnology*. Cambridge, 1989.
- PALAVECINO, Enrique: "Notas sobre la religión de los indios del Chaco" in *Revista Geográfica Americana* 3 (21): 1935.
- PALAZZOLO, P. Fr. Jacinto de: *Nas selvas dos vales de Mucuri e do Rio Doce*. São Paulo, C.E.N., 1954.

- PALMELLA, José: *História dos jesuítas e suas Missões na América do Sul*. 2 tomos. Rio de Janeiro, 1872.
- PARAÍSO, M. Hilda B.: "Os botocudos e sua trajetória histórica" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- PASTOR, Ludovico Barone Von: *Storia dei Papi, della fine del medioevo* 16 vols. Roma, Desclie & Cia, Editori Pontifici, 1942.
- PEASE, Franklin: *Del Tawantinsuiu a la historia del Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- PEASE, Franklin: *Etnohistoria andina: problemas de fuentes i metodologia*. Caracas, Congresso Bicentenário de Símon Bolívar, 1983, datil.
- PEREZ, Joseph: "Europa moderna (1474-1700), aspectos políticos i sociales" in LARA, M.T.: *Historia de España, vol.V: La frustración de um Império (1476-1714)* Barcelona, Editorial Labor, 1984.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz: "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- PESSOA, Marialice Moura: "O mito do dilúvio nas américas" in *Revista do Museu Paulista*. vol. IV: 1950.
- PINTO, Estevão: *Etnologia brasileira*. São Paulo, Editora Nacional, 1956.
- PINTO, Estevão: *Os indígenas do nordeste*. 2 vols. São Paulo, C.E.N., 1935-1938.
- PINTO, Wilson: *Poemas e canções dos índios tupis*. Rio de Janeiro, 1970.
- POPKIN, R.H.: "The development of religious scepticism and the influence of Isaac de Peirére's pre-adamism and bible criticism" in BOLGAR, R. (ed.): *Classical influences on european culture (A.D. 1500-1700)* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- PORRO, Antônio: "História indígena do alto e médio amazonas: séculos XVI a XVII" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- PORRO, Antônio: "Mitologia heróica e messianismo na Amazônia seiscentista" in *Revista de Antropologia*, 30-32: 1987-1989.
- PRADO, João Fernandes de A.: *São Vicente e as capitânicas do sul do Brasil (1501-1531)*. São Paulo, Editora Nacional, 1961.
- PROUS, André: *Arqueologia brasileira*. Brasília, EDUSP, 1992.
- PUECH, Henri- Charles: *Histoire des Religions, vol. 1*. Paris, Gallimard, 1970.
- PUECH, Henri- Charles: *Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. México, Siglo XXI, 1982.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. de: *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Alfa-ômega, 1977.
- RAHNER, Karl (org.): *Enciclopedia of theology*. London, Burns and Oates, 1977.

- RANKE, Leopold Von: *Storia dei Papi*. Firenze, Sansoni, 1968.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo: "Tapir avoidance in the colombian northwest amazon" in URTON, Gari (ed.): *Animal myths and metaphors in south america*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- RENFREW, Colin: *Archaeology and language: the puzzle of indo-european origins*. London, Jonathan Cape, 1987.
- RIBEIRO, Darci: "Os índios urubu. Ciclo anual de atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical" in SCHADEN, Egon(org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N.,1976.
- RIBEIRO, Darci: *Kadiwéu*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- RIBEIRO, Darci: *Religião e mitologia Kadiwéu*. S.P.I., publicação no. 106.
- RIBEIRO, Darci: *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- RICE, E.F.: "The humanist idea of christian antiquity and the impact of greek patristic work on sixteenth-century thought" in BOLGAR, R.R. (ed.): *Classical influences on european culture (A.D. 1500-1700)* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- RIVET, P: "Les langues guaranies du hault-amazone" in *Journal de la société des americanistes de Paris*, 7:1910.
- ROCHA, Martins: *O Marques do Pombal, pupilo dos jesuítas*. Coimbra, 1924.
- RODRIGUES, Arion Dall'Igna: "A classificação do tronco linguístico tupi" in *Revista de Antropologia* 12(1,2): jun/dez, 1964.
- RODRIGUES, Arion Dall'Igna: "Evidence for tupi-carib relationships" in KLEIN, H. and STARL L. (org.): *South american indians languages*. Austin, 1985.
- RODRIGUES, Arion Dall'Igna: "Relações internas na família linguística tupi-guarani" in *Revista de Antropologia* v. 27-28: 1984-1985.
- RODRIGUES, João Barbosa: "Poranduba amazonense" in *Anais da Biblioteca Nacional*, 14.
- RODRIGUES, João Barbosa: *Vocabulário indígena comparado para mostrar a adulteração da língua*. Rio de Janeiro, Leuzinger, 1892.
- RODRIGUES, José Honório: *História da história do Brasil: 1a. parte, historiografia colonial*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- ROOSEVELT, Anna Curtenius: "Arqueologia amazônica" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- ROQUETE-PINTO, E.: *Rondônia*. São Paulo, C.E.N., 1935.
- RIAN, Michael T.: "Assimilating new worlds in the sixteenth and seventeenth centuries" in *Comparative studies in Society and history*. 23: 1981.
- SAAKE, Guilherme: "O mito do Jurupari entre os Baniwa do Rio Icana" in SCHADEN, Egon(org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N.,1976.
- SAHLINS, Marshall: *Ilhas de História*. Rio, Zahar, 1990.

- SAINT-HILAIRE, Auguste: *Viagem à província de São Paulo*. São Paulo, Martins, s.d.
- SAINT-HILAIRE, Auguste: *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo, C.E.N., 1937.
- SAINT-HILAIRE, Auguste: *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. São Paulo, EDUSP, 1974.
- SAINT-HILAIRE, Auguste: *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo, EDUSP, 1975.
- SALGADO, Graça(org.): *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- SALZANO, Francisco M.: "O velho e o novo: antropologia física e história indígena" in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- SAMAIN, Etienne: "A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia" in *Revista de Antropologia*, 27-28: 1984-1985.
- SAMPAIO, Teodoro: *O tupi na geografia nacional*. São Paulo, C.E.N., 1987.
- SAMPAIO, Teodoro: *Os naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX e a etnografia indígena*. Salvador, Progresso, 1955.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolas: *Población y mano de obra en América Latina*. Madrid, Alianza.
- SANTOS, Angel: *Los jesuítas en América*. Madrid, Mapfre, 1992.
- SANTOS, Maria Helena C dos (org.): *Pombal Revisitado, vol.1*. Lisboa, Estampa, 1984. p.330.
- SARAIVA, José Mendes da Cunha: *Companhia Geral de Recife e Paraíba*. Lisboa, 1941.
- SCATAMACCHIA, Maria C.: "A ocupação tupi-guarani no estado de São Paulo, fontes etnohistóricas e arqueológicas" in *Dédalo* (23): 1984.
- SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- SCHADEN, Egon: "A origem e a posse do fogo na mitologia Guarani" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- SCHADEN, Egon: "A religião guarani e o cristianismo - contribuição ao estudo do processo histórico de comunicação intercultural" in *Revista de Antropologia*. 25:1982.
- SCHADEN, Egon: "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos" in *Revista de Antropologia* 13: jun 1964- dez 1965.
- SCHADEN, Egon: "Caracteres específicos da cultura mбуia-guarani" in *Revista de Antropologia* 11(1/2): jun/dez, 1963.
- SCHADEN, Egon: "Desenhos de índios Kaiov'a-Guarani" in *Revista de Antropologia* 11(1/2) jun-dez, 1963.
- SCHADEN, Egon: "Las religiones indígenas de América del Sur" in PUECH. Henri- Charles: *Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. México, Siglo XXI, 1982.

- SCHADEN, Egon: "O índio e sua visão do mundo" in *Revista de Antropologia* 21:1978.
- SCHADEN, Egon: *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro, MEC, 1959.
- SCHADEN, Egon: *Aspectos fundamentais da cultura guarani* São Paulo, DIFEL, 1962.
- SCHMIDT, Wilhelm: *Etnologia sul americana*. São Paulo, C.E.N., 1942.
- SCHMIDT, Max: *Estudos de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1942.
- SCHULTZ, Harold: "Condenação e execução entre os índios Krahô" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- SELBIE, John A. and GRAI, Louis H.: *Enciclopaedia of religion and ethics*. Endinbug, T.and T. Clarck, 1974 (first print 1912), 12 vols.
- SHAPIRO, Judith: "From Tupã to the land without evil: the christianization of tupi-guarani cosmology" in *American Ethnology* vol.1, feb, 1987.
- SILVA, F.A.: "Considerações sobre alguns sítios tupi-guarani no sul do Brasil" in *Revista do Museu Paulista*. vol. XIII" 1961- 1962.
- SILVA, Fernando Altenfelder: "O estado de Uanki entre os Bakairi" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- SILVA, J.N. de Souza e: "Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 1854.
- SMITH, W.C.: "La religion comparada" in ELIADE, Mircea et KITAGAWA, Joseph (org.): *Metodologia de la historia de las religiones*. Barcelona, Paidos, 1986.
- SOIHET, Rachel: "O drama da conquista na festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural" in *Estudos históricos* vol.5, no.9: 1992.
- SOUZA, Carlos H. De: *O tratado de Methuen na economia nacional*. Aveiro, 1938.
- SPENCE, Jonathan D.: *O palácio da memória de Matteo Ricci. A história de uma viagem, da Europa da Contra-Reforma à China*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- SPIX, J. Von et MARTIUS, C. Von: *Viagem pelo Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1981.
- STANNARD, David E.: *American holocaust: Columbus and the conquest of the new world*. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- STEINEN, Karl Von: *O Brasil central: expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu*. São Paulo, C.E.N., 1942.
- STRADELII, E.: "Vocabulários da língua geral" in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. CLVIII : 1929.
- SUESS, Pe. Paulo: "Liberdade e servidão - missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente a questão indígena" in *REB - Revista Eclesiástica Brasileira* 47:185.
- SUSNIK, Branislava: "Etnohistoria de los pueblos del Chaco" in *América indígena* 49: julio de 1989.

- SUSNIK, Branislava: "Etnohistoria del Paraguai: etnohistoria de los chaqueños y de los guaraníes: bosquejo sintético" in *Suplemento Antropológico*. Asunción, XXIII-2- Dezembro 1988.
- SUSNIK, Branislava: *Dispersión Tupi-guaraní prehistorica: ensaio analítico*. Asunción, 1975.
- TAVENAU, René: "El catolicismo posttridentino" in PUECH, H.C.: *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes, II*. México, Siglo XXI, 1989.
- TAILOR, Anne Chistine: "Des fantômes stupéfiants" in *L'Homme*. avril- décembre, 1993 (126-128). Paris.
- TOBIAS, Phillip V.: "Brain size, grey matter and race - fact or fiction?" in MONTAGU, Ashlei (ed.): *The origin and evolution of man* New York, Crowell, 1973.
- TODOROV, Tzvetan: *A conquista da américa: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- TOWNSLEY, Graham: "Song paths: the ways and means of Iaminahua shamanic knowledge" in *L'Homme*. avril-décembre, 1993 (126- 128). Paris.
- TREVOR-ROPER, Hugh: *A formação da europa cristã*. Lisboa, Verbo, s.d.
- TREVOR-ROPER, Hugh: *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa, Presença, s.d.
- TURNER, Terence: "Animal symbolism, totemism and the structure of myth" in URTON, Gari (ed.): *Animal myths and metaphors in south america*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- TURNER, Terence: "Ethno- Ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western Society" in HILL, J.D.(ed.): *Rethinking history and myth: indigenous south american perspectives on the past*. Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- URBAN, Greg: "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas" in in CUNHA, Manuela Carneiro da (org.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- URBAN, Greg: "Cerimonial dialogues in south america" in *American Anthropologist* vol.88 (2): june, 1986.
- URBAN, Greg: "Ritual wailing in amerindian Brazil" in *American Anthropologist*, vol.90, (2): june, 1988.
- URTON, Gari (ed.): *Animal myths and metaphors in south america*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- VACANT, A., MANGENOT, E. et AMANN, E.: *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, Letouzei et ané, 1924. 16 vols.
- VAINFAS, Ronaldo (org.): *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo: "Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas" in *Estudos Históricos* 5(9): 1992.

- VAINFAS, Ronaldo: "Idolatrias luso-brasileiras: "santidades" e milenarismos indígenas" in VAINFAS, Ronaldo (org.): *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo: *A heresia do trópico: santidades ameríndias no Brasil colonial*. Tese de Professor Titular, UFF, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo: *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- VARNHAGEN, F. Afonso de: *História Geral do Brasil, antes de sua separação e independência de Portugal*. 3 vols. São Paulo, EDUSP, 1981.
- VERISSIMO, I.J.: *Pombal, os jesuítas e o Brasil*. Rio de Janeiro, Impr. do Exército, 1961.
- VIDAL, Lux: "O I Encontro Tupi: uma apresentação" in *Revista de Antropologia*, 27-28: 1984-1985.
- VILLAS BOAS, Cláudio e Orlando: *Xingu, os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- VOVELLE, Michel: *Ideologias e mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- WAGLEI, Charles et GALVÃO, Eduardo: "O parentesco tupi-guarani" in *Boletim do Museu Nacional* (6): jan, 1946.
- WAGLEI, Charles et GALVÃO, Eduardo: *Os índios Tenetehara, uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, MEC, s.d.
- WAGLEI, Charles: "Cultural influences on population: a comparison of two tupi tribes" in LION, P.: *Native south americans*. Boston, 1974.
- WAGLEI, Charles: "Xamanismo Tapirapé" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- WAGLEI, Charles: *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*. São Paulo, EDUSP, 1988.
- WILBERT, Johannes: "The house of the swallow-tailed kite: Warao myth and the art of thinking in images" in URTON, Gari (ed.): *Animal myths and metaphors in south america*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1985.
- WOLF, Eric : "The virgin of guadalupe: a mexican national simbol" in LESSA, W. and VOGT. E.: *Reader in comparative religion*. London, Harper and Row, 1979.
- WOLF, Eric R.: *Europe and the people without history*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- WOLFSKILL, George and PALMER, Stanlei (org.): *Essais on frontiers in world history*. Texas, 1983.
- WRIGHT, Robin M.: "Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologia dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano" in *Anuário Antropológico* 89:1992.
- ZERRIES, Otto: "A organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros" in SCHADEN, Egon (org.): *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, C.E.N., 1976.
- ZERRIES, Otto: "A representação de um ser supremo entre os povos primitivos da América do Sul" in *Revista de Antropologia*, 12 (1/2): jun-dez, 1964.

ZERRIES, Otto: "El endocanibalismo en la America del Sur" in *Revista do Museu Paulista*, 12:1960.

ZERRIES, Otto: "Les religions de peuples arcaïques de l'Amérique du Sud et des Antilles" in KRICKBERG, Walter (ed.): *Les religions amérindiennes*. Paris, 1962.

ÍNDICE DE TABELAS

| | |
|---|------------|
| TABELA A: ALDEIAS JESUÍTICAS NA AMAZÔNIA E ETNIAS NELAS REUNIDAS..... | 139 |
| TABELA B: JESUÍTAS ATUANTES NO ESTADO DO BRASIL E DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ NO PERÍODO DE 1755-1760, COM RESPECTIVAS DATAS DE EXPULSÃO E OUTRAS INFORMAÇÕES..... | 158 |
| TABELA C: INVENTÁRIO DO GADO VACUM E CAVALAR DAS FAZENDAS JESUÍTICAS DA ILHA DE MARAJÓ, NAS REGIÕES DOS RIOS ARARI E MARAJÓ AÇU..... | 227 |
| TABELA D: ENGENHOS JESUÍTICOS NA AMÉRICA PORTUGUESA, 1745-1760 | 228 |
| TABELA E: PERCENTAGEM DAS ENTRADAS ADVINDAS DO AÇÚCAR E DAS PROPRIEDADES URBANAS, 1757..... | 229 |
| TABELA F: PROPRIEDADES URBANAS DA COMPANHIA DE JESUS EM RECIFE, AVALIAÇÕES DE 1772 | 229 |
| TABELA G: ALGUMAS FAZENDAS DE GADO DO PIAUÍ E SEUS RESPECTIVOS "CONTEMPLADOS". 1760-1769..... | 234 |
| TABELA H: RELAÇÃO DE ALGUMAS PROPRIEDADES JESUÍTICAS DO RIO DE JANEIRO E RESPECTIVOS PREÇOS DE VENDA, AVALIADOS E OBTIDOS, 1763..... | 236 |
| TABELA I: MAPA DA DÍVIDA PASSIVA DA FAZENDA REAL DA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO E PROVIDORIAS SUAS SUBALTERNAS, CONFORME O MANIFESTO QUE SE FEZ NO PRINCÍPIO DO ANO DE 1780..... | 236 |
| TABELA J: NÚMERO DE CABEÇAS DE GADO DAS FAZENDAS DA ILHA DE MARAJÓ- 1785 | 240 |
| TABELA K: INVENTÁRIO DO GADO VACUM DA FAZENDA DE SANTA ANA, 1766 | 242 |
| TABELA L: BENS DO COLÉGIO DE OLINDA AINDA NÃO AVALIADOS, 1772 | 243 |
| TABELA M: MÉDIA DE PRODUÇÃO DAS FAZENDAS SEQÜESTRADAS AOS JESUÍTAS, CAPELA GRANDE E CAPELA PEQUENA | 243 |
| TABELA N: EXPORTAÇÕES DE BOIS DO PIAUÍ, 1770-1788 | 244 |

ÍNDICE GERAL

| | |
|--|------------|
| AGRADECIMENTOS..... | 5 |
| ABREVIATURAS UTILIZADAS..... | 7 |
| INTRODUÇÃO | 9 |
| I- O TEMA E SUAS INTERPRETAÇÕES..... | 9 |
| II- A HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA RECENTE E SUAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS | 12 |
| III- HIPÓTESES E PERSPECTIVAS DE ESTUDO | 14 |
| IV- QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS GERAIS. | 18 |
| PARTE I: ANTECEDENTES E CONTEXTO | 21 |
| CAPÍTULO I: FUNDAMENTOS DAS AÇÕES JESUÍTICAS NA AMÉRICA PORTUGUESA..... | 23 |
| I.1- ORIGENS DO TRABALHO MISSIONÁRIO NA AMÉRICA PORTUGUESA | 23 |
| I.2- PRAGMATISMO E FÉ NAS ORIGENS DA COMPANHIA DE JESUS | 27 |
| I.3- NATUREZA DAS AÇÕES JESUÍTICAS | 31 |
| I.4- OS JESUÍTAS E O PAPEL INTEGRADOR DO SISTEMA EDUCACIONAL NA COLÔNIA | 35 |
| I.4.1- <i>Ações educacionais jesuíticas na colônia e seu significado.....</i> | <i>36</i> |
| I.4.2- <i>Ações educacionais entre os índios</i> | <i>39</i> |
| CAPÍTULO II - A “LÍNGUA GERAL” E SEU SIGNIFICADO | 43 |
| II.1- FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DA “LÍNGUA GERAL” | 43 |
| II.2- DESENVOLVIMENTO DA “LÍNGUA GERAL” | 45 |
| II.3- UTILIZAÇÃO PRÁTICA DA “LÍNGUA GERAL” | 50 |
| CAPÍTULO III: A COMPANHIA DE JESUS E A CONSOLIDAÇÃO DE SEU PODER NA COLÔNIA..... | 59 |
| III.1- A COMPANHIA DE JESUS E A DINÂMICA DE CONSTRUÇÃO DE SUA RIQUEZA PATRIMONIAL | 59 |
| III.2- ESCRAVIDÃO E LIBERDADE INDÍGENA: A COMPANHIA DE JESUS E OS COLONOS, NATUREZA DE UM CONFRONTO..... | 65 |
| III.2.2- <i>Desenvolvimento da legislação sobre a liberdade indígena e seus efeitos.....</i> | <i>70</i> |
| III.3- <i>Desenvolvimento das ações missionárias na Amazônia, séculos XVII e XVIII</i> | <i>76</i> |
| CAPÍTULO IV- NATUREZA DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTABELECIMENTOS MISSIONÁRIOS JESUÍTICOS | 81 |
| IV. 1- QUESTÕES GERAIS | 81 |
| IV. 2- OS INDÍGENAS E SUAS ESTRUTURAS POLÍTICO-RELIGIOSAS..... | 82 |
| IV.2.1. <i>Os heróis-civilizadores</i> | <i>87</i> |
| IV. 3- <i>As concepções religiosas indígenas e os europeus.....</i> | <i>89</i> |
| IV.3.1- <i>Padres e Pajés</i> | <i>91</i> |
| IV. 3. 2. 1- <i>“Santos Enganos”</i> | <i>93</i> |
| PARTE II- CRISE, EXPULSÃO E CONSEQÜÊNCIAS | 103 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO V- RELAÇÕES ENTRE A COROA E A COMPANHIA DE JESUS NO SÉCULO XVIII | 105 |
| V. 1- SITUAÇÃO DO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS EM MEADOS DO SÉCULO XVIII | 105 |
| V. 2- D. JOSÉ I E A REAFIRMAÇÃO DA AUTORIDADE REAL..... | 109 |
| V. 3- DESENVOLVIMENTO DAS ATIVIDADES ANTI-JESUÍTICAS EM PORTUGAL..... | 113 |
| V. 3.1- <i>O papel da Igreja em Portugal</i> | 113 |
| V. 3.2- <i>Ações anti-jesuíticas</i> | 114 |
| V. 3.3- <i>Pombal, Malagrida e a ruptura com os jesuítas</i> | 116 |
| V. 3.4- <i>Movimentos de renovação educacional na sociedade portuguesa</i> | 120 |
| V. 3.5- <i>O Tratado de Madri e os jesuítas</i> | 122 |
| CAPÍTULO VI- AÇÕES POMBALINAS NA COLÔNIA CONTRA OS JESUÍTAS..... | 127 |
| VI. 1- OS COLONOS E OS JESUÍTAS NO SÉCULO XVIII | 127 |
| VI. 2- A LIBERDADE DOS ÍNDIOS..... | 134 |
| VI. 3- O COMÉRCIO JESUÍTICO | 144 |
| VI. 4- PRÓDROMOS DA EXPULSÃO | 148 |
| CAPÍTULO VII- ATOS DA EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS DA AMÉRICA PORTUGUESA..... | 153 |
| VII. 1- ATOS DA EXPULSÃO | 153 |
| VII. 2- JESUÍTAS EXPULSOS DA AMÉRICA PORTUGUESA | 157 |
| CAPÍTULO VIII- CONSEQÜÊNCIAS DA EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS | 225 |
| VIII. 1- O ASSALTO ÀS PROPRIEDADES JESUÍTICAS | 225 |
| VIII. 2- NATUREZA DAS PROPRIEDADES SEQUESTRADAS..... | 227 |
| VIII. 3- AS PROPRIEDADES JESUÍTICAS E O DESTINO DA COLÔNIA | 232 |
| VIII. 4- OS ÍNDIOS E A EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS | 246 |
| IX- CONCLUSÕES | 255 |
| X. FONTES E BIBLIOGRAFIA | 259 |
| X. 1- FONTES..... | 259 |
| X. 1.1- <i>Arquivo Nacional, Rio de Janeiro</i> | 259 |
| X. 1.2- <i>Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro</i> | 260 |
| X. 1.2.1- <i>Conselho Ultramarino</i> | 260 |
| X. 1.3- <i>Biblioteca Nacional</i> | 264 |
| X. 1.4- <i>Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)</i> | 264 |
| X. 1.5- <i>Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)</i> | 265 |
| X. 1.6- <i>Fontes Impressas</i> | 265 |
| X. 2- BIBLIOGRAFIA..... | 279 |
| ÍNDICE DE TABELAS | 303 |
| ÍNDICE GERAL..... | 304 |