

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

SIDNEY LUIZ MAYER

**JESUÍTAS NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ: CONVERGÊNCIAS E
DIVERGÊNCIAS ENTRE ANTÔNIO VIEIRA E JOÃO FILIPE BETTENDORFF NA
APLICAÇÃO DA LIBERDADE DOS ÍNDIOS**

SÃO LEOPOLDO

2010

SIDNEY LUIZ MAYER

**JESUÍTAS NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ: CONVERGÊNCIAS E
DIVERGÊNCIAS ENTRE ANTÔNIO VIEIRA E JOÃO FILIPE BETTENDORFF NA
APLICAÇÃO DA LIBERDADE DOS ÍNDIOS**

Dissertação para a obtenção do título de mestre
no Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade do Vale do rio dos Sinos –
UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues

SÃO LEOPOLDO

2010

M468j Mayer, Sidney Luiz.

Jesuítas no estado do Maranhão e Grão-Pará : convergências e divergências entre Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff na aplicação da liberdade dos índios / Sidney Luiz Mayer. – 2010.

242 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, 2010.

“Orientador: Pr. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues”.

Catálogo na publicação: Bibliotecário Flávio Nunes, CRB 10/1298

RESUMO

O presente trabalho reconstitui o processo de formação do projeto missionário jesuítico para o Maranhão português da segunda metade do século XVII. Trajetória tomada em sua dinâmica própria, isto é, na tensão entre a *continuidade* e a *descontinuidade* de seu ser *processo*. Em outra forma, a presença jesuítica considerada e justificada no trânsito entre as suas principais determinantes: a *experiência* de missionariedade e as *categorias de pensamento* pelas quais aquela tomou forma. Este estudo preocupa-se com as circunstâncias da atividade jesuítica na Amazônia seiscentista, nas quais a realidade da Colônia foi experimentada segundo o *sistema* do pensamento *escolástico* ibérico, do qual os jesuítas eram os principais representantes. Esta *processualidade* aparece na análise de dois momentos distintos e complementares da História da Missão jesuítica no norte da América portuguesa: na transição entre a fase *fundacional* e a fase denominada de *expansão*, período no qual se destacou a intervenção conflituosa do Padre Antônio Vieira na constante defesa da liberdade dos índios e, posteriormente, na análise da transição do período vieirino à fase de *consolidação*, obtida pela reestruturação organizacional da Missão e adoção de uma posição conciliatória da parte do Padre João Felipe Bettendorff junto aos colonos portugueses.

Palavras-Chave: Missão, Projeto Jesuítico, Contexto, Categorias de Pensamento

ABSTRACT

The present work reorganizes the Jesuit missionary project for Portuguese Maranhão in the second half of the seventeenth century. The course taken in its own dynamic, that is, in the tension between the ongoing continuity and the irruptions of its being process. In another manner, the Jesuit presence, considered after careful thought, and justified in the transit between its determinants: the experience of missionarity and the category of thought, through which it took shape. Drawing out this study, it offers a worrisome feeling that deals with the circumstances of Jesuit activities in the sixteenth century in Amazonia in which the colonial reality that has been tested according to the Iberian scholastic system of thought for which Jesuit were the leading point. That dealing shows in an analysis of two distinct and complementary moments of the Jesuit mission's History in the north of Portuguese American: in the transition between the foundation phase and the phase called enlargement period in which there was on outreaching and conflicting intervention of Father Antonio Vieira in the continuous support of the Indian' freedom, and later on, in the analysis in the "vieirian" period to the consolidation phase, gained by the setting up a new structure of the mission and, as well as the adoption of a friendly position obtained by Father João Filipe Bettendorff towards Portuguese colonial settlements.

Key-Words: Mission, Jesuit Project, Context, Categories of Thought

ABREVIATURAS E SIGLAS

ARSI - Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma/Italia)

BRAS - Brasília: Secção do Archivum Romanum Societatis Iesu

GAL. BEL - Gallo-Belga: Secção do Archivum Romanum Societatis Iesu

HCJB - História da Companhia de Jesus no Brasil - Obra de Serafim Leite (1938-1950)

LUS - Lusitania - Secção do Archivum Romanum Societatis Iesu

FBN - Fundação Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro/ Brasil)

SUMÁRIO

	Pag.
Introdução	7
Objeto e suas Questões	7
Diálogo com a Historiografia	13
Metodologia e Fontes	17
Divisão da Dissertação	21
Capítulo – I Conquista do Norte da América Portuguesa e a Fundação da Missão Jesuítica(1615-1655)	22
1. O Surgimento do Maranhão Português	24
1.1 Estruturação do Estado Português no Maranhão	28
1.2 Opulência e Miséria da Terra	35
2. Os Primeiros Missionários no Maranhão	42
2.1 Os Jesuítas no Maranhão	46
3. A “Refundação da Missão” (1653-1655).....	49
3.1 Padre Antônio Vieira: O Missionário do Maranhão	51
Capítulo – II Expansão da Missão jesuítica no Maranhão (1655-1661)	72
1. Fundamentos do Pensamento Jesuítico do Século XVII	75
1.1 Antecedentes: Fontes do Pensamento Escolástico	75
1.2 A Segunda Escolástica	77
1.3. O móvel Filosófico da Segunda Escolástica	79
2. O Pensamento Escolástico na Colônia.....	85
3. A “formalização” de um Novo Pensamento: Padre Luís de Molina	91
3.1 Formas Legais de Escravidão	92
3.2 Os “Gentios” do Novo Mundo e o Direito Europeu de Evangelizar	94
3.3 Molina e a Ética do Comércio de Escravos.....	97
4. Missão do Maranhão e Grão-Pará sob o signo da Segunda Escolástica	100
4.1 A Cosmovisão de Antônio Vieira	104
5. Expansão da Missão sob o governo de Antônio Vieira	110
5.1. A Legislação Indígena Portuguesa	111
5.2 Expansão da Missão e a Lei de 1655: Extensão Jurídica do Pensamento.....	113
5.3 Os Aldeamentos: Instrumento e Eficácia na Expansão da Missão	117
5.4 Expulsão jesuítica de 1661 do Maranhão e Gão-Pará	128
Capítulo - III Restauração e Consolidação da Missão Jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará	142

	Pag.
1. A Restauração da Missão	143
2. João Filipe Bettendorff no Maranhão Português	145
2.1. Origem e Formação	148
2.2. O Missionário e as Primeiras Experiências	154
3. Contexto da Consolidação: Tensões Externas	158
3.1. O Contexto da Consolidação: As tensões Internas	164
3.1.1. O conflito Jurisdicional entre duas Províncias Jesuíticas	167
3.1.2. O Primeiro Governo de João Filipe Bettendorff (1668-1674)	173
4. A Lei da Liberdade dos Índios de 1680	175
4.1. A Proibição do Cativo	176
4.2. A Implementação da Lei de 1680	177
4.3. A “Solução” dos Escravos Africanos	178
4.4. A Administração dos Aldeamentos.....	187
5. O Regimento das Missões de 1686 e seu Contexto	189
5.1. O Regimento das Missões e seu Conteúdo	198
5.1.1. O Governo dos Índios	199
5.1.2. A Administração Cotidiana e Manutenção dos Aldeamentos	199
5.1.3. A Arregimentação da Mão-de-obra	200
5.1.4. O Regimento das Missões e sua Aplicação	202
6. A Missão sob o Novo Governo de Bettendorff	206
7. Continuidade e Descontinuidade: A <i>dinamis</i> do projeto jesuítico na Amazônia	211
Conclusão	217
Fontes e Bibliografia	221
1. Fontes Manuscritas	221
1.1 Fontes Publicadas	224
2. Bibliografia	233

INTRODUÇÃO

Objeto e suas Questões

Quando em 1653 o Padre Antônio Vieira (1608-1697) desembarcou em São Luís, no Maranhão português, para “fundar de novo”¹ a Missão jesuítica, a presença da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa assumia nova forma e a Missão alcançava um novo estágio de sua existência. No entanto, o mesmo Padre Vieira que se declarava “re-fundador” da Missão entendia-se ao mesmo tempo “continuador” dela, pois tinha consciência que estava “[...] seguindo os desígnios do Padre Luís Figueira, e as ordens de S. M., em que manda que edifiquemos casas e Igrejas nas três capitanias do Maranhão, Pará e Gurupá”².

Conhecedor dos atritos entre os jesuítas e os colonos portugueses, nos tempos da *fundação* da Missão pelo Padre Luís Figueira (1574-1643), o Padre Vieira “refundava” a Missão sob certos pressupostos: a idéia de que o sucesso da atividade da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa dependia da cooperação com os colonos, que “acabarão de entender a verdade do zêlo que lá nos leva, e desenganar-se quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas”³. Contudo, esta posição cautelosa do Padre Vieira modificar-se-ia inteiramente após a constatação *in locus* das injustiças que se cometiam contra o ameríndio. A interferência das autoridades locais no assunto da evangelização dos índios foi outro fator que contribuiu para o movimento de ruptura dos jesuítas com os colonizadores do Maranhão português. Exemplo desses atritos encontra-se na relação tumultuosa entre o Padre Vieira e o Capitão-mor do Grão-Pará, Inácio do Rego Barreto. Fato sobre o qual escreveu o Padre Vieira: “mostrei-lhe [ao Capitão-mor] como as missões não eram cousa que lhe estivesse encomendada a êle, senão a mim [...]”⁴.

A mudança de atitude do Padre Vieira em relação aos colonos e autoridades locais indica um processo necessário pelo qual o projeto missionário jesuítico forjou-se no Maranhão colonial.

¹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, de Lisboa, 14 de Novembro 1652”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, t. I, 1925, p. 286.

²*Ibidem*, pp. 275-276.

³*Ibidem*, p. 286.

⁴“Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654. In: *Cartas...*, t. I, 1925, p. 361.

Alguns anos depois, em 1685, o Padre João Felipe Bettendorff (1625-1698), outra grande autoridade no governo das missões jesuíticas no norte da América portuguesa, exercia o cargo de Procurador da Missão em Lisboa e negociava junto à Corte o retorno dos jesuítas à região norte e uma nova lei que deveria regulamentar o trato dos índios naquele Estado⁵. Ao participar da constituição do *Regimento das Missões de 1686*, o Padre Bettendorff contrariou algumas idéias do Padre Vieira, principalmente quando aceitou que uma cláusula da Lei entregasse novamente aos jesuítas o encargo de *repartidores* dos índios de serviço, o que a experiência já havia demonstrado ser fonte de muitos conflitos⁶.

Naquele mesmo período, o Padre Bettendorff opôs-se igualmente ao então Superior da Missão Padre Jódoco Peres (1633-1707), quem pretendia fosse entregue a D. Pedro II um requerimento da parte dos missionários, no qual pediam, “[...] com commum sentimento de todos”⁷, a extinção definitiva da Missão jesuítica no norte da América portuguesa. Porém, longe de atender o desejo dos missionários, o Padre Bettendorff, opondo-se às idéias de seus co-irmãos, alcançou do Monarca a restauração da Missão, em 1685, e a implantação do *Regimento*.

Desta forma, percebe-se que não somente as tensões externas à Missão apontam para existência de um processo de constituição do projeto jesuítico na Amazônia, mas também o movimento de idéias e posições diferentes no coração da Missão é indicador de processualidade.

Se a pergunta pela constituição do projeto missionário jesuítico no Maranhão português seiscentista é respondida com o elemento de *natureza processual*, em seu cerne deve-se encontrar a *experiência* dos missionários, a qual foi adquirida pelo contato direto com a realidade em que a Missão se inseria, isto é, no contato com a sociedade colonial e com os grupos indígenas que pretendiam evangelizar.

No entanto, o que de fato movimentava o complexo mecanismo da Missão jesuítica no antigo Estado do Maranhão seiscentista? Qual a *dinamismo* daquela *processualidade*?

Recentemente, Charlotte Castelnau-L’Estoile, em *Operários de uma Vinha Estéril*⁸, elegeu por paradigma de compreensão da ação missionária jesuítica na Província do Bra-

⁵Os jesuítas haviam sido expulsos do Estado do Maranhão e Grão-Pará durante a Revolta de Beckeman, em 1684.

⁶Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, t. IV, 1943, p. 90.

⁷João Felipe Bettendorff. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.72, parte 1, 1910, p. 406.

⁸Charlotte de Castelnau-l’Estoile. *Operários de uma Vinha Estéril: Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

sil as seguintes determinantes: experiência missionária e ideais das Constituições da Companhia de Jesus. Projeto e práticas missionárias foram abordados pela autora em sua constante tensão, da qual surgiu o movimento necessário de adaptação constante da Companhia de Jesus ao contexto de sua inserção. Um exemplo concreto desta tensão foi oferecido por Castelnau, quando da análise das negociações do método de *aldeamento* entre a Província do Brasil e o Governo Geral da Ordem jesuítica⁹.

Entende-se, portanto, que o conceito de “projeto missionário”, na perspectiva abordada por Castelnau, não é algo fechado, mas processo construído na interação de dois pólos de um mesmo corpo: missionários e sua experiência de um lado, hierarquia e o ideal expresso nas Constituições da Companhia de Jesus, de outro. Surge desta tensão, uma dicotomia entre missionários e suas próprias Constituições, o que gera naturalmente um problema. A determinante da *experiência* esteve entre o Governo da Companhia, defensor das Constituições, e entre os missionários da Província do Brasil. Sendo assim, o contato com o Novo mundo seria o responsável pela tensão entre o ideal e a prática dos missionários.

Contudo, segundo Castelnau, experiência e ideal das Constituições permitiram a reconstituição do projeto missionário da Província do Brasil com êxito. Todavia, quando na metade do século XVII este projeto é “transferido” do Estado do Brasil para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, as categorias organizadoras, utilizadas por Castelnau, sofrem modificações. Isto porque a experiência dos missionários na Amazônia foi lida pelos próprios jesuítas com novo instrumental, a saber: o móvel de pensamento da Segunda Escolástica. Com isto, as categorias de pensamento que permitiam determinada leitura da *experiência* na Província do Brasil, no século XVI, não são exatamente as mesmas dos documentos fundadores estudados por Castelnau.

Os missionários jesuítas do Maranhão português, especificamente, os Padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, faziam parte do movimento reformador do pensamento de Santo Tomás de Aquino, chamado de Segunda Escolástica. Neste sentido, a ação daqueles jesuítas não pode ser separada do pré-suposto do paradigma *escolástico*, de suas categorias fundadoras: o mundo é ordenado e sustentado pela unidade divina, o homem é criado por Deus, mas é livre perante ele; o homem é, sobretudo, responsável pela construção de seu mundo humano e, portanto, é, além do mais, co-responsável pelo acabamento da própria obra divina.

⁹Charlotte de Castelnau-l'Estoile. *Operários de uma Vinha Estéril: Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006, p. 89.

Sendo assim, para uma aproximação da ação jesuítica na Amazônia, selecionaram-se dois determinantes: a experiência e o “móvel” de pensamento da Segunda Escolástica. O conceito de *experiência*, ao lado das categorias de pensamento, é entendido em sua dupla estrutura: ela refere à presença de um *objeto* que se mostra ao *sujeito* como consciência. Assim, o objeto que se mostra não inclui somente um *conteúdo*, mas também a *forma*, isto é, o modo do *sujeito* “experimentante” construir o conteúdo ou objeto. Neste sentido, o “conteúdo da experiência”, ainda que redundante, apresenta-se ao sujeito segundo estruturas de acolhimento do próprio “experimentante”. Estas estruturas denominam-se, de acordo com o objetivo desta Dissertação, de “móvel” de pensamento da Segunda Escolástica.

Desta forma, em todo o processo da atuação dos jesuítas na Amazônia existe um movimento contínuo de ruptura e continuidade na ação de seus atores, o qual se notou ser garantido principalmente pelas categorias de pensamento pelas quais se guiavam os missionários jesuítas. É sobre este dinamismo, inerente à ação jesuítica na Amazônia, que se dedica esta Dissertação.

Trata-se de estudar este projeto missionário em sua dinâmica própria, acompanhada de um *paradoxo*: sua constituição dá-se na tensão da *continuidade* e *descontinuidade* de seu ser processo. Contudo, não se pretende abordá-lo do ponto vista de sua finalidade, isto é, a partir da conversão do ameríndio, - o quanto foi eficiente em seu propósito de trazer para a Igreja Católica os índios da Amazônia - mas tão somente como presença jesuítica que se constrói e se justifica no trânsito entre as suas principais determinantes: a *experiência* de missionariedade e as *categorias de pensamento* pelas quais a primeira toma forma e informa a Missão.

Este estudo preocupa-se, portanto, com as circunstâncias da atividade jesuítica na Amazônia seiscentista em que a realidade da Colônia foi experimentada, lida e ordenada através das espessas lentes do pensamento Escolástico ibérico.

Neste sentido, a natureza processual da Missão alcançou máxima expressão em dois momentos distintos e complementares de sua existência. Primeiramente, salientou-se entre a fase *fundacional* e a fase de *expansão* e, posteriormente, na transição da fase expansionista à fase de *consolidação*¹⁰. Nestes momentos decisivos da Missão, dois atores se destacaram como promotores da atividade jesuítica na Amazônia seiscentista: Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff.

¹⁰A historiografia convencionou classificar a História da Missão jesuítica na Amazônia em três períodos: a *fundação*, com o Padre Luiz Figueira, a *expansão* com Antônio Vieira e, finalmente, a *consolidação* com João Felipe Bettendorff. Cf. Karl-Heinz Arenz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie Portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut G-D. de Luxembourg, 2008, pp. 28;119.

A fase *fundacional*, tanto sob o brevíssimo governo do Padre Luís Figueira como sob o governo de Antonio Vieira, foi marcada por uma política de *conciliação* com os moradores locais ante a resistência desses em aceitar a presença da Companhia de Jesus. No entanto, a experiência de missionação realizada pelo Padre Vieira levou-o a romper categoricamente com a aquela posição de cooperação.

Inaugurava-se, com isto, a fase de *expansão*, a mais conhecida pela historiografia. Este momento da presença dos jesuítas na Amazônia tomou forma através de uma política agressiva encabeçada pelo Padre Vieira contra os colonos escravagistas. O atrito entre jesuítas e colonos fora alimentado pela luta dos primeiros em fazer cumprir a legislação portuguesa indigenista e pela determinação dos colonos em não obedecê-la. A liberdade dos índios esteve, portanto, na gênese dos conflitos na área norte e tornou-se o contexto da experiência jesuítica naquela região. Tais embates tiveram seu ápice com a expulsão dos jesuítas, em 1661, de todo o Estado e, mais tarde, em 1684, novamente da Capitania do Maranhão. Ambas as expulsões deram-se pelo mesmo motivo, isto é, pela defesa da legislação promovida pelos jesuítas. Assim, em 1661, a Missão amparava-se e defendia a Lei de 1655 e, em 1684, o mesmo ocorria com a Lei de Liberdade dos índios de 1680. A primeira delimitava as ocasiões em que os índios poderiam ser escravizados, salvaguardando a liberdade dos demais. Em seus pontos principais fora mentor o próprio Padre Vieira¹¹. Já a Lei de 1680 garantia a total liberdade aos índios. Também na redação desta participou ativamente o pregador.

A fase de *consolidação*, por sua vez, iniciou-se propriamente em 1685 quando os jesuítas voltaram a se estabelecer na Capitania do Maranhão. Um ano depois do retorno, D. Pedro II entregava ao Estado do Maranhão e Grão-Pará o Regimento das Missões de 1686, o qual passou a orientar o trato dos índios em todo o Estado. Antes, porém, houve um movimento inédito na história da Missão que, favorecida pelo contexto, voltou-se sobre si mesma, importando-se mais com sua estrutura interna do que com as atividades externas. Isto foi possível porque, desde 1661, - quando os jesuítas sofreram a primeira expulsão e o Padre Vieira deixou definitivamente a área norte - até 1680, os jesuítas ficaram afastados da administração temporal dos aldeamentos. Resultou disto, espaço privilegiado para que se organizassem internamente. Assim, pela primeira vez, o cuidado com o aspecto físico da Missão ganhou grande importância, principalmente nos dois momentos em que o Padre Bettendorff a governou, 1668-1674 e 1690-1693. As residências, igrejas e colégios ganharam novas e duráveis edificações. Estes últimos, que eram dois, o Colégio do Maranhão e o Colégio do Grão-Pará,

¹¹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, t. I, 1925, pp. 431-441.

ganharam, além de melhorias em seus edifícios, melhor suporte econômico, pois a eles se anexaram hortas, jardins e fazendas de gado.

Esta reestruturação, no entanto, trouxe consigo muitas disputas internas, uma vez que a administração da Missão se tornara complexa e o sistema de comunicação, tanto com a Província do Brasil quanto com a Província de Portugal, continuava precário e, muitas vezes, não atendia a necessidade de uma estrutura administrativa cada vez mais exigente. O que gerou diversos mal entendidos entre os missionários, especialmente quanto à pertença jurisdicional da Missão à Província do Brasil e a nomeação de Visitadores, Superiores e Reitores dos Colégios. Neste sentido, se a fase de expansão foi marcada mais pelos conflitos externos à Missão, a fase de consolidação enfrentou também as divisões internas.

A nomeação do Padre Bettendorff como Procurador das Missões, em 1684, e a negativa do Padre Vieira ao Regimento das Missões de 1686, anunciaram mudanças substanciais à forma de presença jesuítica na região norte. Significou mesmo a imposição de uma nova maneira de abordar o assunto da liberdade dos índios e de se relacionar com a sociedade colonial, através de uma política de conciliação.

Sendo assim, a primeira expulsão da Companhia de Jesus do Maranhão, em 1661, a promulgação do *Regimento das Missões*, em 1686, e com este, uma nova imposição apostólica, foram acontecimentos que, em conjunto e entrelaçamento, constituíram-se em um *fato histórico*¹². Assim construído, o *fato* alastra-se para além do ano de 1693, quando Bettendorff entregou definitivamente o governo da Missão, pois o *Regimento* das Missões, substancialmente, não fora alterado até a implantação da Legislação Pombalina, em 1750. Portanto, ultrapassaria o escopo deste trabalho e as fontes disponíveis. Restringiu-se, pois, a pesquisa às atividades de Vieira e Bettendorff, sem, contudo, cometer-se arbitrariedade, uma vez que o problema investigado reside na experiência de missionação e no impacto da mesma em seus atores, culminando no *Regimento* de 1686. Assim, para além das atividades de Bettendorff, até a chegada da Legislação Pombalina, estão as conseqüências das modificações de 1686, o que não interdita o núcleo principal dessa investigação.

¹²Entende-se por *fato histórico* o objeto da História construído pelo historiador, isto é, o acontecimento trabalhado, interpretado, que, assim tecido, desvela a riqueza do passado, como ponderou Jean Glénisson: “A realidade histórica, pré-existente à ciência, desaparece. O historiador perde esta impassibilidade de descobridor da realidade sensível, da qual era tão orgulhoso, quando pretendia rivalizar em objetividade com o físico. Os fatos históricos são, então, em larga medida, construções da História. Os caminhos da História. Jean Glénisson. *Iniciação aos Estudos Históricos*. São Paulo: Bertrand, 1986, p.132.

Diálogo com a Historiografia

A ação jesuítica no norte da América portuguesa não recebera tanta atenção da historiografia quanto à presença da Companhia de Jesus no Estado do Brasil. Mesmo assim, seria custoso discutir aqui todas as obras que foram dedicadas ao antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará seiscentista que sempre se confunde com a própria História dos jesuítas nele. No entanto, algumas delas devem ser destacadas pela importância comparativa a este trabalho ¹³.

A obra de João Francisco Lisboa (1812-1863) tem sido, durante muito tempo, consultada nas pesquisas sobre as atividades dos jesuítas na área norte, ainda que a *Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos para a História do Maranhão* ¹⁴ classifica-se entre a literatura ante-jesuítica de fins do século XIX e início do século XX. É de Lisboa, porém, o mérito de uma das primeiras tentativas de compilação e comentário da legislação indigenista portuguesa ¹⁵. A interpretação do autor acerca do problema da mão-de-obra indígena consiste em colocar, de um lado, os colonos ávidos da mão-de-obra escrava e, de outro, os jesuítas radi-

¹³ Os primeiros trabalhos a explorarem as atividades dos jesuítas na Amazônia certamente foram os biógrafos do Padre Antônio Vieira. A primeira biografia de Vieira a escreveu André de Barros (1675-1754) na primeira metade do século XVIII. André de Barros destacou-lhe principalmente a imagem de modelo de jesuíta pela dedicação e santidade. *Vida do Apostólico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus Chamado por Antonomasia o Grande: Acclamado no Mundo por Principe dos Oradores Evangelicos, Prégador Incomparavel dos Augustissimos Reis de Portugal, Varão Esclarecido em Virtudes, e Letras Divinas, e Humanas, Restaurador das Missões do Maranhão, e Pará* pelo P. André de Barros da Companhia de Jesus, Lisboa, na Nova Officina Sylviana, 1746. Porém, menos de um século depois da primeira biografia, outra, desta vez da pena do Bispo de Viseus, D. Francisco Alexandre Lobo (1763-1844) retratou o Padre Vieira como homem dado a vaidades e a ambição. Francisco Alexandre Lobo. *Discurso Histórico e Critico acerca do Padre Antônio Vieira e das suas Obras*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1897. O celebre jornalista maranhense João Francisco Lisboa (1812-1863) escreveu uma biografia denominada a *Vida do Padre Antônio Vieira*, em que explorou a presença do pregador na área norte e os conflitos locais gerados por ela. Uma das mais conhecidas afirmações de Lisboa é a de que Vieira era afligido por ambição desmedida. Neste sentido, o ainda jovem Antônio Vieira, dada a sua condição humilde, teria visto na Companhia de Jesus a oportunidade de realizar suas pretensões de ambição. Também, a atividade política do Padre Antônio Vieira não escapou a esta interpretação, pela qual, a atividade vieirina seria um descolamento das obrigações religiosas do jesuíta, movido por aquela natureza quase cúpida. Lisboa privilegiou na primeira parte de sua obra a atividade política e diplomática do Padre Vieira e reservou para a segunda parte, que é a mais antiga, o período vieirino no Estado do Maranhão e Grão-Pará. No entanto, Lisboa não contemplou o ano de 1655, quando o Padre Vieira esteve na Corte a tratar da questão indígena. João Francisco Lisboa. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: W. M. Jacson, 1964, pp. 7-8; 109. Leandro Henriques Magalhães lembra que o livro de Francisco Lisboa, no entanto, não deve ser tomada como uma única obra, pois foi construída em duas partes e cada uma delas em épocas distintas e com objetivos igualmente diferenciados: “A primeira parte, ‘Vida do Padre Antônio Vieira (na Europa)’, é uma obra inacabada e sem revisão, publicada pela primeira vez após a morte de seu autor, em 1901[...] Já a segunda parte, *Vida do Padre Antônio Vieira (Jornal do Timon) no Brasil*, foi publicada pela primeira vez em 1852, como parte integrante do *Jornal do Timon* sendo assim uma obra acabada”. Cf. Leandro Henrique Magalhães. *A Legitimidade da Restauração Portuguesa a partir do Discurso do Padre Antonio Vieira (1641-1661)*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2006, p. 58.

¹⁴ João Francisco Lisboa. *Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos para a História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 198-233.

calmente contrários à escravização do ameríndio ¹⁶. Portanto, Lisboa contempla a posição da Companhia de Jesus, ante o problema da escravidão dos nativos, em sua dimensão institucional. Não levanta a pergunta acerca de possíveis desacordos dentro da própria Ordem e como estas experiências particulares incidiram na constituição do projeto missionário jesuítico para a Missão do Maranhão e Grão-Pará.

A biografia do Padre Vieira escrita por João Lúcio de Azevedo (1855-1927), no início do século XX, aponta para uma unidade interpretativa menos subjetiva, em que a atividade do jesuíta é atrelada aos interesses políticos de Portugal. Obra dividida em dois tomos e estruturada em cinco períodos correspondentes aos principais momentos da vida do Padre Vieira, ganha espessura com a quantidade de fontes citadas. No primeiro período, intitulado “O religioso”, apresentou as bases da formação do Padre Vieira; em “O político” destaca-se a sua atuação junto dos cristãos novos e sua atividade diplomática; em “O missionário” é retratado o tempo em que esteve no Estado do Maranhão e Grão-Pará como Superior da Missão, 1653-1661; o quarto período, “O vidente”, seja talvez o tema mais inovador e que João Lúcio o interpreta como componente da própria atividade política de Vieira; em “O Revoltado”, é reconstituída a estada do jesuíta em Roma, onde consegue do Papa a revogação de todas as condenações da Inquisição portuguesa; o último período estabelecido por Azevedo é “O vencido”, no qual expõe os últimos anos de Vieira na Bahia até sua morte em 1697.

De modo semelhante, João Lúcio de Azevedo fez em *Os jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*, livro publicado em 1901¹⁷. Seu trabalho ordena-se a partir da atuação de grandes nomes da Missão maranhense, como Luiz Figueira e Antônio Vieira. A ação desses missionários quase sempre está atrelada a alguma disputa com os colonos, tendo como pano de fundo a legislação indígena ¹⁸. Sendo assim, o projeto missionário da Companhia de Jesus é visto por Azevedo como antagônico aos interesses dos moradores, mas sem que se pergunte pelos determinantes que possibilitaram a constituição de tal processo.

A monumental obra de Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, como se sabe, pretende contar toda a História dos jesuítas na América portuguesa colonial; tratou também largamente da ação dos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará e dos conflitos em torno da questão da liberdade dos índios ¹⁹. Em relação aos trabalhos da Companhia na Amazônia, Leite encontrou determinante na oposição entre o projeto jesuítico e as aspirações dos

¹⁶*Ibidem*, p. 209.

¹⁷João Lúcio Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*, Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

¹⁸*Ibidem*, p. 156.

¹⁹Serafim Leite, op. cit., 1943, t. IV, p.44.

colonos por riquezas. No entanto, por ser obra de caráter geral, não se preocupa com os elementos mais sutis que estiveram presentes na constituição do projeto missionário da Companhia. Contudo, foi o primeiro a perceber que entre os missionários da Amazônia, em temáticas como a mão-de-obra indígena e a continuidade dos missionários na área norte, não havia total consenso²⁰.

Neste sentido, a obra de Charles Ralph Boxer *A Idade de Ouro do Brasil: Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial* aponta para esta discussão quando afirmou que a revolta dos colonos do Maranhão de 1684 “[...] ajudou a convencer os jesuítas de que precisavam contemporizar com a necessidade que tinham os colonos dos trabalhos forçados”²¹. Para Boxer, tal percepção expressou-se no *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, promulgado pela Coroa em 1686, [...] *esse Regimento formou a carta básica para o trabalho missionário e para o fornecimento do trabalho ameríndio no Estado de Maranhão-Pará até a secularização das missões, pela Coroa, em 1750-1755*²².

Eduardo Hoornaert, em *História da Igreja no Brasil*²³, reafirma a posição de Charles Ralph Boxer de que o Padre Bettendorff não seguiu os passos de Vieira em relação à liberdade dos índios, já que preferiu seguir a linha de Alexandre de Gusmão (1629-1724) no Estado do Brasil, apostando numa solução de conciliação²⁴.

A historiografia atual, referente à ação dos jesuítas na América portuguesa trouxe inovações na abordagem de seu objeto, desta forma, aponta para não raras dissensões, choques de idéias, rupturas e negociações entre Províncias jesuítas, governo geral, entre súditos e os superiores. Neste sentido, concessões estratégicas e até o acatamento tácito de decisões hierárquicas na Companhia de Jesus fazem sentido.

Obras como *As Missões Jesuítas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*, de José Eisenberg, *Operários de uma Vinha Estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios*, de Charlotte Castelnau-L’Estoile e como a recente obra de Karl-Heinz Arenz, *D’e l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et lês Jésuites em Amazonie Portugaise (1661-1693)*, inovam na maneira pela qual analisam a presença da Companhia de Jesus na América portuguesa.

²⁰*Ibidem*, p. 89-90.

²¹Charles Ralph Boxer. *A Idade de Ouro do Brasil: Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963, p. 243.

²²*Ibidem*.

²³Eduardo Hoornaert. (org.). *Historia da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

²⁴*Idem*, “A Evangelização do Brasil Durante a Primeira Época Colonial”. In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, p.82. Esta passagem apóia-se nos estudos de Serafim Leite.

O recente trabalho de Karl-Heinz Arenz, *D'e l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et lês Jésuites em Amazonie Portugaise (1661-1693)*, analisa o estabelecimento e a consolidação da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa no século XVII, sobretudo entre 1661 e 1693²⁵. Este período é caracterizado pela polêmica concernente ao estatuto jurídico dos ameríndios catequizados nos aldeamentos. O principal objeto de Karl-Heinz é a ação missionária do Padre João Felipe Bettendorff. O autor compreende o projeto missionário como um fenômeno de múltiplos aspectos, cujos marcos orientadores são os de *reciprocidade* e de *continuidade*. Esta obra foi de fundamental importância para esta Dissertação por ser a única de grande dimensão dedicada à presença do Padre João Felipe Bettendorff no Maranhão português. Também Carl Borromäus Ebner²⁶ e Maria Eugenia Codina dedicaram artigos especificamente sobre a vida e missão do jesuíta luxemburguês, mas de dimensões menores²⁷.

José Eisenberg abordou em sua obra, *As Missões Jesuíticas e o pensamento Político Moderno*, a contribuição das missões jesuíticas no Estado do Brasil, 1549-1610, para a constituição do pensamento político moderno. O mesmo autor debruçou-se sobre conceitos políticos formulados pelas cartas dos missionários enviadas ao Governo central da Companhia de Jesus, observando como estas antecipavam mudanças significativas nos conceitos formulados por pensadores jesuítas na Europa, como o Padre Luís de Molina, no final do século XVI. A principal transformação, operada pela experiência missionária, nasceu da discussão entre os Padres Nóbrega e Quirício Caxa, cujo conteúdo, a possibilidade da servidão voluntária, operou transformação no entendimento do conceito de *direito natural*, formulado pela doutrina Escolástica e desenvolvido por Luís de Molina. Eisenberg apoiou-se no *contextualismo* de Skinner e Pocock para fundamentar teoricamente o processo de gestação daquele conceito²⁸. Apesar de se tratar de um estudo sobre os jesuítas da Província do Brasil, a universalidade dos conceitos jesuíticos, analisados por Eisenberg, corroboraram para o estudo das categorias de “pensamento jesuítico”, às quais se dedicou esta Dissertação.

Finalmente, importante obra para o estudo atual da Companhia de Jesus na América portuguesa colonial é *Operários de uma Vinha Estéril: Os jesuítas e a conversão dos*

²⁵Karl-Heinz Arenz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et lês Jésuites em Amazonie Portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut G-D. de Luxembourg, 2008.

²⁶Carl Borromäus Ebner. “Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698) Missionar und Entwicklungspionier, Nordbrasilien”. In: *Neue Zeitschrift Missionswissenschaft*, 31, (1975), p. 81-99.

²⁷María Eugenia Codina. “La Crónica del P. Bettendorf: un Misionero del Siglo XVII en el Amazonas portugués”. In: Sandra Negro y Manuel M. marzal. (Orgs.) *Un Reino en la Frontera: las Misiones Jesuíticas en la América Colonial*. Lima: Abya-Yala, 1999, pp. 329-345.

²⁸Aprofundar-se-á a teoria *contextualista* no subtítulo: *Metodologia e Fontes*.

índios de Charlotte Castelnau-L'Estoile. A autora tem como foco principal de sua investigação o projeto missionário da Companhia de Jesus no Brasil entre os anos 1580 a 1620 e as transformações ocorridas naquele projeto a partir da experiência de missionária. Desta forma, o projeto e as práticas missionárias são abordados em sua constante tensão. Surge desta tensão o processo necessário de constante adaptação do projeto missionário ao contexto de sua inserção. Exemplo concreto é analisado quando da negociação do método de *aldeamento* entre a Província do Brasil e o Governo Geral da Ordem jesuítica. Apesar desta obra não se voltar diretamente à Missão da região norte, sua abordagem foi importante para a posição do problema investigado neste trabalho.

Metodologia e Fontes

A metodologia empregada consiste na crítica analítica descritiva da documentação existente a partir da dinâmica que envolveu a configuração do projeto missionário da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa. Descreve-se o movimento de *continuidade* e *descontinuidade* na urdidura dos três momentos principais da História da Missão: a fase *fundacional* da Missão, a fase de *expansão* com o Padre Antônio Vieira e a *consolidação* com o governo missionário de João Felipe Bettendorff.

A dinâmica própria da constituição da presença da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa constituiu-se em constante tensão da experiência dos missionários com a realidade local, que serviu de força motriz para esta gestação. Neste sentido, a correspondência, dos Padres Vieira e Bettendorff, aponta para duas fontes de constante tensão: a relação externa da Missão com a sociedade colonial e os desafios internos à sua auto-gerência.

Os conflitos exteriores à Missão estiveram presentes desde a fundação pelo Padre Luís Figueira, em 1636. Estes conflitos intensificaram-se com a política agressiva em defesa do índio, adotada pelo Padre Antônio Vieira, e tornaram-se moderados através da política conciliatória do Padre Bettendorff, a partir do Regimento das Missões de 1686. Foi através dessas forças externas que a Missão direcionou suas atividades e consolidou sua existência na Amazônia seiscentista.

Mas não somente a experiência forjada pelas pressões externas moldaram a presença da Companhia no norte da América portuguesa. Também os conflitos internos à própria

Missão, iniciados com a restauração da Missão em 1661, oriundos da ausência do Padre Antônio Vieira e da administração temporal dos aldeamentos, corroboraram para moldar a posição dos jesuítas na região norte. Estes conflitos atingiram seu ápice com as críticas de Vieira ao Regimento das Missões de 1686, negociado em Lisboa pelo Padre Bettendorff.

Este processo verificou-se na intensa correspondência dos Padres Vieira e Bettendorff, entre 1652 e 1693, eleita nesta Dissertação, como fonte principal para a reconstituição do projeto missionário jesuítico na Amazônia seiscentista. As cartas do Padre Bettendorff foram fotocopiadas do Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e as de Antônio Vieira extraídas da publicação coordenada por João Lúcio de Azevedo. Também se fez uso da *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, escrita pelo mesmo Padre Bettendorff, em 1698.

Como critério para a seleção e leitura das cartas, seguiu-se parcialmente quanto estabeleceu a metodologia usada por João Adolfo Hansen em sua obra *Cartas do Brasil*²⁹. Esta edição das cartas de Vieira foi elaborada a partir da seleção de cartas extraídas da publicação de 1925-1928, de João Lúcio de Azevedo, seguidas pelo critério cronológico³⁰. Desta forma, a primeira carta dos três volumes, é a ânuia de 1626 e a última é a de 1697, escrita por Vieira sete dias antes de sua morte. A adoção do critério cronológico “[...] é válido, obviamente, mas arbitrário como qualquer”³¹, alertou João Adolpho Hansen.

Ao se manusear a correspondências dos dois principais atores da Missão, levou-se em consideração o gênero das categorias retórico-teológico-político, sempre de acordo com o que estabeleceu Hansen para as cartas de Antônio Vieira: “Sua correspondência não deve ser entendida como jogo de palavras sem relação com o real de positivista. Típico discreto, Vieira pauta as cartas com o juízo, aristotelicamente ordenado com prudência tornada evidente na sua simplicidade elegante”³².

A doutrina, portanto, está intimamente vinculada ao conteúdo e prática, dando origem e forma à matéria. Nota-se também que as cartas reiteram a unidade mística da Companhia e a subordinação do remetente ao destinatário, no pacto de sujeição à pessoa fictícia do Rei. Assim perspectivadas, pela doutrina, pelo gênero, etc, elas nada têm de positividade devido aos filtros práticos e teóricos³³. Desta forma, pode-se distinguir a correspondência vieirina em negociais e particulares de acordo com a *ars dictaminis* medieval. As primeiras tratam

²⁹ João Adolfo Hansen (Org.). *Cartas do Brasil (1626-1697)*. São Paulo: Hedra, 2003.

³⁰ João Lúcio de Azevedo. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925-1928.

³¹ João Adolfo Hansen, *op. cit*, 2003, p, 11.

³² *Ibidem*, p. 17.

³³ *Ibidem*, p. 56.

de relacionamentos civis, ao passo que as últimas referem-se preferencialmente à questões especulativas: “razão de estado” e “questões doutrinárias”. Para Hansen “o Primeiro gênero, *familiar*, trata de assuntos particulares, aplicando um estilo simples [...] O outro gênero, *negocial*, trata de assuntos de interesse geral, por isso admite a dissertação, a erudição, a doutrina, os ornamentos e a polêmica. Não tem destinatário especificado como ‘particular’; ou o destinatário é representante de uma posição institucional, ‘não-familiar’”³⁴.

Três características, particularmente, em Vieira distinguem cartas particulares daquelas negociais: a matéria, a forma e o tema, as quais se enquadram nos três gêneros de oratória: o deliberativo (introdutório) o epidítico (argumento) e o judicial (finalidade)³⁵. Esta rígida estrutura lembra que o remetente é parte de um todo social objetivo, para o qual se esforça em criar representações cujas categorias e códigos sejam inteligíveis³⁶. Mesmo as cartas familiares estão rigidamente ordenadas pelos códigos da época e todas apontam para um fim determinado, conscientemente perseguido pelo autor. “Nunca se pode esquecer que Vieira é jesuíta: tipo que não dissocia doutrina e prática, membro subordinado do padroado, declaradamente anti-maquivélico, anti-luterano, anti-calvinista, obediente ao Papa e ao Rei, até a morte”³⁷.

Enfim, praticamente, Hansen selecionou a correspondência vieirina segundo três critérios: destinatário, tema e cronologia. Para o critério “destinatário”, Hansen encontrou classes de destinatários: jesuítas, sociedade colonial e a Corte portuguesa³⁸.

Com este primeiro critério, direcionou-se a leitura das cartas para as pertencentes ao grupo de “destinatários jesuítas”, ou seja, a relação do remetente Vieira com os religiosos da Companhia de Jesus. Este grupo de cartas possibilitou maior entendimento das tensões internas à Missão. A temática principal destas cartas refere-se aos negócios da Companhia de Jesus, em especial à ação missionária no Estado do Brasil e Maranhão.

No segundo e terceiro grupo de “destinatários”, Hansen discrimina cartas cujos destinatários são membros eclesiásticos e civis maranhenses “sociedade colônia” e membros da Corte, portanto, *ad extra Societatis*, as quais permitiram a reconstituição das tensões externas à Missão.

Ao empregar o primeiro critério de seleção, automaticamente incluem-se os outros dois critérios empregados por Hansen: cronologia e tema. Entretanto, se, por um lado, a cor-

³⁴João Adolfo Hansen, *op. cit.*, 2003, p. 18.

³⁵*Ibidem*, p.20.

³⁶*Ibidem*, p. 21-22.

³⁷*Ibidem*, p. 56.

³⁸*Ibidem*, p.13

respondência dos dois principais Superiores da Missão se presta à reconstituição dos conflitos e tensões na história da ação jesuítica na Amazônia e evidencia o determinante da experiência, por outro lado, não é o suficiente para esclarecer a leitura da mesma experiência que alcançava fazer um jesuíta missionário da Amazônia colonial, como bem alertou Hansen.

Assim, para se chegar ao segundo determinante, selecionado para esta Dissertação, isto é, as categorias de pensamento da Segunda Escolástica, recorreu-se à metodologia *contextualista* de Quentin Skinner, que a partir de 1969, quando publicou na revista *History and Theory* o ensaio metodológico “Meaning and understanding in the history of ideas”, tornou-se um dos mais consultados teóricos da história das idéias políticas³⁹. Neste artigo, Skinner apresenta a proposta *contextualista*, que pretende evitar a descaracterização do significado de sistemas de pensamento, elaborados no passado, pela atenção ao contexto em que o aparato teórico foi produzido e aplicado. Em, *As Fundações do pensamento Político Moderno*, Skinner não se deteve mais a explicar sua metodologia, mas esta obra tornou-se exemplo prático de uso do *contextualismo*. A importância dela, para esta Dissertação, está principalmente no entendimento de Skinner sobre a importância da *ars dictaminis* na expressão de conceitos⁴⁰.

Procurou-se fazer, além de uma análise “linear” do período estudado, o qual permitia as fontes, também um “corte vertical” daquela realidade, ou seja: identificou-se as categorias de pensamento que regiam a leitura que os jesuítas faziam de sua experiência na Missão do Maranhão. Portanto, este procedimento permitiu não somente o isolamento do determinante das categorias de pensamento, às quais os jesuítas do século XVII estavam atrelados, mas também a exposição do modo pelo qual a experiência desses missionários, relatada nas fontes, foi lida a partir daquele determinante.

Divisão da Dissertação

O primeiro capítulo contextualiza a primeira fase da Missão jesuítica no nascente Estado do Maranhão. Contexto no qual a Companhia de Jesus tratou de se estabelecer, adotando uma política de conciliação com os colonos. No entanto, a experiência de contato com a

³⁹Este artigo de Skinner foi republicado por James Tully, em 1988. Quentin Skinner. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: James Tully (org.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 29-67.

⁴⁰ Quentin Skinner. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

sociedade colonial e as dificuldades que esta impunha à evangelização do índio, levou o Padre Vieira a romper com a política de cooperação com os moradores para adotar outra mais agressiva na defesa do índio. Esta primeira aproximação do objeto encontra o determinante básico da constituição do projeto missionário, isto é, a experiência missionária, que foi considerada insuficiente para a compreensão dos acontecimentos gerados pela posição vieirina.

Ante a insuficiência do primeiro determinante para a compreensão da fase de *expansão* da Missão sob o governo do Padre Vieira, o segundo capítulo testa a hipótese de que são as categorias de pensamento da Segunda Escolástica que serviram de paradigma aos missionários para proceder à leitura de suas próprias experiências. Para tanto, procurou-se resgatar o pensamento da Segunda Escolástica, a partir do isolamento de seu móvel filosófico: a ciência média. Buscou-se então a relação deste novo determinante com a colonização do Mundo Novo pela obra do Padre Luís de Molina, um dos maiores teóricos da Segunda Escolástica. A ponte entre o arcabouço teórico e o contexto colonial encontrou-se, finalmente, no problema da liberdade e na escravização do homem, teorizadas por Luís de Molina e assentadas, em grande parte, na cosmovisão do Padre Antônio Vieira e em sua ação na Amazônia.

Finalmente, o terceiro capítulo analisa a fase de consolidação da Missão e as modificações do projeto missionário pela atividade do Padre João Filipe Bettendorff, tendo como ponto de partida os conceitos forjados pelos determinantes próprios da dinâmica da presença dos jesuítas na região norte. Desta forma, reconstituem-se as tensões internas e externas que permitiram Bettendorff reformular a presença jesuítica no Norte, porém, a partir de estratégias antigas, isto é, adotando uma política de conciliação com os colonos.

Capítulo – I

A CONQUISTA DO NORTE DA AMÉRICA PORTUGUESA E A FUNDAÇÃO DA MISSÃO JESUÍTICA (1615-1655)

A primeira fase da Missão jesuítica no Estado do Maranhão do século XVII, chamada fundacional, 1615-1655, enfrentou grandes desafios e foi marcada por duas tentativas de fundação ⁴¹. A primeira tentativa, feita pelo Padre Luiz Figueira (1574-1643), resultou frustrada com sua morte e a de vários companheiros seus na Costa do Grão-Pará ⁴². O segundo empreendimento contou com a participação do Padre Antônio Vieira (1608-1697) e alcançou grande êxito.

No entanto, as grandes distâncias e as dificuldades impostas pela floresta tropical, eram um constante empecilho na vida dos missionários no norte da América portuguesa. O processo de Conquista leste-oeste ainda não se havia completado e, tampouco, a administração portuguesa havia-se instalado por completo, o que dificultou muito as relações da Missão jesuítica com a florescente sociedade colonial. De fato, este último dado foi o que mais marcou a ação missionária, pois a resistência, por parte dos colonos e autoridades locais, às atividades da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará iniciou-se ainda na fase *fundacional*

⁴¹A historiografia convencionou classificar o desenvolvimento da Missão jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará em três fases: a de *fundação*, com o Padre Luiz Figueira, a de *expansão*, com o Padre Antônio Vieira e, finalmente, a de *consolidação*, com o Padre João Filipe Bettendorff. Cf. Karl-Heinz Arenz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie Portugaise* (1661-1693). Luxembourg: Publications de la Section Historique de l'Institut G.-D. de Luxembourg, 2008, pp. 28; 119. Esta Dissertação, por sua vez, liga o nome do Padre Antônio Vieira também à fase *fundacional*, pois entende que o jesuíta, no início de seu governo como Superior da Missão do Maranhão, adotou uma política de não agressão aos colonos no tocante ao cativo de índios e, portanto, identificou-se com a atitude própria dos jesuítas da fase *fundacional*. Esta posição de conciliação não foi inaugurada pelo Padre Vieira, é verdade, antes fora herdada do Superior que o antecederia, o Padre Luiz Figueira, que, ante a pressão dos camaristas de São Luís, assinou um termo de compromisso com a cidade. Comprometia-se a não se intrometer na questão dos escravos indígenas, como se verá oportunamente. No entanto, o posicionamento dos jesuítas, em relação aos colonos, sofreu alterações no decorrer da permanência dos missionários no norte da América portuguesa. O Padre Vieira, por exemplo, com o *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, pregado pouco antes de se embarcar para Portugal, em 1654, romperia com a estratégia de conciliação entre jesuítas e colonos e tornaria público o confronto com os portugueses ao fazer que se aplicasse no Estado a Lei de liberdade dos índios de 1655. Desta forma, chamar-se-á fase de *expansão* somente os acontecimentos posteriores ao ano de 1655.

⁴²Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949, t. VIII, p. 98. O Padre João Filipe Bettendorff assim descreveu o Padre Figueira: “[...] elle é que no Brazil era exemplo e o espelho em que se miravam os mais; elle por puro zelo de salvação das almas compoz a arte da Lingua Brazilica, elle que acompanhou o Padre Francisco Pinto (...) pelas Serras de Ibiapaba [...] elle foi o primeiro missionário do Maranhão, e Xingú, o primeiro fundador do colégio de Nossa Senhora da Luz [...]”. Cf. João Filipe Bettendorff. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, vol.72, parte 1, 1910, p. 66.

da Missão. O pano de fundo desses atritos foi a dependência dos colonos lusitanos da mão-de-obra indígena, foco de intermináveis discussões em torno da liberdade dos índios.

Os primeiros missionários da Companhia de Jesus, ocupados no Estado do Maranhão e Grão-Pará, valeram-se da rica experiência evangelizadora que os jesuítas haviam acumulado em quase um século de presença no Estado do Brasil. A proximidade das duas experiências missionárias, no Brasil e no Maranhão, confirma-se pela existência de elementos comuns: o *Padroado* português, que regulamentou a evangelização em ambos os núcleos administrativos e o método de *aldeamento*, herdado dos jesuítas do século XVI, e que serviu de referência para os missionários jesuítas no Maranhão ⁴³.

Neste capítulo não se pretende apenas a reconstituição das características da fase *fundacional* da Missão jesuítica, pretende-se também abordar o contexto no qual esteve inserida. Buscou-se o panorama político, administrativo, sócio-econômico e eclesial aos quais esteve atrelada. Este panorama certamente imprimiu singularidade à experiência da colonização e evangelização no Estado do Maranhão e Grão-Pará, pois traz consigo a marca das invasões estrangeiras, a colonização tardia, a influência do Governo dos Reis de Espanha, cuja política “descentralizadora” criou condições para separar o norte da Colônia do Estado do Brasil. Tais fatores fizeram com que o Norte se aproximasse e ligasse mais e mais à Metrópole.

Dito isto, chega-se finalmente ao gravíssimo problema econômico. Importa ressaltar que as Câmaras cidadinas de São Luís e Belém chegaram a confrontar-se com autoridades metropolitanas, encurralar governadores e, até mesmo, afrontar o poder eclesiástico, transformando-se em verdadeiro palco de atuação do poder particular na Colônia. Por fim, estabeleceu-se o contexto do nascimento da Missão jesuítica que, de certa forma, vem moldar o contexto e a atuação dos missionários da Companhia de Jesus naquela fase inicial. Contexto sem o qual não se poderia compreender suficientemente sua multiforme realidade.

⁴³ Apesar destes elementos em comum, não se fará uso da idéia de “movimento missionário” ou “ciclo missionário”, pelo qual a Missão do Maranhão seria mais um dos ciclos de evangelização do Estado do Brasil. Dar-se-á preferência à idéia de que a missiões desta região constituiu-se experiência à parte daquela do Estado do Brasil, uma vez que, atentando-se para as características, tanto da Conquista leste-oeste, como do estabelecimento do próprio Estado do Maranhão e das missões nele, ver-se-á o quão particular foi a sua constituição. Esta posição é defendida por Karl-Heinz, a quem se seguirá de perto nesta Dissertação, principalmente para a reconstituição da vida e obra do Padre João Felipe Bettendorff. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008. A idéia de “ciclos missionários”, porém, foi concebida por Eduardo Hoornaert, quem considerou a Missão do Maranhão como o terceiro “movimento missionário” do Brasil, depois do ciclo litorâneo e sertanejo daquele Estado, ambos fracassados quando do início do ciclo maranhense. Cf. Eduardo Hoornaert. “Movimentos Missionários”. In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do Povo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, pp. 42-103.

Assim sendo, a fase *fundacional* definiu a posição dos jesuítas em dois sentidos: um de conciliação, quando o Padre Luiz Figueira, pressionado pela Câmara do Maranhão assinou um documento de conciliação; outro de ruptura, quando o Padre Antônio Vieira, no *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, rompeu com a colaboração oficial. O documento assinado por Luiz Figueira proibia o envolvimento da Companhia de Jesus na questão do cativo indígena, limitando a ação dos jesuítas. Por outro lado, o Sermão de Antônio Vieira indicava que a defesa da liberdade dos índios tornar-se-ia a principal característica da Missão jesuítica.

Assim, com a vinda do Padre Antônio Vieira ao Maranhão português e com as suas primeiras atividades (1653-1654), numa primeira aproximação do objeto de estudo, apresentou-se o mecanismo pelo qual o “projeto missionário jesuítico” forjou-se na Amazônia seiscentista.

1. O Surgimento do Maranhão Português

O Maranhão foi ocupado pelos portugueses em situação bastante diferente daquela do Brasil, à época em que Portugal esteve sob o Governo dos Reis de Espanha (1580-1640)⁴⁴. A Expansão para o norte era projeto antigo, como deixou entender Pero Rodrigues em sua *Informação do Rio do Maranhão e do Grande Rio Pará* (1618), em que se pode ler: “havia muitos annos que se desejava descobrir as terras do Maranhão que he huma região que está nesta costa do Brasil e se estende como 100 legoas da linha equinocçial ate dous grãos a banda do sul”⁴⁵. Portugal visava o controle da desembocadura do rio Amazonas, área de grande valor estratégico para se lançar o domínio lusitano sobre toda a bacia Amazônica⁴⁶.

⁴⁴Luiz Felipe de Seixas Corrêa lembra que existem divergências entre os historiadores quanto a denominação deste período. Ingleses e franceses empregam termos como “anexação”, “aquisição”, “conquista” ou “incorporação” de Portugal pela Espanha. Os historiadores portugueses, brasileiros e espanhóis fazem uso de variadas matizes como onomásticos: Período Filipino. Outros ainda apontam para o caráter plural da Coroa: Dupla Monarquia etc. Existem os que acentuam o sentido de associação das Coroas e não tanto o caráter de anexação, daí as nomenclaturas como União Ibérica. Por fim, existem os que atribuem a este período designação do tipo funcional: Governo dos Reis Espanhóis. Cf. Luiz Felipe de Seixas Corrêa. O Governo dos Reis Espanhóis em Portugal (1580-1640): Um Período Singular na Formação do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 410, jan./mar. 2001, pp. 51-66.

⁴⁵ARSJ, *Bras.* 8/I, ff. 255r-255v. *Informação de Pero Rodrigues sobre o Rio do Maranhão e do Grande Rio Pará*. Já publicado por Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, pp. 425-426.

⁴⁶Arthur Cezar Ferreira Reis. *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947, p. 21.

Muito embora aquele território fosse então reconhecido pelos portugueses e concedido a João de Barros, Fernão Álvares de Andrade e Aires da Cunha, não havia sido ocupado por seus donos até a primeira metade do século XVII⁴⁷. Sendo assim, esta região não recebeu nenhuma ação significativa de colonização por parte de Portugal e Espanha até se estabelecerem nela os franceses. Foi propriamente a partir de 1612, com a fundação da França Equinocial por Daniel de La Touche, Senhor de La Ravardière, que ocorreram iniciativas significativas de ocupação, no tempo do Governo dos Reis de Espanha. Neste sentido, para caracterizar estes acontecimentos, a expressão de Luiz Felipe Corrêa reveste-se de sentido: “[...] é inegável a importância do Brasil no começo do século XVII como teatro do confronto hispano-batavo”⁴⁸. Poder-se-ia dizer o mesmo dos primórdios da Região Norte, modificando tão somente os atores. Assim sendo, também o Maranhão, num primeiro momento, transformou-se em teatro da animosidade franco-espanhola.

A 10 de Março de 1534, D. Duarte Coelho fundou o povoamento de Olinda chamando-o de Nova Lusitânia, a qual lhe foi doada pelo Rei de Portugal D. João III. Este remoto núcleo de povoação, a partir de 1574 até 1616, tornar-se-ia o centro irradiador da Conquista leste-oeste. Foi, portanto, a partir de Pernambuco que os exploradores se lançaram em direção ao Norte. Dirigiram-se, primeiramente, à Paraíba e ao Rio Grande do Norte para, finalmente, incorporar as terras áridas do Ceará. O noroeste desta Capitania era marcado por uma cadeia montanhosa, denominada Ibiapaba, a qual fora, durante quase um século, o limite da ocupação portuguesa na América. Somente nos primeiros anos do século XVII houve explorações consistentes para além daquela barreira natural. No entanto, se por terra havia tão grandes dificuldades, por mar a viagem tornava-se ainda mais arriscada, devido às correntes marítimas contrárias. Do outro lado de Ibiapaba estava o Maranhão, onde se descortinava um cenário bastante diverso daquele do Ceará. A paisagem, predominantemente verde, era alimentada por grandes rios, os quais permitiam que as expedições penetrassem por centenas de quilômetros continente adentro. Entre os anos de 1500 e 1540, alguns exploradores espanhóis como Vicente Iañez Pinzón (1462-1514), Diego de Leppe, Alonso Mercadillo, e também exploradores lusos, como João Coelho, João Lisboa, Diogo Ribeiro e Fernão Fróis tiveram contato com o Rio das Amazonas, conforme registrou o Padre José de Moraes (1708-?) em sua crônica⁴⁹.

⁴⁷Arthur Cezar Ferreira Reis. “A Conquista da Costa Leste-Oeste”. In: Arthur Cezar Ferreira Reis. *Épocas e Visões Regionais do Brasil*. Manaus: Edições Gov. Est. Da Amazônia, 1966, p. 105.

⁴⁸Luiz Felipe de Seixas Corrêa. “O Governo dos Reis Espanhóis em Portugal (1580-1640): Um período Singular na Formação do Brasil”, *op. cit.*, 2001, pp. 51-66.

⁴⁹Jose de Moraes. *História da Companhia de Jesus na Extincta Província do Maranhão e Pará pelo Padre Jose de Moraes*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga, 1860, t. I, pp. 484-492.

Todavia, o longo processo de incorporação do Maranhão ao Império Ibérico teve propriamente início no ano de 1574, a partir de importantes relações estabelecidas com os índios Potiguaras, habitantes da Paraíba, e que de longa data, compactuavam com os exploradores franceses⁵⁰. Anos mais tarde, em 1580, depois de um longo tempo de conflitos, estabeleceu-se também a paz com os índios Tabajaras. Da Paraíba, os portugueses passaram à foz do rio Potengi, atual Estado do Rio Grande do Norte, onde dominaram os Potiguaras. Manuel Mascaranhas Homem e Jerônimo de Albuquerque ergueram o Forte dos Três Reis Magos, nas imediações do futuro núcleo de Natal. Pero Coelho de Sousa alcançou o vale do rio Jaguaribe em 1603⁵¹.

No entanto, frustrou-se completamente a primeira tentativa dos portugueses se estabelecerem no vale do Jaguaribe. Tampouco os jesuítas conseguiram fazê-lo de imediato. Para estes últimos, como se verá mais adiante, a expedição à Serra de Ibiapaba, em 1607, terminou em desastre⁵². Posteriormente, Martin Soares Moreno fundou o Forte de Nossa Senhora do Amparo, que veio a ser a ponta de lança para as iniciativas posteriores dos colonizadores, em direção ao Maranhão.

Por ocasião da construção da Fortaleza do Amparo, Daniel de La Touche já se havia instalado no Maranhão. Fundou, em 1612, um núcleo fortificado ao qual deu o nome de São Luís. No mesmo ano, o Governador Geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, considerou a guerra contra La Touche uma necessidade⁵³. Mas foi somente D. Gaspar de Sousa, sucessor de D. Meneses, quem tomou a iniciativa e, em 1613, enviou Jerônimo de Albuquerque para o Maranhão. Esta foi a primeira investida contra os franceses, que em 1615 foram vencidos definitivamente e deixaram São Luís do Maranhão. Evidentemente, isto não significou o domínio completo da região pela Coroa Ibérica, pois a extensão das terras não permitia que, de imediato, se instalasse nela um sistema de defesa contra a presença de estrangeiros. Um importante feito realizar-se-ia em 12 de Janeiro de 1616, quando Francisco de Castelo Branco, cumprindo ordens de Alexandre de Moura, avançou sobre o delta do Rio das Amazonas e ergueu o Forte do Presépio, alicerce da futura cidade de Belém.

⁵⁰ Arthur Cezar Ferreira Reis, *op. cit.*, 1947, p. 22. Para a História das Capitanias do litoral nordeste consultar: Carla Mary S. Oliveira; Ricardo Pinto Medeiros. (Orgs.) *Novos Olhares Sobre as Capitanias do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: UFPB, 2007.

⁵¹ A Fortaleza dos Reis Magos foi projetada pelo jesuíta Gaspar de Samperes (1680-1743), “era a última sentinela de Portugal a caminho do Equador”. Cf. Serafim Leite. *Luiz Figueira: A sua Vida Heróica e a Sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 21.

⁵² Arthur Cezar Ferreira Reis, *op. cit.*, 1947, p.22.

⁵³ *Ibidem*.

É preciso ressaltar ainda que, em grande parte, foi a animosidade das nações européias contra Espanha que levou à intensificação da presença de estrangeiros no norte da América portuguesa⁵⁴.

Do que se leva dito, duas características importantes na colonização da área norte: a especial situação de Portugal, por estar sob o Governo dos Reis de Espanha, e a presença ostensiva de estrangeiros nas terras a serem incorporadas. Esta peculiaridade influenciou o desenrolar da história da Amazônia portuguesa, uma vez que a presença dos franceses, e seu contato com os nativos, delimitou os limites essenciais entre os lusos e as tribos espalhadas pelo imenso Litoral Norte⁵⁵. A Colônia portuguesa foi marcada também pelo fato de ter sido estabelecida numa região onde já havia índios cristianizados, ou em processo de cristianização, por determinação dos missionários franceses.

Apesar da colonização francesa de São Luís ter sido de caráter privado, com o apoio da Coroa da França, a Regente, Dona Maria de Médicis, impôs ao empreendimento uma política religiosa católica; por isto a presença de missionários capuchinhos na expedição de Daniel de La Ravardière⁵⁶. Portanto, os capuchinhos franceses foram responsáveis por aquele trabalho inicial junto aos nativos do Maranhão, como esclarece um antigo documento francês, datado de 01 de Novembro de 1612 e intitulado *Declaração dos Três Lugares-Tenentes do Rei de França Instaurando as Leis Fundamentais da França Equinocial*, no qual se lê:

Ordenamos a todos e quem quer que seja, que honrem e respeitem os reverendos Padres Capuchinhos, enviados por sua Majestade a fim de implantarem entre os índios a religião católica, apostólica e Romana, sob pena de serem punidos os infratores segundo o caso e a ofensa perpetrada⁵⁷.

⁵⁴*Ibidem*, p. 21.

⁵⁵Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁶Franz Obermeier. “Documentos Sobre a Colônia Francêsa no Maranhão (1612-1615): As Partes Censuradas do Livro de Yves d’Évreux Suite de l’Histoire”. In: Wagner Cabral da Costa (org.). *História do Maranhão: Novos Estudos*. São Luís: Eduma, 2004, p. 33. Obermeier explora as partes que foram censuradas do livro de Yves d’Évreux, que pretendia ser continuidade cronológica de outra obra mais conhecida pela historiografia, a *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas* de Claude d’Abbeville. Algumas partes do livro de d’Évreux foram censuradas por refletirem questões incômodas como a comparação moral entre a cultura européia e a indígena. D’Évreux aplica, por exemplo, o conceito de *virtude natural* para os nativos e de *corrupção* para os europeus, muito embora conserve o pensamento de que os primeiros eram inferiores, já que não eram cristãos. A supressão destas partes do livro pretendia evitar “equívocos”, como o de se considerar um chefe indígena mais virtuoso do que um rei europeu, pois sua chefia firmava-se na virtude natural e não na dominação coercitiva como acontecia na Europa. *Idem*, p. 39-40.

⁵⁷Vasco Mariz; Lucien Provençal. “Declaração dos Três Lugares-Tenentes do Rei de França Instaurando as Leis Fundamentais da França Equinocial”. In: Vasco Mariz; Lucien Provençal. *La Ravardière e a França Equinocial: Os Franceses no Maranhão (1612-1615)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 190.

Mesmo sendo difícil avaliar o alcance desta questão, o que fugiria em muito ao objetivo desta Dissertação, pode-se pensar que o fato de os portugueses terem encontrado índios já em processo de cristianização tenha facilitado o contato dos primeiros missionários jesuítas com as tribos litorâneas do Norte ⁵⁸.

1.1 Estruturação do Estado Português no Maranhão

A Carta Régia de 12 de Junho de 1621 erigiu o Estado do Maranhão, separando administrativamente as Capitanias do Maranhão e Grão-Pará do Estado do Brasil. Assim permaneceria até 1652, quando este Estado seria suspenso por um período de dois anos. Mas, uma Carta Régia, de 25 de Agosto 1654, o restabeleceu novamente, passando a chamar-se Estado do Maranhão e Grão-Pará, nome que conservaria até 1751 ⁵⁹. O novo Estado era formado pelas Capitanias do Maranhão e Grão-Pará, ambas constituídas por Capitanias subsidiárias, criadas em épocas diferentes.

Tanto a Capitania do Maranhão como a do Grão-Pará eram formadas por Capitánias subsidiárias. A do Maranhão possuía sete Capitánias subsidiárias: três hereditárias e quatro reais. As reais eram Itapecuru, Icatu, Mearim e Ceará, a mais antiga fundada em 1611. Tapitapera, Caeté e Vigia eram hereditárias, sendo administradas por Capitães donatários. A Capitania do Grão-Pará, por sua vez, era composta por cinco Capitánias subsidiárias, das quais o Gurupá pertencia à Coroa, enquanto Joanes, Cameté, Cabo do Norte e Xingu eram Capitánias hereditárias.

⁵⁸Para Almir Diniz de Carvalho Júnior, os missionários portugueses do Estado Maranhão, no século XVII, encontraram e trataram com índios já cristianizados. Ver: Almir Diniz Carvalho Júnior. *Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: UNICAMP, 2005.

⁵⁹Não existe acordo entre os historiadores em relação à data da fundação do Estado do Maranhão. Preferiu-se aqui a data indicada por Capistrano de Abreu por se basear no documento que erigiu o Estado: “Isto se ordenou em 1621. Começava no Ceará, próximo do Cabo de São Roque e ia à fronteira setentrional, ainda indefinida.” Cf. Capistrano de Abreu. *Capítulos da História Colonial e Os Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963, p. 132. Charles Boxer pensa que a instalação do Estado teria ocorrido entre 1623 e 1626. Cf. Charles Ralph Boxer. *A Idade de Ouro do Brasil: Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963, p. 239. A data de 1623 corresponde, de fato, à nomeação do primeiro Governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho e a data de 1626 corresponde à posse do mesmo governante.

A Coroa Ibérica decidiu pela separação administrativa das Capitânicas do Norte, ligando-as diretamente a Lisboa, por motivos de cunho prático⁶⁰. O isolamento devido às largas distâncias com a sede de governo na Bahia, as dificuldades com as correntes marítimas contrárias, que praticamente impossibilitavam a navegação em direção à costa-leste durante a maior parte do ano, são os principais motivos que os historiadores apresentam para justificar a separação administrativa da Colônia. Capistrano de Abreu afirma que:

As dificuldades de comunicação marítima entre o Maranhão e o resto do Brasil sugeriram a idéia de criar ali um estado independente. Isto se ordenou em 1621. Começava no Ceará, próximo do Cabo de São Roque e ia à fronteira setentrional, ainda indefinida⁶¹.

Também Charles Boxer afirma que às características geográficas foram o motivo principal pelo qual a Coroa Ibérica optou pela divisão da América Portuguesa em dois núcleos administrativos. Diz o autor citado:

Por motivos geográficos evidentes, o litoral Maranhão-Pará era chamado muitas vezes, costa “leste-oeste”, em contraste com a faixa de terra que ia do Cabo de São Roque ao Rio de La Plata, à qual se dava o nome de costa “norte-sul”. Devido às diferenças dos ventos e correntes predominantes daquelas duas regiões costeiras, a comunicação marítima entre elas fazia-se extremamente difícil para os navios que saíam da primeira para a segunda daquelas regiões [...] As diferenças radicais entre a região amazônica e a costa leste-oeste por um lado, e o resto do Brasil pelo outro, levou a uma fusão das duas Capitânicas de Maranhão e Grão-Pará no estado administrativamente separado daquele nome, formado entre 1623 e 1626⁶².

Além dessas “diferenças radicais”, como expressou Boxer, poder-se-ia acrescentar a preocupação da Coroa ibérica com a indesejada presença de estrangeiros, que se encontra-

⁶⁰Para maior compreensão da interferência administrativa do governo dos Felipes no Brasil, consultar a obra de Roseli Stella. *O Domínio Espanhol no Brasil Durante a Monarquia dos Felipes (1580-1640)*. São Paulo: UNIBERO, 2000.

⁶¹Capistrano de Abreu, *op. cit.*, 1963, p. 132.

⁶²Charles Ralph Boxer, *op. cit.*, 1963, p. 239.

vam ainda espalhados pela bacia Amazônica. Em consequência, a nova região política justificar-se-ia também como estratégia de ocupação da Amazônia.

O Estado do Maranhão, desde a sua fundação, contava entre seus principais magistrados o Governador, o Ouvidor Geral e o Provedor da Fazenda⁶³. O primeiro Governador, Francisco Coelho de Carvalho, foi nomeado em 23 de Setembro de 1623, mas devido ao seu envolvimento com a questão holandesa em Pernambuco, somente em 1626 tomou posse do cargo⁶⁴. Estas autoridades, respondiam à administração colonial, representada pelo Conselho Ultramarino, como lembra João Lúcio de Azevedo:

Os negócios da administração da colônia corriam em Lisboa pelo Conselho Ultramarino (Primeiramente Conselho da Índia), competia à Meza de Consciência e Ordens os assuntos eclesiásticos, e o que se denominava Provedoria dos defunctos e ausentes. Cumpriam-se também disposições das diferentes secretarias de Estado; as ordens do Desembargo do Paço, relativas à justiça; e as do Contador-mór dos Contos de reis e Casa, que diziam respeito à fazenda⁶⁵.

A forma de governo no Maranhão assumiu várias modalidades, que se sucederam, uma a uma, e de vez em quando, até regrediu as antigas modalidades. Da Conquista do norte da América portuguesa até a posse do primeiro Governador, prevaleceu o regime dos Capitães-Mores como informou o cronista João Filipe Bettendorff:

Tendo Alexandre de Moura governado dous annos a capitania do Maranhão, chegou Bento Maciel por Governador da Capitania do Pará no anno 1618, e depois de estar o governo oito annos nas mãos dos Capitães Mores, chegou finalmente [...] Francisco Coelho de Carvalho por primeiro Governador de todo o Estado que governou treze annos⁶⁶.

⁶³João Lúcio de Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 144.

⁶⁴Arthur Cezar Ferreira Reis. "A Conquista da Costa Leste-Oeste." In: Arthur Cezar Ferreira Reis. *Épocas e Visões Regionais do Brasil*. Manaus: Edições Gov. Est. Da Amazônia, 1966, p. 113. O Padre Bettendorff registrou na *Chronica* o ano de 1629 para o início do governo de Francisco Carvalho. "[...] chegou finalmente no anno de 1629 Francisco Coelho de Carvalho por primeiro Governador de todo o Estado que governou treze annos". Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 47.

⁶⁵João Lúcio de Azevedo, *op. cit.* 1901, pp. 143-144.

⁶⁶João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 47.

O primeiro Capitão-Mor do Maranhão, Jerônimo de Albuquerque, fora nomeado em 1616. A 03 de Setembro de 1626, Antônio Muniz Barreiro, último Capitão-Mor desta primeira fase, entregou o Governo a D. Francisco Coelho de Carvalho, inaugurava-se, pois, o regime dos Governadores. À administração de D. Carvalho seguiram-se quatro outros Governadores: Jácome Raimundo de Noronha, Pedro de Albuquerque, Francisco Coelho de Carvalho Sardo e Luís de Magalhães ⁶⁷.

Com a restauração da Coroa portuguesa, em 1640, e a ascensão ao trono de D. João IV, da Casa de Bragança, mudanças substanciais ocorreriam na administração das Colônias. No caso específico do Estado do Maranhão, fazia-se urgente adaptar o aparelho administrativo colonial às peculiaridades da região, de forma a resolver os eventuais impasses políticos e econômicos gerados pelas distâncias e, principalmente, pelas eternas intrigas regionais, em grande parte, causadas pelas administrações particulares exercidas pelos donatários de Capitâneas. Estas reformas, ligadas à tendência centralizadora da Monarquia portuguesa, não tardariam a esbarrar com a realidade do Estado do Maranhão. O abuso de poder, praticado pelas Câmaras locais, a ambição dos Governadores e a influência do poder eclesiástico, foram alguns dos mais tradicionais focos de conflito no Norte ⁶⁸.

Por dois anos, o Estado ficou supresso, 1652-1654, e as duas principais Capitâneas foram novamente subordinadas ao Estado do Brasil. Em 1654, porém, as autoridades lusitanas convenceram-se de que o melhor, para os interesses da Coroa, seria retomar a antiga unidade política, o que de fato ocorreu naquele mesmo ano. Nesta questão, o Padre Antônio Vieira posicionou-se veementemente em prol da centralização. Por fim, em meio às negociações, as Câmaras de São Luís e Belém foram partidárias da restauração do antigo Estado, conforme se lê em Arthur C. F. Reis:

A revogação de 1652 fôra pleiteada pelas Câmaras de Belém e São Luís, em representação endereçada ao Rei. Agora, as duas edilidades, enviando procuradores ao Reino para promover uma solução no caso da mão de obra indígena, mudavam de atitude e faziam côro com os que advogavam a restauração do Estado ⁶⁹.

⁶⁷ Arthur Cezar Ferreira Reis, *op. cit.*, 1966, p. 113. Entre 1641 e 1643, o Estado do Maranhão permaneceu sem governadores devido à invasão holandesa. Cf. Antônio Ladislau Monteiro Baena. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969, pp. 52-57.

⁶⁸ João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, pp. 143 -144.

⁶⁹ Arthur Cezar Ferreira Reis, *op. cit.*, 1966, p. 115.

Um ano depois das negociações, em 1653, André Vidal fora nomeado Governador do novo Estado, o qual passou a chamar-se Estado do Maranhão e Grão-Pará. Somente no século XVIII, com a administração de Francisco Xavier Mendonça Furtado, 1751-1759, a nomenclatura mudaria para Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Nesta estrutura de poder, inaugurada com a fundação do Estado do Maranhão, em 1621, e retomada em 1654, as Câmaras das duas principais Capitanias exerceram grande influência. Muitas vezes, desafiavam ou desrespeitavam os representantes da Corte e autoridades eclesiásticas. O contínuo jogo de interesses particulares movia as Câmaras, de forma que situavam em permanente mudança, como se verificou na questão da restauração do Estado. Sobre este movimento vertiginoso de idéias e posturas expressou-se João Lúcio de Azevedo:

Hombreado com os enviados da metrópole e quasi sempre em lucta aberta com elles; promovendo conflictos, representações, arruaças; taxando os salários e o preço dos gêneros; decretando impostos, proibindo negócios, ordenando prisões, as camaras constituíam verdadeiro estado no estado ⁷⁰.

Em artigo recente, Alírio Cardoso retomou esta questão em perspectiva inusitada. Propôs-se a analisar a construção retórica da imagem da Câmara de São Luís, no século XVII, desvelada pelo texto das Atas camarárias. Para Cardoso, as Câmaras ultramarinas, de forma geral, encontraram a garantia de sua imposição nas Colônias pela construção fictícia de um *sujeito discursivo coletivo*, através do qual, os camaristas se colocavam, não apenas como falantes em nome da *res publica*, mas também como única via de defesa dos interesses da mesma ⁷¹. Tal construção foi possível porque encontrou na justiça portuguesa uma forte tendência ao particularismo, isto é, a preponderância das leis particulares sobre as leis gerais do Império ⁷².

As Câmaras eram integradas pela elite local, ditos “cidadãos”, sendo constituídas, pelo menos formalmente, por um juiz, dois ou três vereadores, um procurador e pelos oficiais camarários, responsáveis pelo abastecimento da cidade e fixação de preços, este último chamado almotacé, e o escrivão.

⁷⁰João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p. 144.

⁷¹Alírio Carvalho Cardoso. Poderes Internos: A Cidade de São Luís e o Discurso da Câmara no Século XVII. *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 5, n. 2, 2007, pp. 132-133.

⁷²*Ibidem*, p.131.

Cardoso considera que as Atas escritas na Câmara de São Luís guardam, em sua forma, semelhanças muito próximas ao paradigma epistolográfico da época, a *ars dictaminis*. Assim, elas se revestem de um caráter formal pré-estabelecido e uma dada relação hierárquica surge de seu conteúdo expresso de forma retórica: a vontade do rei, o bem comum da *res publica* e o bem do povo. Neste sentido, a relação entre os oficiais da Câmara e a autoridade do rei torna-se ambígua, pois as Cartas Régias passavam pela interpretação dos camarários, que buscavam, defendendo os seus interesses, um equilíbrio entre as partes⁷³. Apresentam-se, portanto, como agentes imprescindíveis para a condução da cidade, assumindo o papel de defensores da ordem e corretores de eventuais vícios, primando sempre pelas condutas tradicionais consagradas⁷⁴.

No entanto, não foi apenas o “sujeito discursivo coletivo” que as Câmaras ultramarinas criaram; também personagens e assuntos foram moldados pela “retórica administrativa”, para dar sustento e beleza àquela imagem. Desta forma, das Atas surgem problemas e personagens *tipificados* como anota Cardoso:

Conformadas a um ambiente local, mas não refém dele, as Atas constroem uma série bem conhecida de problemas e agentes tipificados. Assim é “o missionário”, necessário, mas muitas vezes desobediente; “o governador”, com tendências a onipotência; “o capitão-mor”, desrespeitoso. Da mesma forma que existem figuras típicas, há situações tipificadas. Nesse sentido, as Atas da Câmara, como gênero documental, reproduzem uma série de queixas: a falta de recursos, mesmo que estes existam; problemas com o soldo das tropas; motins; e até mesmo ausência de moeda⁷⁵.

Para o autor, aquelas *tópicas*, utilizadas como recurso retórico das Câmaras ultramarinas, visavam mobilizar o poder real a fim de obter suas benesses para exercer o controle local. Neste sentido, a Câmara de São Luís não se constituiu exceção.

Em São Luís, o discurso sobre o trabalho indígena é apresentado pelo autor como exemplo desta estratégia camarista. Assim, em 1654, os oficiais da Câmara apontam para a origem de todos os bens e problemas do Estado, isto é, os índios. Desde 1649 este Conselho

⁷³Cardoso trilha em sua pesquisa, como ele mesmo expressou, o caminho aberto por João Adolfo Hansen na análise retórica da epistolografia, em que compreende as Atas das Câmaras como *gênero retórico*.

⁷⁴Alírio Carvalho Cardoso, *op. cit.*, 2007, p. 133.

⁷⁵*Ibidem*.

vinha estabelecendo regras para a utilização da mão-de-obra indígena. Como consequência, em 1653, determinou-se que os donos de rede de pesca não empregassem mais de 12 índios neste serviço e impedia a transferência de índios para o Reino. Cardoso lembra que estas medidas tinham o objetivo claro de bem regulamentar a utilização da mão-de-obra, pois, do contrário, seria prejudicial à cidade. Com este controle mantinha-se o equilíbrio da *res publica* e evitava-se o uso privado da mão-de-obra, incompatível com o discurso camarista do “destino coletivo” da cidade ⁷⁶. O controle rígido sobre a mão-de-obra indígena em São Luís demonstra a eficiência do discurso de poder que emanava da Câmara.

Segundo o autor, a intensidade retórica dos oficiais camaristas verifica-se no discurso recorrente sobre a falta de trabalhadores para os ofícios mecânicos: sapateiros, alfaiates, pedreiros, carpinteiros e a ausência de recursos da cidade. Muito embora, a falta de rendas não possa ser ignorada nestas primeiras décadas da Colônia, Cardoso está convencido de que não existia nas *tópicas* da falta de reservas e da miséria do Maranhão apenas uma realidade vivida, mas também uma realidade construída retoricamente ⁷⁷.

Por outro lado, o autor é cauteloso ao tentar concluir a questão supracitada, uma vez que o poder das Câmaras encontrava seus próprios limites nas relações locais, conforme se pode ler no parágrafo abaixo:

De outro modo, na prática, as próprias atividades missionárias, estabelecimento de fazendas, cultivo de gêneros da terra, jornadas ao sertão e controle sobre o trabalho indígena, fogem relativamente ao controle da Câmara ⁷⁸.

Desta forma, os aldeamentos e a legislação indígena portuguesa tornaram-se um trunfo para os religiosos ante o desejo das Câmaras de controlar a mão-de-obra indígena, visto que discurso da falta de braços para o trabalho esbarrava na avaliação dos missionários, nem sempre dispostos a fazer o jogo dos camaristas.

⁷⁶*Ibidem*, p. 135.

⁷⁷Também neste ponto, o autor apóia-se na investigação de João Adolfo Hansen sobre a Câmara da Bahia, na qual este último encontrou a tópica recorrente da “ruína da República”. Segundo Hansen, os camaristas da Bahia recorriam ao discurso para manter o controle sobre a cidade. Cf. João Adolfo Hansen. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*. São Paulo: Ateliê Editora; Campinas: Editora Unicamp, 2004, pp. 158-159.

⁷⁸Alfrio Carvalho Cardoso, *op. cit.*, 2007, p. 137.

Por fim, o relacionamento da Câmara de São Luís com os Governadores do Estado do Maranhão e Grão Pará também se apresenta submetido àquela *tipificidade*. Desta forma, o relacionamento entre aqueles dois poderes também criava situações de demandas acomodadas, para disputar espaço político e oportunidades interesseiras frente ao potencial de riquezas da terra.

No entanto, estes relacionamentos, quase sempre conflituosos, não podem ser afirmados apenas com recursos retóricos, pois nem sempre se configuravam conflituosas, podiam assumir uma situação de cooperação através de laços de fidelidade ou parentesco entre os membros das duas instituições⁷⁹. Tornavam-se assim amistosas enquanto favoreciam interesses comuns. No campo retórico, porém, as relações da Câmara continuavam tensas, uma vez que a Câmara de São Luís assumia a defesa da tradição local para resolver seus problemas, enquanto os Governadores representavam uma interferência exterior⁸⁰.

Em meio a estes tratamentos, inevitavelmente, encontravam-se envolvidos os missionários jesuítas, pois competia-lhes a administração dos índios durante quase todo o século XVII. E foi no poder local das Câmaras do Estado do Maranhão que os jesuítas encontraram o seu maior rival. Diante destes poderes, os Padres Luís de Figueira e Antônio Vieira tiveram que capitular algumas vezes, como se verá ainda neste capítulo.

1.2 Opulência e Miséria da Terra

A Expansão para o norte da América portuguesa, no século XVII, foi acompanhada por um paradoxo, pois, contrariamente ao que se poderia imaginar, o alargamento das fronteiras foi seguido de grave recessão econômica⁸¹. Apesar disto, a colonização revestiu-se de grande esperança num rápido enriquecimento; alicerçado, principalmente, na idéia de que a bacia amazônica ocultava vastos depósitos de metais preciosos. Logo após a retirada dos franceses, em 1615, Jerônimo de Albuquerque designou Bento Maciel para descobrir minas, que os colonizadores imaginavam localizadas no rio Pindaré⁸². Em 1625, Bento Maciel, autoriza-

⁷⁹*Ibidem*, p. 138.

⁸⁰*Ibidem*, p. 138.

⁸¹Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 79.

⁸²Pindaré ou Pinaré, trata-se de um afluente do Rio Mearim que banha o atual Estado brasileiro do Maranhão. Depois de Bento Maciel, primeiro a navegá-lo, os jesuítas estabeleceram-se ininterruptamente em seu vale entre os anos de 1653 a 1759, Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 185.

do pela Coroa, resolveu investir no rio Amazonas, onde provavelmente ainda o explorador estava à procura das ditas minas.

Expedições sucederam-se umas às outras, mas persistia o ideal, visto que “as constantes desilusões não destroem [...] a enraizada convicção dos colonos”, afirmou Azevedo ⁸³. Entretanto, a frustração e a pobreza não demorariam a aparecer, tornando-se constantes elementos intensificadores de convulsões sociais no primeiro século da Colônia. Por outro lado, o contato cada vez mais intenso com a realidade amazônica foi revelando aos exploradores as verdadeiras riquezas da terra e suas reais potencialidades. As observações feitas pela expedição a Quito, dirigida por Pedro Teixeira, entre 1637 e 1639, fizeram com que fossem reveladas estas riquezas ⁸⁴. Plantas exóticas, raízes e frutos muito cobiçados na Europa vão chamando a atenção e, aos poucos, dominando o imaginário dos colonos e missionários. Principalmente a canela, salsaparrilha, cravo, cacau e algodão nasciam e cresciam naturalmente nas férteis várzeas dos rios ⁸⁵. O terreno também parecia propício ao cultivo da cana-de-açúcar, conforme testemunhou em seu Memorial o Padre Luiz Figueira, em 1637.

As terras são muy fertis, & se podem fazer infinitos engenhos de açúcar, porque se dão nellas muy fermosas canas, & a experiência tem mostrado, que as canas do Maranhão rendem dobrado, que as do Brasil. Mas faltão homes de posse, que facão fazendas; Já no Maranhão há quatro engenhos, & outros principiados; & farseão muytos facilmente se sua Magestade puzer os olhos naquella conquista, fazendo mercê aos homens que La quizerem fazer engenhos, como se fes a Antonio Barreros ⁸⁶.

Muito embora a terra se apresentasse tão generosa, o jesuíta estava convencido de que, além disto, para que ela se desenvolvesse seriam necessárias as mercês da Coroa portuguesa, que tardariam muito a chegar. Cabe lembrar, também, que, apesar do otimismo de algumas descrições do Estado do Maranhão, outras traçaram igualmente um quadro desolador

⁸³João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p. 125.

⁸⁴Almir Diniz Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, p.78.

⁸⁵Nos primeiros anos do Estado do Maranhão, o cacau era simplesmente coletado da floresta, somente a partir de 1674 foi introduzido seu cultivo pelo jesuíta João Felipe Bettendorff. Mais tarde, a Ordem Régia de 1677 incentivou que se substituísse ao máximo o cacau coletado pelo cultivado.

⁸⁶ARSI, Bras. 8/II, ff. 507r-508v: *Memorial do Padre Luiz Figueira sobre as Terras e Gentes do Maranhão e Grão Pará e Rio das Almazonas*. Publicado em: Serafim Leite, *op. cit.*, 1940, t. IV, pp. 207-211.

do mesmo. A Amazônia seiscentista foi atormentada constante pobreza, abandono e recessão econômica, como anotou o Padre Antônio Vieira em carta de 1661⁸⁷.

O comércio das “drogas do sertão” era pequeno e incerto, pois dependia tanto do clima e da mão-de-obra indígena para a colheita, quanto da absorção do mercado externo conforme anota João Lúcio de Azevedo:

De vez em quando, a longos intervallos, chegava do reino algum navio, que ia buscar os productos da terra, e trazer as fazendas da Europa, constituindo o traço de união da colonia com o mundo civilizado. Este commercio exterior era porém tão diminuto que apenas dois navios por anno iam carregar ao Maranhão⁸⁸.

A situação tornava-se ainda mais grave pela acentuada falta de comércio interno e da circulação de moedas. “Moeda corrente” eram os rolos de pano grosso de algodão, com os quais se compravam escravos, pagavam-se impostos e salários dos índios forros⁸⁹. Tal situação fez com que as propriedades se tornassem “auto-suficientes”, o que dificultou ainda mais a fortificação de um comércio interno na Colônia, com grave prejuízo dos seus moradores.

⁸⁷“Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, do Pará, 12 de Fevereiro 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, p. 580. Nesta Dissertação, utilizou-se a edição das cartas do Padre Antônio Vieira publicada por João Lúcio de Azevedo. Para manejo desta correspondência, atentou-se para o que preveniu João Adolfo Hansen e Alcir Pécora, isto é, que a leitura das cartas jesuíticas seja feita de tal forma que se contemple não apenas a narrativa linear dos acontecimentos e a matéria transmitida, mas também a sua forma, a qual está ligada à tradição da *ars dictaminis*, forma de escrever cartas. Assim, o manuseio desta correspondência exige atenção, pois “[...] elas não são absolutamente uma tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos pelos missionários - nem objetivamente, como representação ou notícia da gente e terra do Brasil; nem subjetivamente, como impacto sentimental ou expressivo dessa notícia em certa mentalidade católica européia”. Cf. Alcir Pécora. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: Adalto Novais (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373. Segundo Pécora, um dos primeiros estudiosos no Brasil a escrever sobre isto foi Hansen em artigo intitulado “O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega (1549-1558)”. João Adolfo Hansen. O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega (1549-1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119. Cf. Alcir Pécora. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: Adalto Novais (org.). *op. cit.*, p. 373. Hansen retomou o tema da “convenção retórica”, como ele mesmo definiu, em sua Introdução às *Cartas do Padre Antônio Vieira*, edição que organizou e publicou em 2003. Expandiu, portanto, o seu interesse também para a correspondência jesuítica do século XVII. Com isto, o autor submeteu a correspondência vieirina à análise que a toma por gênero literário, cuja forma atrelava-se à *ars dictaminis*. Desta forma, a correspondência vieirina não deve ser tomada por objeto neutro de informação referente ao tempo em que foi escrita, pois, além de ser *informada* por categorias retóricas, é também moldada pelas teorias *teológico-políticas* do catolicismo, como adverte Hansen. Cf. João Adolfo Hansen. “Introdução”. In: *Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Reunidas e Comentadas por João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 14. Estas categorias apontadas por João Adolfo Hansen vêm ao encontro da proposta desta Dissertação, a qual pretende reconstituir o processo de construção da Missão jesuítica na Amazônia atentando, principalmente, para o contexto em que foi gestada.

⁸⁸ João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p.135.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 133-134.

Na segunda metade do século, Antônio Vieira denunciou:

[...] a falta de governo político, não havendo praça nem açouge, nem outra coisa de venda ou aluguer, com necessariamente cada família há-de de ter o que tem uma república; porque para a carne há-de ter caçador, para o peixe pescador, para o pano fiandeiras e tecelão, para o pão lavradores, e para os caminhos embarcação e remeiros [...] ⁹⁰.

As atividades de coleta das “drogas do sertão” eram custosas e demoradas, pois seriam colhidas ao longo dos rios dispersos pela imensidão da floresta. Para tanto, fazia-se necessário um grande aparato de reserva de alimentos, soldados e principalmente índios remadores, caçadores, orientadores e provedores de alimentos para os moradores.

Contudo, a razão para tal situação de pobreza repousa em causas mais profundas, isto é, na *macro-conjuntura* de um século em mudanças, segundo entendeu Karl-Heinz Arenz ⁹¹. Este autor, apoiando-se na tese do mercado Atlântico-sul, formulada por Luiz Felipe de Alencastro, amplia a visão tradicional do problema econômico da Amazônia seiscentista ⁹².

Segundo o mesmo autor, não foram apenas questões locais que impediram o desenvolvimento da Colônia. Houve também dificuldades com o comércio externo, cujas redes amoldaram-se rapidamente ao movimento de guerras e surgimento de novas potências comerciais. Particularmente no mundo português surgiu um novo panorama comercial, envolvendo os dois lados do Atlântico. Tal mercado, alimentado pelo tráfico de escravos africanos, criou novos elos entre o Brasil e África. Mas o Estado do Maranhão e Grão-Pará nunca se envolveram completamente neste mercado como o fez o Estado do Brasil.

Os constantes conflitos entre Portugal e Espanha, o assédio das Províncias Unidas às possessões Ultramarinas e as perigosas alianças entre Espanha e a França de Luis XIV, forçaram a aproximação de Portugal da Inglaterra ⁹³. Esta aproximação não ocorreria sem

⁹⁰“Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, do Pará, 12 de Fevereiro 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 580.

⁹¹Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 79.

⁹²Para a tese do “eixo Atlântico” ver: Luiz Felipe de Alencastro. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 96-114.

⁹³Oficialmente a Restauração da Coroa portuguesa foi reconhecida pelo *Tratado de Lisboa*, 1668, somente 28 anos depois da ascensão da Casa de Bragança, ocorrida em 1640. Em 1661, encontrando-se as forças humanas e econômicas de Portugal esvaecidas pela Batalha de 1659 contra Espanha, renovou-se o tratado de Windsor com a Inglaterra, pelo qual, os ingleses, em troca de privilégios nas possessões portuguesas do Oriente, se comprometiam a fornecer ajuda militar em caso de novas investidas dos espanhóis. Cf. Joaquim Veríssimo Serrão. *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. Lisboa: Edições Colibri. 1994, p. 44.

grandes prejuízos para o Império Lusitano, uma vez que a presença britânica faria com que Portugal perdesse rapidamente influência no Oriente. A batalha das Linhas de Elvas, em 1659, apesar de reforçar a vitória da *Restauração*, esgotou por completo o erário lusitano⁹⁴.

Foi neste contexto, de extremas dificuldades, que a Metrópole lusa se voltou, com elevado interesse, para suas possessões no Ocidente. Também estas não estavam a salvo do colapso português, uma vez que a produção e o comércio açucareiro tinham sofrido duro golpe com a perda temporária de Pernambuco e, mais tarde, de todo o litoral nordestino do Estado do Brasil.

Todavia, a partir de 1654, ano da expulsão dos holandeses, a política colonial de Portugal teve uma significativa restauração. Entre 1660 e 1700, organizou-se uma rede comercial que melhoraria, em muito, o eixo Brasil-Angola. Neste processo, a participação de luso-brasileiros e luso-africanos foi decisiva.

Neste mesmo período, destacou-se a política econômica de Portugal, conduzida por D. Pedro II, Regente desde 1667 até 1683 e, em seguida, como Rei até 1706, tendo como por seu ministro das finanças, o Conde da Ericeira⁹⁵. Foi neste período que D. Pedro II restabeleceu a autoridade monárquica e traçou um primeiro esboço de política centralizada. O monarca adotou medidas de caráter marcadamente mercantilista, como o ajuste da produção interna da Metrópole visando equilibrar a balança comercial. Foram criadas taxas alfandegárias para alguns produtos estrangeiros, com a finalidade de proteger e estimular a produção e o consumo de produtos nacionais. Incentivou a produção agrícola das colônias, em especial à agricultura no Brasil⁹⁶.

Apesar desta intervenção do Estado português, a economia não reagiu satisfatoriamente. O mercado externo foi estrangulado pela superprodução do açúcar e tabaco das Antilhas e de outras colônias francesas e inglesas, cujo produto entrava na Europa com preços inferiores aos do Brasil. Durante a última década do século XVII, a situação agravou-se com o suicídio do Conde da Ericeira, que deixou incompleta a reforma econômica do Império.

Durante o processo de formação do mercado sul-Atlântico, o norte da América portuguesa estava em fase de consolidação. Sem contar com uma política de povoamento efetivo e com a exportação dependente de uma rede de interpostos obsoletos, o Maranhão seguia à margem da nova dinâmica econômica. Porém, diante das graves perdas no Oriente, O Maranhão surgiu, na segunda metade do XVII, como alternativa ao comércio das especiarias de

⁹⁴*Ibidem*, p. 43.

⁹⁵D. Luís de Meneses (1632-1690), terceiro Conde da Ericeira, foi nomeado Vedor da Fazenda em 1675.

⁹⁶Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 82.

Malaca, interrompido pelos holandeses entre 1640 e 1641. Tornava-se, pois, urgente integrá-lo às novas redes do mercado português, segundo indicações do Padre Antônio Vieira feitas na década de 1650.

Naquele tempo, o jesuíta propôs um incentivo à exportação das “drogas do sertão”, o cultivo sistemático da cana-de-açúcar e, finalmente, a introdução da mão-de-obra africana, por ser esta resistente ao trabalho e às doenças⁹⁷. Em 1679, durante a preparação da Lei de Liberdade dos Índios de 01 de Abril 1680, o “Padre Vieira escreveu de Lisboa ao superior do Maranhão, declarando que o ‘Estado [do Maranhão] não pode ser preservado ou desenvolvido sem negros de Angola, como as experiências no Brasil haviam demonstrado”⁹⁸.

Apesar dos esforços da Coroa em integrar o norte da América portuguesa à rede comercial atlântica, esta permaneceu num trágico isolamento. Bem cedo, o mercado sul-atlântico demonstrou ser pouco favorável à área norte. “[...] a Amazônia permaneceu uma colônia isolada, realmente excluída. Por esta razão, ela nunca desenvolveria uma específica ‘identidade sul-atlântica’, como o Brasil, por sua crescente proximidade comercial com a África”⁹⁹. Somente a rota Maranhão-Lisboa mantinha, durante todo o século XVII, certa regularidade e rentabilidade. Prova disto foi o fracassado projeto da Companhia de Comércio do Maranhão, criada em 1682, que se propôs colocar escravos negros na Colônia, o que geraria a revolta dos colonos de 1684.

Neste sentido, é possível afirmar que as condições desfavoráveis do Estado do Maranhão e Grão-Pará, as correntes marítimas contrárias, a distância do litoral leste, a pobreza dos colonos maranhenses, a recusa em participar dos negócios da África negreira, tudo isto contribuiria para o fracasso econômico do norte da América portuguesa¹⁰⁰.

Com tantos empecilhos, a Colônia voltou-se sobre si mesma, os colonos se dispersaram, isolaram-se pelo interior e, para garantir a sua sobrevivência, reafirmaram a necessidade da mão-de-obra da terra, verdadeiro “ouro vermelho” do qual falou Antônio Vieira. Portan-

⁹⁷“Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, 12 de Fevereiro 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 579-583.

⁹⁸[...] Father Vieira wrote from Lisbon to the superior of Maranhão, stating that ‘the State [of Maranhão] cannot be preserved or grow without blacks from Angola, as experience in Brazil has shown. Trata-se da “Carta do Padre Antônio Vieira ao Superior do Maranhão, Lisboa, 01 Fevereiro 1679”. Cf. Rafael Ivan Chambouleyron. *Portuguese Colonization of the Amazon Region, 1640-1706*. Tese de Doutorado em História. Cambridge, University of Cambridge, 2005, p. 266.

⁹⁹“[...] l’Amazonie resta une colonie isolée, voire exclue. Pour cette raison, elle ne développera jamais une “identité sud-atlantique” spécifique, comme le Brésil par suite de ses échanges de plus en plus resserrés avec l’Afrique.” Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 89.

¹⁰⁰*Ibidem*, pp. 88-89.

to, a economia de subsistência, a qual os colonos se dedicaram, deu à mão-de-obra indígena importância singular, como bem sintetizou João Lúcio de Azevedo:

[...] Manuel David Souto Maior dizia consistir toda a riqueza dos portugueses “em terem mais ou menos escravos índios”; Paulo da Silva Nunes representava a El-rei Dom João V que só no serviço delles tinham “o ouro e prata, o vestido, o sustento e o único e total remédio para a subsistencia”; e assim confirmavam os dizeres de Antonio Vieira que, referindo as misérias do Maranhão, accentuava que “captivar índios e tirar de suas veias o ouro vermelho foi sempre a mina daquele Estado”¹⁰¹.

Amparados por uma legislação indígena complexa, muitas vezes ambígua, e em constante modificação, os jesuítas moveram verdadeira guerra contra a exploração da mão-de-obra indígena¹⁰².

Segundo a legislação, a obtenção e a renovação da força de trabalho, tão importante para a economia local, fazia-se por três modos: através dos cativeiros, dos resgates e dos descimentos¹⁰³. Eram cativos os índios capturados em guerras justas, isto é, quando os portugueses moviam batalhas contra os nativos a título de defesa ou punição a alguma tribo por malefícios cometidos. Já os escravos resgatados eram os índios que tinham sido capturados por tribos inimigas e estavam “à corda” esperando serem sacrificados. Finalmente, os índios descidos eram aqueles que se deixavam convencer pelos missionários e abandonavam o sertão para se estabelecer nos aldeamentos, de acordo com as leis, deveriam ser cristianizados e distribuídos para prestar serviços aos moradores e ao Estado por tempo determinado. Eram administrados pelos missionários juntamente com os principais, representantes das diversas etnias que compunham um aldeamento. Na maioria das vezes, estes principais já eram líderes de seu povo, mas também havia casos em que ascendiam como novas lideranças, fruto do novo contexto¹⁰⁴.

Os descimentos dependiam dos missionários e de suas estratégias para persuadir os nativos a abandonarem seu antigo modo de vida e a se integrarem na “civilização”. Mas

¹⁰¹João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p.136.

¹⁰²Tratar-se-á da legislação indígena portuguesa no Capítulo II desta Dissertação, e, de forma mais específica, das Leis de 1680 e 1686 no Capítulo III.

¹⁰³João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p.136.

¹⁰⁴Para a questão da inserção indígena no mundo colonial, principalmente sobre a constituição de lideranças indígenas ver: Almir Diniz Carvalho Junior, *op. cit.*, 2005, pp. 215-268.

nem sempre os descimentos se faziam pela persuasão, podiam ser também feitos à força. Os índios de descimentos eram classificados como índios forros e deveriam receber salários pelo seu trabalho ¹⁰⁵.

Os missionários desempenharam papel central neste processo, principalmente os jesuítas, pois, com o intuito de agremiar o nativo para a Igreja, faziam também movimentar a máquina geradora de mão-de-obra, essencial para a manutenção da Colônia.

2. Os Primeiros Missionários no Maranhão

A Igreja no Maranhão, representada inicialmente pelas diversas ordens religiosas que lá atuaram, não ficou imune às peculiaridades da Expansão da costa leste-oeste e do estabelecimento do Estado português na Amazônia ¹⁰⁶.

Importante característica do clero, que atuou diretamente na colonização do novo mundo, é a distinção entre o clero regular e o secular. Trata-se de organização interna da própria Igreja, sendo fonte de intermináveis conflitos.

Por princípio de hierarquia, todas as atividades evangelizadoras permanecem submissas aos bispos, sucessores dos apóstolos, e em última instância, à autoridade do papa, sucessor de São Pedro. Portanto, quando do estabelecimento das paróquias e do governo diocesano, o clero secular é encarregado da administração paroquial sob a jurisdição do bispo local. No entanto, as Conquistas de Espanha e Portugal, principalmente a partir do século XVI, criaram uma situação totalmente inusitada, pois a Igreja local não estava suficientemente organizada e, portanto, era impossível ao clero secular assumir o trabalho missionário. Para sanar esta dificuldade, o papado conferiu às ordens religiosas, em 1522, autoridade para a condução dos primeiros trabalhos de conversão e administração das nascentes paróquias ¹⁰⁷.

Esta decisão não demorou muito a esbarrar nas diretrizes do Concílio de Trento que, neste particular, procurou reforçar a autoridade dos Bispos diocesanos e seu respectivo clero secular. Diante desta contradição, as autoridades eclesiásticas passaram a preocupar-se

¹⁰⁵ João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, p. 137.

¹⁰⁶ Karl-Heinz Arenz apresenta uma tabela completa das ordens e congregações religiosas que atuaram no norte da América portuguesa, juntamente com a designação de suas Províncias de origem. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 110.

¹⁰⁷ Charles Ralph Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica: (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85. Esta questão receberá novo tratamento no Capítulo III desta Dissertação quando se analisará os conflitos entre a Companhia de Jesus e o primeiro Bispo do Maranhão à época do Padre João Felipe Bettendorff.

com o aumento do clero secular e com a qualidade de sua formação, de modo que pudesse substituir, em momento adequado, o clero regular. Sendo assim, logo que as paróquias estivessem estabelecidas e permanentemente organizadas, seriam administradas, de forma autônoma, pelos prelados e por seu clero, independente das ordens religiosas. Para Boxer, esta estratégia falhou, pois a estruturação das paróquias foi um processo lento e dificultoso. O clero secular ibérico não estava disposto a assumir estas regiões marcadas por todo tipo de adversidade e tão pouco tinha a qualificação necessária para fazê-lo ¹⁰⁸.

Portugal e Espanha fizeram largo uso das ordens religiosas na expansão e consolidação de seus territórios além-mar. Neste ponto, Boxer é incisivo ao afirmar que os religiosos foram o esteio do domínio colonial. Pois diz o texto:

Trabalhando sozinhos ou, mais comumente, em associação com o clero secular, é inegável que os missionários, frades ou jesuítas, constituíam o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Era bem mais barato e mais eficiente que sustentar tropas numerosas e custosas ¹⁰⁹.

O vínculo entre a Igreja e o Estado expressou-se institucionalmente no que ficou conhecido como Padroado ou Patronato para os espanhóis. O Padroado português definiu-se de forma geral “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil” ¹¹⁰.

Estes direitos e privilégios foram sendo adquiridos através de Bulas Pontifícias, desde a Bula *Dum Diversas*, 1452, do Papa Nicolau V, até a *Praecelsae Devotionis*, 1515, do Papa Leão X. Em termos práticos, os reis ibéricos receberam da Santa Sé a autorização de fundar igrejas e casas religiosas em seus respectivos domínios, de indicar os nomes que consideravam adequados a assumir os postos de dignidade eclesiástica e, além disto, estavam autorizados a administrar as jurisdições e receitas da Igreja, bem como vetar Bulas e Breves papais que não fossem submetidos ao exame e aprovação das respectivas Coroas. Isto signifi-

¹⁰⁸Charles Ralph Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica: (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 86.

¹⁰⁹*Ibidem*, p. 95.

¹¹⁰*Ibidem*, p. 98; Guilherme Paulo Pereira das Neves. “Padroado”. In: Maria. Beatriz Nizza da Silva (Dir.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Editora Verbo, 1994, col., pp. 605-606.

cou que o clero, fosse regular ou secular, somente poderia exercer suas funções com a aprovação prévia do Estado, do qual lhes vinham também os emolumentos. Eram, portanto, em muitos aspectos, verdadeiros funcionários reais ¹¹¹.

Cabe assinalar que a responsabilidade da manutenção do clero, por parte do *Padroado*, esteve longe de ser devidamente assumida. Isto ocorreu em vista da situação precária em que se encontrava o Reino de Portugal após longos anos das guerras de independência e da campanha de expulsão dos estrangeiros das possessões de além-mar.

No caso do Estado do Maranhão, às vésperas da Restauração da Coroa portuguesa, havia ainda a necessidade de se consolidar a conquista daquela região e, para tanto, contribuiriam intensamente as ordens e congregações religiosas.

Desta forma, encontravam-se na Colônia, do século dezessete, além de jesuítas, franciscanos da Província de Santo Antônio de Lisboa e franciscanos da Piedade, carmelitas e mercedários.

Conforme a Carta Régia de 1618 criou-se o Estado do Maranhão e os primeiros religiosos a serem enviados foram os franciscanos de Santo Antônio, aos quais foi entregue a responsabilidade da ação missionária no norte da América portuguesa ¹¹². No entanto, os missionários chegaram seis anos mais tarde juntamente com o primeiro Governador Francisco Coelho de Carvalho. O Superior dos franciscanos foi frei Cristóvam de Lisboa, que ocupou o cargo de Comissário do Santo Ofício. Antes de se formalizar a presença dos franciscanos na Colônia, pelo menos quatro deles já se encontravam no Maranhão desde 1617 ¹¹³. Estes missionários destacar-se-iam no trabalho de pacificar os índios de territórios disputados por portugueses e franceses, mais ao norte da Amazônia. Também conseguiram criar, em 1666, três grandes povoados entre os índios Aruans da Ilha do Marajó, os mesmos que puseram fim, em 1643, à expedição de um grupo de jesuítas comandados pelo Padre Luiz Figueira ¹¹⁴.

¹¹¹Charles Ralph Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica: (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 100. A influência do Padroado Português nas Colônias muitas vezes dificultou que Roma influenciasse diretamente nas Igrejas locais do novo mundo. Eduardo Hoornaert viu exemplo desta dificuldade na tardia publicação que os Decretos do Concílio de Trento tiveram no Brasil, pois somente no século XIX alcançaram publicação. Cf. Eduardo Hoornaert. "A Igreja Católica no Brasil Colonial". In: Leslie Bethell. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, vol. I, pp. 553-568.

¹¹²Carlos de Araújo Moreira Neto. "Os Principais Grupos Missionários que Atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759". In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes (Coleção "Centro de Investigação e Divulgação/História", 12), 1992, p. 66.

¹¹³Carlos de Araújo Moreira Neto, *op. cit.*, 1992, p. 91.

¹¹⁴*Ibidem*, p. 92. Além dos franciscanos de Santo Antônio, outros dois ramos franciscanos estiveram presentes no norte da América portuguesa: os franciscanos da Piedade, que lá se estabeleceram em 1693 e os franciscanos da Conceição da Beira, que chegaram apenas em 1706. A convivência entre esses ramos de franciscanos nem

Outros religiosos, que se destacaram na evangelização do Maranhão, foram os mercedários, que já se haviam estabelecido no Peru, no século XVI. De fato, foi em Quito que o Capitão-Mor Pedro Teixeira, quando de sua viagem pelo rio Amazonas, pediu que o Provincial mercedário, frei Francisco Muñoz de Baana, enviasse missionários ao Grão-Pará. Atendendo a este pedido, o Provincial enviou, juntamente com Pedro Teixeira, em 1639, os primeiros mercedários ao Maranhão português. Somente em 1645 a Coroa portuguesa, então restaurada, oficializou a permanência dos mercedários em território do Maranhão. Esses missionários dedicaram-se principalmente aos índios da margem esquerda do Amazonas e à educação dos brancos em Belém ¹¹⁵.

Os religiosos do Carmo ou carmelitas estavam presentes no Maranhão desde 1616 e receberam do Capitão-Mor, Bento Maciel Parente, em 1627, residência definitiva em Belém, onde passou a residir o Provincial frei Francisco da Purificação. De início não se dedicaram propriamente às missões dos índios, vindo a fazê-lo em 1693, quando da divisão das missões entre os religiosos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Com esta divisão, os carmelitas ficariam responsáveis pela evangelização da região do rio Negro ¹¹⁶.

Dos missionários que se estabeleceram no Estado do Maranhão e Grão-Pará, destacaram-se os jesuítas, pois os mesmos, segundo o Padre Antônio Vieira, puderam exercer no Maranhão os ministérios próprios da Companhia de Jesus como sejam: a catequese, o batismo e a conversão das nações bárbaras. Assim expressou-se o missionário:

[...] muitos dos ministérios em que nos ocupamos no Brasil, são os comuns de tôdas as Religiões, como confessar, prègar e que elas também fazem, e podem fazer; mas os ministérios em que trabalham os que estão no Maranhão, são os próprios e particulares da Companhia, para cujo fim especial Deus a instituiu, como são catequizar, bautizar, converter gentios, dilatar e propagar a fé, e conhecimento de Cristo entre nações bárbaras, e estas acções, como tão especiais e singulares nossas, devem preferir às comuns, para que em tôda a parte tem Deus tantos outros ministros ¹¹⁷.

sempre foi pacífica; entre os franciscanos de Santo Antônio e os franciscanos da Piedade houve mesmo conflito aberto.

¹¹⁵*Ibidem*, pp. 94-95.

¹¹⁶*Ibidem*, p. 96-97.

¹¹⁷“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, Simão de Vasconcelos, 01 de Junho de 1656”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 144.

Desta forma, Vieira não só apontava para o que é próprio da Companhia de Jesus, mas também colocava o Estado do Maranhão e Grão-Pará como missão preferencial da mesma Companhia. O trabalho missionário no norte da América portuguesa destacar-se-ia por suas características, as quais competiam a Companhia mais do que à qualquer outra ordem da Igreja ¹¹⁸. Sendo assim, era premente que os jesuítas se voltassem para o Maranhão para converter o gentio e expandir a fé cristã.

2.1 Os Jesuítas no Maranhão

Os primeiros missionários portugueses a entrarem no Maranhão foram os Padres da Companhia de Jesus, Francisco Pinto e Luiz Figueira, numa célebre viagem à Serra de Ibiapaba em 1607. Mais que contatar com os índios do Ceará, os Padres pretendiam abrir caminho da região açucareira de Pernambuco para o ainda pouco conhecido Maranhão que, na época, já se sabia assediado por corsários de diversas origens. Isto certamente insere estes missionários no ciclo da Expansão portuguesa para o Norte ¹¹⁹.

A Crônica escrita pelo Padre João Filipe Bettendorff informa que em 1607, por ordem do Padre Fernão Cardim (1549?-1625) ¹²⁰, seguiram de Pernambuco em direção à Serra de Ibiapaba, os Padres Francisco Pinto (1552-1608) e Luiz de Figueira. Viajaram por mar até Jaguaribe e, deste ponto, continuaram por terra, acompanhados de sessenta índios ¹²¹. Os missionários seguiram o seu destino, intencionalmente desprovidos de escolta militar; levavam apenas gente da terra na esperança de evitar os abusos praticados por expedições anteriores, as quais resultaram em fracasso total. Esta expedição foi a primeira tentativa de evangelizar as terras do que viria a ser o Estado do Maranhão. Mas terminou em desastre, pois o Padre Francisco Pinto foi morto pelos índios Carijus no dia 11 de Janeiro de 1608 ¹²².

¹¹⁸O Padre Vieira já havia expressado esta mesma idéia em carta a D. João IV, 1654, na qual propôs a reforma do governo dos índios. Cf. "Carta do Padre Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril 1654". In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 440.

¹¹⁹Para Serafim Leite, o objetivo dos missionários na viagem a Ibiapaba revela-se no Catálogo da Companhia de 1607, o qual nomina a investida dos missionários como a "missão do Rio Maranhão". Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 25.

¹²⁰O Padre Cardim foi Provincial do Brasil, historiador e etnógrafo. Chegou ao Brasil em 1583 junto do Visitador, Padre Cristovão de Gouveia, do qual foi secretário no período de sua Visita.

¹²¹João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 40. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 26.

¹²²João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 39-42. A data da morte do Padre Francisco Pinto e de sua causa são também confirmadas pelo Padre José de Morais. Cf. José de Morais, *op. cit.*, 1860, t. I, p. 41.

Os jesuítas chegaram à Ilha do Maranhão em 1615 com a armada de Alexandre de Moura, a qual, no mesmo ano, entrou vitoriosa na cidade de São Luís após expulsarem os franceses. Com Alexandre de Moura estavam os Padres Manuel Gomes (1570-1648)¹²³ e Diogo Nunes (1549?-?)¹²⁴.

Com o compromisso de participar da Congregação Provincial, a se realizar em Salvador, apesar de terem desempenhado importante papel na expulsão dos estrangeiros, os jesuítas não se demoraram muito naquela região e partiram definitivamente para a Bahia, em Março de 1618¹²⁵. Mais tarde, porém, o Governador Geral, Diogo de Mendonça Furtado¹²⁶, autorizou os Padres Luiz Figueira e Benedito Amodei (1583-1647), a irem a Capitania do Maranhão, aonde chegaram em Março de 1622. Os missionários acompanharam o novo Capitão-Mor Antônio Moniz Barreiro, “em cujo regimento havia a cláusula de ser conselheiro do seu governo o mesmo P. Luiz Figueira”¹²⁷. O Padre Morais, em sua *História da Companhia de Jesus na Extincta Provincia do Maranhão e Pará informa que, ao chegarem os jesuítas em São Luís*, houve manifestações contrárias a sua presença. O Padre Figueira foi obrigado a assinar um documento no qual os colonos receberam a garantia da não-interferência dos religiosos em questão de escravos indígenas, mesmo sendo estes irregulares.

Desembarcado o Capitão-mór, e na sua companhia os nossos Padres, entrou logo o povo a inquietar-se e a intentar pelos meios mais violentos a retirada dos novos missionários no mesmo barco em que vierão de Pernambuco, firmes no injustissimo e execrando pretexto de que com a sua assistência não correria tão livre a sua ambição no cativoiro dos desgraçados Indios [...] se vio obrigado o Padre Figueira a ir à Camara, e para o livrar de todo o receio assignar um termo, no qual declarava que sua vinda não attendia mais que à salvação, e bem das almas e redução daqueles Indios, pregando, doutrinando e baptizando, sem intrrometer-se a tirar os Indios, fossem ou não fossem verdadeiros cativos[...]”¹²⁸.

¹²³Muito embora Serafim Leite, no Tomo VIII, p. 270, de sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, indica a data do falecimento do Padre Manuel Gomes como ocorrida a 15 de Outubro de 1648 - conforme o catálogo da Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II (f. ges. 3492/1363, nº 6) -, sabe-se, pelo mesmo autor, de que ela está equivocada, pois “[...] o nome do P. Manuel Gomes não consta já dos catálogos de 1647 nem de 1641, sendo, portanto, anterior a 1641 a sua morte.” Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 103.

¹²⁴O Padre Diogo Nunes foi um grande sertanista, tinha especial talento no trato com os índios e dominava a língua tupi. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, t.II, 1943, p. 160.

¹²⁵*Idem*, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 100.

¹²⁶Governador Geral do Brasil entre os anos de 1621 a 1624.

¹²⁷Serafim Leite, *op. cit.*, 1940, t. IV, p. 47.

¹²⁸José de Morais, *op. cit.*, 1860, t. I, p. 126. Manuel M. Marzal recorda que, de início, os jesuítas não foram encarregados oficialmente da administração dos índios, mas se dedicavam apenas à catequização dos mesmos nas aldeias que visitavam. Seria apenas com o Padre Luiz Figueira que a administração correria por conta da Companhia de Jesus, de acordo com o Alvará de 1638. No entanto, o naufrágio que lhe retirou a vida inviabilizou a execução do Alvará. Foi somente com o Padre Antônio Vieira, em 1653, que a Companhia passaria a ad-

Desta forma, torna-se evidente o posicionamento dos jesuítas nestes primeiros tempos da Missão, pois primaram por uma política de conciliação frente aos interesses da Colônia. Pelo menos, formalmente, o Padre Luís Figueira decide não se confrontar diretamente com os colonos e responder ao discurso de poder construído pela Câmara de São Luís. Esta política torna-se ainda mais evidente quando o Padre João de Sotomaior (1585-?) , em 1653, decide assumir compromisso similar com a Câmara de Belém. Afirma Serafim Leite dizendo:

Aos 26 dias do mês de Janeiro de 1653 anos nesta cidade de Belém, capitania do Grão-Pará, estando presentes os oficiais da Câmara e o Padre Reitor João de Souto Maior que vinha fazer casa para ensinar latim aos filhos dos moradores pelo procurador do conselho foi dito ao Padre Reitor, que havia de assinar um termo, em que não havia de entender com escravos de brancos, a que o dito Padre Reitor disse, que ele queria assinar o dito termo de em tempo nenhum entender com escravos de brancos, nem ainda a administração de índios forros, mais que ensinar-lhes a Doutrina, e que para isso levava muito em gosto, E assinou com os ditos oficiais ¹²⁹.

Este posicionamento conciliador dos jesuítas ultrapassa a primeira tentativa de fundação da Missão, pois o Padre Sotomaior pertence à leva de missionários organizados em Lisboa pelo Padre Antônio Vieira em 1652. Logo, a “refundação” empreendida por Vieira dá continuidade à política de conciliação inaugurada pelo Padre Luiz Figueira.

Antes, porém, a Missão jesuítica teria que enfrentar as dificuldades da sua manutenção em meio à falta de missionários e ao perigo que trouxera a invasão dos holandeses.

Assim, em 22 de Agosto de 1626, juntamente com o Governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho ¹³⁰, chegaram mais dois jesuítas: o Padre Lopo do Couto e o Irmão Antônio da Costa. Estes dois missionários, nos difíceis anos em que São Luís esteve sob a ocupação holandesa, 1641-1644, tiveram participação decisiva na retomada da cidade.

ministrar o processo de evangelização dos índios. Cf. Manuel M. Marzal. *La Utopia Posible: Indios y Jesuítas en la América Colonial*. Lima: Fundo Editorial, 1992, t. I, pp. 47-48.

¹²⁹Bernardo Pereira de Berredo. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão, em que se da Noticia do Descobrimto, e tudo o mais que Nelle tem Sucsedido desde o Anno em que foy Descoberto até o de 1718...* Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Mazagão. Lisboa: na Offina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da Santa Igreja de Lisboa, 1749. *Apud*. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 209.

¹³⁰Primeiro Governador do Estado do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho tomou posse do cargo a 03 de Setembro de 1626. Cf. Antônio Ladislau Monteiro Baena, *op. cit.*, 1969, p. 33.

Apesar de a presença da Companhia de Jesus ser modesta, os jesuítas tiveram papel importante na expulsão do invasor¹³¹. Serafim Leite gostaria de imputar ao próprio Padre Lopo do Couto o comando contra os holandeses, mas, como ele mesmo admitiu, a documentação existente não é clara, limitando-se esta a afirmar que o Padre Lopo foi grande incentivador da guerra contra os holandeses¹³². No final dos conflitos, em 1643, o padre Luiz Figueira retornou de Portugal como Superior da Missão acompanhado de dezesseis jesuítas e do novo Governador Pedro de Albuquerque¹³³. No entanto, naufragaram pouco antes de chegar ao Grão-Pará. Somente alguns, incluindo o governador, salvaram-se em canoas. A maioria dos missionários, incluindo o Padre Figueira, foram empurrados pelos ventos à costa do Marajó, onde pereceram nas mãos dos índios Aruans¹³⁴.

Este duro golpe encerra a primeira fase da Missão jesuítica do Maranhão. A fase fundacional da Missão jesuítica do Maranhão contou com seis levadas de missionários, as quais trouxeram para o Estado pelo menos vinte e cinco jesuítas. No entanto, a metade deles pereceu antes mesmo de pisar em solo maranhense. De qualquer forma eles pretendiam evangelizar os índios e manter o cuidado dos cristãos, muito embora tivessem ocorrido confrontos com os colonos, mais por desconfianças destes do que pela ação concreta dos missionários. O objetivo dos jesuítas foi de conciliação, compromisso assumindo, pelo menos formalmente, ante o poder local.

Neste sentido, a Missão do Maranhão foi dispendiosa em vidas e pouco rendosa em sua etapa inicial. Nesta fase não houve presença contínua da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa antes de 1653, ano da chegada do Padre Antônio Vieira.

3. A “Refundação da Missão” (1653-1655)

A chegada do Padre Antônio Vieira, como Superior da Missão jesuítica, marca um período de revitalização das atividades da Companhia de Jesus na Amazônia. Mudanças significativas ocorrem nas linhas de ação, anteriormente adotadas pelo Padre Luiz Figueira no trato com o índio. No entanto, isto não ocorreu de imediato, mas no desencadear de um pro-

¹³¹Cabe lembrar que, neste momento, o Padre Luiz Figueira encontrava-se em Lisboa e estavam na Missão apenas os Padres Amodei e Lopo do Couto com mais dois irmãos coadjutores.

¹³²Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 111.

¹³³João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 65.

¹³⁴*Ibidem*, p. 66.

cesso, fundado na experiência do próprio missionário. Deste modo, pode-se pensar que Vieira funda o seu governo na *continuidade* da ação de Luís Figueira, porque adota uma posição de não-enfrentamento com os colonos. Por outro lado, o contexto de exploração em que viviam os povos indígenas impele Vieira à “ruptura” com sua posição inicial, inclinando-se mais e mais em defesa dos nativos ¹³⁵.

Esta tentativa de se fundar no norte da América portuguesa a Missão jesuítica, iniciou-se com a chegada da sétima expedição de jesuítas para o Maranhão, composta num total de doze missionários ¹³⁶. A estes se juntariam, em 1653, quatro outros jesuítas, que partiram de Lisboa a 22 de Novembro de 1652 e chegaram em São Luís a 16 de Janeiro de 1653. Eram eles os Padres Manuel de Lima (1609-1657), Mateus Delgado (1614-1661), Manuel de Sousa e Antônio Vieira ¹³⁷.

Em carta ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves (1597-1660), datada de 14 de Novembro de 1652, o Padre Antônio Vieira lista alguns dos missionários selecionados para irem ao Maranhão e acrescenta interessante comentário referente a cada nome registrado. Graças a esta lista, pode-se ter uma idéia do perfil destes homens selecionados pelo já Superior da Missão.

“Os sujeitos, que nos pareceu admitir para a missão, foram os seguintes: O Padre Manuel de Lima, cujos merecimentos V. Rev.^a muito bem conhece, o qual, desesperado de poder prosseguir a sua missão do Japão, dedicou-se *et sua omnia* a esta do Maranhão. O Padre João de Souto-maior e o Padre Manuel de Sousa, os quais por justos respeitos estiveram ocultos até à véspera da partida, e o segundo com as ordens tomadas dois meses havia, sem ninguém o saber nem suspeitar. O Padre Francisco Veloso e o Padre Tomé Ribeiro, sem embargo de terem em Coimbra muitas opiniões, ainda de Padres graves e espirituais, que os aconselhavam a não irem à missão senão depois de acabada a teologia; mas êles, com grande edificação, se renderam logo ao que entenderam ser vontade dos Superiores dessa Província. O Padre Gaspar

¹³⁵A expressão “Refundação” inspira-se na expressão do Padre Antônio Vieira que, ao definir seu intento no Maranhão, disse: ‘imos fundar de novo’. Cf. Rafael Chambouleyron. Os Padres da Companhia de Jesus na Amazônia: uma leitura do Pe. Antônio Vieira. In: CONGRESSO INTERNACIONAL TERCEIRO CENTENÁRIO DA MORTE DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA, 1., 1997. Braga. Atas... Braga: Barbosa & Xavier, 1999, vol. 2, pp. 801.

¹³⁶“Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756)”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 336.

¹³⁷*Ibidem*. Estavam presentes nesta expedição os Capitães-mores dos dois polos administrativos em que se havia dividido o Estado do Maranhão. Eram eles: Baltasar de Souza Pereira, que assumiria a administração da Capitania do Maranhão e Inácio do Rego Barreto, que seguiria para a Capitania do Grão-Pará. Cf. João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1901, pp. 47 e 280.

Fragoso, que leu este ano a nona, e é sujeito de grande virtude, recolhimento e resolução: acabou o curso, e tem muito bom talento de prègador. O irmão Agostinho Gomes, *olim* Agostinho das Chagas, da irmandade de Santo Inácio, chamado vulgarmente o estudante santo, porque verdadeiramente o é, e cuidou que V. Rev.^a o confessou algumas vezes: entrou no noviciado dia do Espírito Santo, e foi com cinco meses de noviço. Além destes recebemos dois irmãos, José de Mena e Antônio de Mena, a quem mudamos o nome pela equivocação da língua da terra, e hoje se chamam José e Antônio Soares. O primeiro é clérigo de Santo Inácio, casuísta, homem de grande oração; o segundo é cursista, mas a melhor habilidade e o melhor humanista do páteo, e sôbre tudo anjo de condição e costumes, também da irmandade de Santo Inácio, com que ficarão suprimindo a menos estreiteza do noviciado que terão no Maranhão, onde ou no navio se lhes hão-de deitar as roupetas. De mais dêstes recebemos dois irmãos coadjutores, um dos quais é Francisco Lopes, que servia este colégio, de cujo espírito não digo nada, porque o conhece V. Rev.^a; outro, Simão Luís, oficial de carpinteiro, homem de muito bons costumes e préstimo. Não conto aqui o Padre Luís Moniz, porque o levou Deus para si com grande sentimento nosso; nem ao Padre António Vaz, porque deu causas para não ir nesta ocasião, das quais dou conta a V. Rev.^a em carta particular, e com aprovação do Padre Provincial ficou até novo aviso de V. Rev.^a. De madeira que são os sujeitos de que se formou a missão por doze, oito sacerdotes, dois irmãos estudantes, dois irmãos coadjutores

138

Com esses homens, Vieira inaugura uma das mais importantes páginas da História do Maranhão português.

3.1 Padre Antônio Vieira: O Missionário do Maranhão

Antônio Vieira nasceu em Lisboa aos 06 de Fevereiro de 1608, filho de Cristovam Vieira Ravasco e Maria de Azevedo. O pai tornou-se escrivão dos agravos e apelações civis da Relação da Bahia em 1609, Capitania para a qual se transferira a fim de exercer o cargo. Da parte de Cristovam que, segundo João Lúcio de Azedo, Vieira herdara sangue africano. Se a questão suscita dúvidas, sabe-se pelo menos que o Tribunal do Santo Ofício, ao lhe investi-

¹³⁸“Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, de Lisboa, 14 de Novembro 1652”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, pp. 277-278.

gar a vida, valeu-se de procedimento usual para réus, cujo sangue era de origem duvidosa. Entre 1609 e 1612 viveu D. Maria de Azevedo sozinha em Lisboa, enquanto aguardava a transferência para o Brasil. Neste período, dedicou-se à educação do filho Antônio, de quem fora mestra nas primeiras letras. No ano de 1614, a família partiu definitivamente para o Brasil. Então contava Antônio com seis anos de idade ¹³⁹.

Chegado à Bahia, Vieira foi matriculado no Colégio dos jesuítas. Aos quinze anos de idade, no meio da noite, bateria à porta do mesmo Colégio e seria recebido como noviço jesuíta pelo Padre Fernando Cardim no dia 6 de Maio de 1623 ¹⁴⁰. Ao ingressar no noviciado, o jovem Vieira já havia concluído os estudos preparatórios, isto é, estudos de gramática e retórica. Suspendiam-se naquele momento os estudos de literatura, para se dedicar à formação própria dos noviços da Companhia, que, ao cabo de dois anos, professam votos simples de obediência, pobreza e castidade.

Vieira não passaria todo o tempo na casa do noviciado, na cidade da Bahia, pois o Superior o enviou para o aldeamento do Espírito Santo, onde aprenderia rapidamente a língua da terra. João Lúcio de Azevedo atribui a transferência do noviço às dificuldades de entrar na Companhia de Jesus que lhe impunha a própria família.

Para melhor subtrair o adolescente ás instancias da familia, que lhe combatia a vocação, transferiram-no os Padres para a aldeia do Espírito Santo, a sete leguas da cidade, onde tinham um povoado de indígenas que doutrinavam [...] ¹⁴¹.

Serafim Leite discorda de que Antônio Vieira se tenha retirado da casa paterna sem avisar os pais, evento que atribui mais ao estilo da época do que à realidade: “Os cronistas antigos gostavam de assinalar, como actos exemplares e meritórios, estas fugas, que a mentalidade moderna reprova”. E, em seguida, esclarece: “na realidade, a Companhia exige,

¹³⁹ João Lúcio de Azevedo. *História de Antônio Vieira: com Factos e Documentos Novos*. Lisboa: Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira, 1918, t. I, pp. 9-11.

¹⁴⁰ Os noviços da Companhia de Jesus são os membros da Ordem dos jesuítas recém ingressados. O período de noviciado, na economia geral da formação dos jesuítas, chama-se de segunda provação. Depois de dois anos, como escolástico ou como irmão, professam os votos religiosos de obediência, pobreza e castidade. “Los novicios forman el círculo más externo de los que pertenecen a la C.J. y están bajo la jurisdicción del general, según la descripción de los diversos grados de incorporación a la C.J.” Cf: Charles E. O’Neill; Joaquín M. Domínguez. “noviços”. In: Charles E. O’Neill; Joaquín M. Domínguez. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico – Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.J.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, t. III, col., p. 2668.

¹⁴¹ João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1918, t. I, p. 13.

se o candidato é de menor idade, prévio consentimento dos pais. Não deixaria de o exigir também neste caso”¹⁴².

Uma melhor resposta para a transferência do Noviciado da Bahia para a aldeia do Espírito Santo encontra-se na Carta ânua da Província do Brasil, de 30 de Setembro 1626, redigida pelo próprio Antônio Vieira, ainda noviço. O conteúdo principal desta Carta ânua é a invasão holandesa de 1624. Diz Vieira que, devido à presença dos invasores, o Noviciado foi transferido, às pressas, para um aldeamento vizinho. Esta seria a causa mais provável da saída de Vieira da Bahia com os demais noviços.

A Povoação se passou para a aldeia de São João, mais afastada uma légua, e, como as casas dos nossos aqui não estavam mais que armadas, foi necessário aos Irmãos noviços por suas mãos levarem-nas por diante, até onde o remédio da necessidade requeria, e aqui com todo o recolhimento possível se conservou a ordem do Noviciado, que no Colégio se guardava¹⁴³.

Certamente, a experiência de viver no aldeamento influenciou muito o noviço, que, ao final deste período, fez voto pessoal de se dedicar por toda a vida às atividades missionárias, como revelou mais tarde na defesa perante o Santo Ofício:

[...] de idade de dezessete anos fiz voto de gastar toda a vida na conversão dos gentios e doutrinar aos novamente convertidos, e para isso me apliquei às duas línguas do Brasil e Angola, de que usam os gentios e cristãos boçais daquela província. E, porque para este ministério me não era necessário mais ciência que a doutrina cristã, pedi aos superiores me tirassem dos estudos, porque não queria curso nem Teologia, e cedia dos graus da religião que a ele e ela se seguem. E posto que os superiores mo não quiseram conceder, antes me tiraram a obrigação do voto, e o Padre geral o mesmo, eu contudo o tornei a renovar e insistir nele até que ultimamente o consegui, indo-me para o Maranhão [...]¹⁴⁴.

¹⁴²Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 5.

¹⁴³“Carta Anua da Província do Brasil ao Padre Geral da Companhia de Jesus, da Bahia, 26 de Setembro de 1626”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, pp. 22-23.

¹⁴⁴Antônio Vieira. “Defesa do livro Intitulado ‘Quinto Império’”. In: *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Hernani Cidade. (Coleção “Coleção de Clássicos Sá da Costa”, 6), Lisboa, 1952, p.157.

Depois de dois anos de noviciado, Antônio Vieira encontra-se no Colégio de Olinda, onde lecionou retórica e, nos três anos seguintes, estudou filosofia. Segue então para quatro anos de estudos de teologia, sendo ordenado Sacerdote em 1635. Sua carreira de pregador iniciara-se antes da ordenação sacerdotal, em 1633. Em 1638 encontra-se como professor de teologia no Colégio da Bahia.

Com a Restauração do Reino, Vieira integrou uma embaixada enviada do Brasil a Portugal para prestar homenagem ao novo Rei D. João IV. Para Luís Gomes Palacín, o encontro com D. João marca um novo capítulo na vida do jesuíta: “O encontro de Vieira com o rei foi uma revelação mútua, [...] selou uma amizade pessoal e profunda, que deveria durar até a morte do Monarca. Vieira passou a ser, de súbito, não só pregador régio, mas consultor político e visitante assíduo do palácio”¹⁴⁵. Envolveu-se ativamente com a política do Reino e angariou muitas inimizades, cuja intensidade expressou na sua *Defesa perante o Santo Ofício*:

[...] a mercê que me fazia o senhor rei D. João IV, o príncipe e a rainha, fez meus capitais inimigos a todos os que mais de perto assistiam aos ditos príncipes e procuravam o valimento e lugar que eles imaginavam lhes tirava o meu. Fora do Paço, não era menor ocasião de granjear ódio pelo mau sucesso e ruim despacho de muitos requerentes, que me pediam ajudasse suas pretensões no que pudesse, e porque não podia quanto eles queriam de amigos se tornavam inimigos. A este número pertencem, ainda com razão, todos os embaixadores e ministros das embaixadas, cujas cifras eu tinha, e S. M. ordenava me dessem notícia de todos os negócios e os não resolvessem sem ouvir meu parecer, como o qual ordinariamente S. M. se conformava, tendome os ditos ministros como sobre-rédia de suas ações e temendo a in-teireza dos meus avisos e informações pelo crédito que el-rei me dava

¹⁴⁶

O desapontamento do jesuíta com a aristocracia portuguesa é visível, e, em grande parte, foi este o motivo pelo qual se retirou da Corte em 1652, para se tornar missionário do Maranhão. Em carta a D. João IV, pouco depois de ter chegado ao Maranhão, escreveu: “Eu agora começo a ser religioso [...] e verdadeiro Padre da Companhia [...]”¹⁴⁷. Assim, moldava-

¹⁴⁵Luís Gomes Palacín, *op. cit.*, 1998, p.15.

¹⁴⁶Antônio Vieira. “Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício”. In: *Obras Escolhidas. Obras Várias IV*. Pref. Hernani Cidade. (Coleção “Coleção de Clássicos Sá da Costa, 6”), Lisboa, 1957, p. 158.

¹⁴⁷“Carta do Padre Antônio Vieira ao Príncipe D. Teodósio, do Maranhão, 25 de Janeiro de 1653”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, t. I, p. 301.

se, no Maranhão, um dos principais aspectos da existência de Antônio Vieira: o missionário. Em carta ao Padre Francisco de Moraes (1601-1681), constata-se a radical transformação sofrida naquele que seria um dos homens mais influentes do Império:

Ando vestido de um pano grosseiro cá da terra mais pardo que preto; como farinha de páu; durmo pouco; trabalho de pela manhã até a noite; gasto parte dela em me encomendar a Deus; não trato com mínima criatura; não saio fora senão a remédio de alguma alma; choro meus pecados; faço que outros chorem os seus; e o tempo, que sobeja desta ocupação, levam-no os livros da Madre Teresa e outros de semelhantes leituras ¹⁴⁸.

Contudo, sua correspondência revela que, não sem grandes resistências, assumira esta nova vida, pois lhe era custoso manter-se distante da Corte e dos assuntos políticos ¹⁴⁹. Antes mesmo de chegar ao Maranhão, escrevera ao Príncipe D. Teodósio, deixando transparecer o mal-estar que lhe causou a partida de Portugal.

Eu, senhor, não sei se os padeci [ataque dos corsários]; porque desde a hora em que o navio desamarrou dêsse rio, não estive mais em mim nem o estou ainda, atônito do caso e da fatalidade da minha partida, e de não saber como S. M. e V. A. a receberiam, pois não é possível serem-lhe presentes todas as circunstâncias dela: tais que não fui eu o que me embarquei, senão elas as que me levaram ¹⁵⁰.

Entretanto, os poucos anos que permaneceu no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre 1653 e 1661, foram suficientes para *informar* o intento dos jesuítas de evangelizar os povos nativos e, fizera-o de, tal modo, que seria impossível dissociá-lo dessa missão.

Mas o que planejava Antônio Vieira para o Maranhão ao deixar a corte, que projetos trouxera consigo? A correspondência vieirina dá algumas pistas para suas pretensões. Em carta ao Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves, de 1652, Vieira fala de dois reque-

¹⁴⁸“Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Francisco de Moraes, do Maranhão, 06 de Maio de 1653”. In: *Cartas...*, *op.cit.* t. I, pp. 303-305.

¹⁴⁹João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 1901, p. 47.

¹⁵⁰“Carta do Padre Antônio Vieira ao Príncipe D. Teodósio, de Cabo Verde, 25 de Dezembro 1652”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, t. I, 1925, p. 291.

rimentos enviados ao Conselho Ultramarino, cujos conteúdos visavam desfazer-se de dois encargos importantes confiados aos missionários do Maranhão. O primeiro era o de *ofício de pai dos cristãos*, instância à qual os índios poderiam recorrer quando lesados em seus direitos. O segundo encargo era o de *repartidores* dos índios. Esta atitude revela em muito a posição inicial do missionário em relação aos nativos e aponta para a retomada da Missão jesuítica do Maranhão ¹⁵¹.

Os do Conselho Ultramarino, e todos os mais ministros por cujas mãos passaram êstes dois requerimentos, se edificaram muito dêles, e esperamos que, constando-lhe, como há-de constar, aos moradores do Maranhão e Pará, destas nossas resistências e réplicas, acabarão de entender a verdade do zelo que lá nos leva, e desenganar-se quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas. Muito resolutos imos a procurar arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos dos portugueses, e não falar em índios mais que no confessionário, quando o peça o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas; e os índios, que de novo convertermos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que êles e nós vivamos livres destes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam ¹⁵².

É interessante notar neste fragmento como Vieira aborda a questão indígena. O ameríndio não é o foco principal dos planos de Vieira aqui esboçados. Tão pouco, o método de *aldeamentos* é mencionado, pelo contrário, Vieira prefere que os índios fiquem em suas terras para que não envolvam a Companhia em situações inconvenientes. Além do mais, as questões indígenas envolvendo moradores deveriam ser tratadas unicamente na discricção do

¹⁵¹A Expressão ‘nova’ Missão encontra-se em Rafael Chamboleyron, *op. cit.*, 1999, p. 802. Anos mais tarde, quando o Padre Vieira participou da redação da Lei de 1680, em Lisboa, insistira ainda que os jesuítas do Maranhão não se envolvessem com a *repartição* dos índios de serviço. De fato, aquela Lei entregou este encargo exclusivamente ao Governador e ao Bispo local.

¹⁵²“Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, de Lisboa, 14 de Novembro 1652”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 286. Esta carta poderia bem ser tomada como documento fundador da Missão jesuítica do Estado do Maranhão e Grão-Pará, pois nela Vieira reúne os principais passos para o estabelecimento dos jesuítas no norte da América portuguesa. Apresenta o processo de requerimento de fundação junto ao Rei D. João IV; os acertos das cômguas para dez jesuítas que seriam provenientes, a metade do dízimo da Bahia e do contrato do tabaco da mesma cidade; o acordo pelo qual as capitâneas cederiam “aldeias” que deveriam servir na Missão; “Alcançamos primeiramente que, em cada uma das ditas Capitâneas, se nos desse uma aldeia para termos índios, e que nos acompanhem e sirvam nas missões, independentes dos Governadores [...]”. Apresenta também a escolha dos jesuítas aptos; pede apoio à Província do Brasil, principalmente na determinação do envio de padres *línguas* e delinea plano para a fundação de uma casa no Grão-Pará.

confessionário, isto é, sem alarde e sem denúncia, unicamente como *casos de consciência*¹⁵³. Também não faz referência à legislação indígena e aos abusos cometidos pelos moradores do Maranhão contra ela. Enfim, nada poderia destoar mais do que esta posição inicial de Vieira daquela intransigente e ferrenha na defesa do índio que se tornaria a mais conhecida de sua biografia.

No entanto, ao tomar consciência da realidade da Colônia e constatar a crueldade do escravismo indígena, Vieira não permaneceria neutro por muito tempo. Em carta ao Príncipe D. Teodósio, revela o seu estado de espírito, fala das primeiras impressões da terra do Maranhão e, pela primeira vez, registra a dramática situação dos cativeiros.

O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extrema; porque os gentios e os cristãos vivem quási em igual cegueira, por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos; havendo porém quem cative e quem tire e, o que é pior, quem o aprove; com que portugueses e índios todos se vão ao inferno¹⁵⁴.

O Padre Vieira percebeu que, dificilmente, os jesuítas poderiam cumprir com o que propusera ao Provincial do Brasil um ano antes, isto é, evitar os conflitos com os moradores no tocante aos cativeiros. Isto aponta para um processo interno de transformação vivido pelo missionário, ou seja, o contato com a realidade da Colônia abriu os olhos de Vieira para a dura realidade de exploração à qual eram submetidos os índios do Maranhão. Esta idéia é reforçada pelo fato de que, no mesmo ano de 1653, Vieira deixou a posição de espectador e passou à ação: denunciou ao rei de Portugal a escravidão injusta e propôs maneiras de evitá-la.

¹⁵³Note-se que esta orientação para a confissão será alvo de dura crítica contra o Padre Antônio Vieira feita por Luiz Felipe de Alencastro, como se aprofundará no Capítulo III desta Dissertação.

¹⁵⁴“Carta do Padre Antônio Vieira ao príncipe D. Teodósio, 25 de Janeiro de 1653”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, t. I, 1925, p. 301. Na cosmovisão vieirina a cegueira é própria dos que obram abaixo da razão, estão no extremo obscuro, vivem no engano e são vitimados pela voracidade da *vita brevis*. A imediatividade é átimo entre o passado e o futuro, impede a todos que nela estão presos de participar da construção do verdadeiro mundo, que é a *história do futuro*. Atitude própria dos homens vitimados pela *vita brevis* é o ser injusto, atitude deslocada pelo engano. É preciso então que se lhes revele os planos eternos do Criador, para que possam assumir a construção de suas vidas e de um mundo novo.

As causas dêste dano se reduzem todos à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões, e as guerras injustas sem autoridade nem justificação alguma; e, ainda que trazem alguns verdadeiramente cativos, por estarem em cordas para serem comidos, ou por serem escravos por fôrça ou por engano, e assim os vendem e se servem dêles como verdadeiros cativos ¹⁵⁵.

Com isto, inaugura o que será tão próprio seu, isto é, o combate incessante e contundente à prática da exploração do ameríndio. É desta *consciência* vieirina que é forjada a principal característica da Missão, pois, mesmo após Vieira, a defesa do índio será o fio condutor e a principal característica da presença da Companhia de Jesus naquele Estado. Esta imagem do que deveria ser a Missão do Maranhão e a Conquista da região norte, construirá o missionário através de intensa correspondência que trocaria durante décadas com os maiores dignitários do reino e principalmente com o próprio Monarca.

Mas, se na correspondência com Lisboa, Vieira vai se posicionando em relação aos cativeiros, ante os moradores prefere manter ainda a discricção. Em grande parte forçado pelas manifestações dos moradores em repúdio a uma lei de liberdade dos índios publicada no Maranhão em 1653.

Tratava-se da Ordem Régia de 1652, cujo conteúdo ordenava que se libertassem todos os índios cativos da Colônia. Esta lei foi trazida naquele mesmo ano pelos Capitães-Mores Baltazar de Souza Pereira, que assumiria o governo da Capitania do Maranhão, e Inácio do Rego Barreto, que seguiria para a Capitania do Pará ¹⁵⁶. A publicação da lei, entretanto, coincidiu com a chegada dos jesuítas, aos quais não se demoraram os colonos de imputar-lhes a culpa. Revoltados, os moradores se dirigiram à Câmara de São Luís e exigiram a expulsão dos missionários. Esta foi a primeira oposição que os jesuítas enfrentaram depois da chegada do Padre Vieira à Missão. Em carta ao Provincial do Brasil, registrou:

Como os nossos intentos e ações tão contrárias às do demônio, tratou o inimigo de semear cizânia sôbre êste grão tão limpo, e fê-lo com tanta astúcia que nos pôs em perigo, não só de arrancar a êle da terra senão também a nós. Tinha mandado nesta ocasião S. M. uma lei, na qual declara por livres, como nêsse Brasil, a todos os índios dêste Es-

¹⁵⁵“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 20 de Maio de 1653”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 309.

¹⁵⁶O governo da Colônia esteve confiado aos Capitães-mores entre os anos de 1652 a 1655. Cf. Antônio Ladislau Monteiro Baena, *op. cit.*, 1969, p. 64.

tado, de qualquer condição que sejam. Publicou-se o bando com caixas, e fixou-se a ordem de S. M. nas portas da cidade. O efeito foi reclamar todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação o que costuma haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (e alguns houve que antes deram a alma) do que consentir que lhes houvessem tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro. Aproveitou-se da ocasião o demônio, e pôs na língua, não se sabe de quem, que os Padres da companhia foram os que alcançaram de El-rei esta ordem, para lhes tirarem os índios de casa, e os levarem todos para as suas aldeias e se fizerem senhores delas, que por isso vinham agora tantos ¹⁵⁷.

Os intentos da Companhia na Amazônia foram colocados em cheque pela oposição dos colonos. No entanto, o Padre Vieira deixou transparecer em sua correspondência que havia também um grupo de pessoas “respeitáveis”, que se posicionaram em defesa dos jesuítas, muito embora pouco ou quase nada pudessem fazer em face da revolta de muitos.

Achou esta voz [que os jesuítas eram responsáveis pela elaboração da lei de liberdade] fácil entrada, não só nos ouvidos mas nos ânimos do vulgo, atizando talvez a labareda alguns que tinham obrigação de a apagar. Mas esta a desgraça: que os da mesma profissão sejam de ordinário os mais apaixonados contra nós; porque só eles querem valer na terra, e ofende-lhes os olhos tanta luz na Companhia, e, posto que houvesse pessoas, das mais graves e autorizadas, que se puseram em campo por nós, contudo contra um povo furioso ninguém prevalece. O Furor que tinham concebido contra a lei de El-rei (à qual também não perdoaram, arrancando-a de onde estava), todo o converteram contra os Padres da Companhia, não duvidando já de fazer alguma demonstração com eles, mas tratando ou tumultuando em qual havia de ser ¹⁵⁸.

Apesar de os jesuítas terem recebido apoio de algumas famílias do Maranhão, a verdade é que a Colônia era totalmente dependente do trabalho indígena. Os colonos constantemente argumentavam a necessidade de cativeiros, uma vez que, sem eles, o Estado, tão po-

¹⁵⁷“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Maranhão, 22 de Maio 1653”. In: *Cartas...*, op. cit., t. I, 1925, p. 331.

¹⁵⁸*Ibidem*, p. 332.

bre como era, não poderia sobreviver. Os moradores, então, insistiram em não abandonar o trabalho escravo.

[...] formaram uma proposta ao Capitão-Mor Governador, em nome da nobreza, religiosos e povo de todo o Estado, na qual lhe requeriam levantasse o bando [publicação da Ordem Regia de 1652], alegando que a república se não podia sustentar sem índios, e que os de que se serviam eram legitimamente cativos; que as entradas ao sertão e resgates eram lícitos; que os índios eram a mais bárbara e pior gente do mundo; e que, se servissem com liberdade, se haviam de levantar contra os portugueses; e outras cousas a êste modo, umas verdadeiras e outras duvidosas, e as mais totalmente falsas e erradas ¹⁵⁹.

Em outra carta enviada a D. João IV, datada de 06 de Abril de 1654, pode-se fazer idéia do quanto a área norte esteve dependente da mão-de-obra indígena.

[...] estas canoas, e os mantimentos para elas, e os remeiros e os guias e os principais defensores, tudo são índios e tudo é dos índios; e se os índios andarem divertidos nos interesses dos Governadores, e não dependerem somente dos religiosos, nem êles os terão para as ditas missões, nem estarão doutrinados como convém para elas, nem lhes obedecerão, nem lhe serão fieis, nem se fará nada ¹⁶⁰.

Além da grande dependência do colono para com os da terra, revela-se também quanto era dependente a própria colonização da ação missionária e quanto esta vinha atrelada à primeira. Poder-se-ia dizer desta citação, que é apresentado a D. João IV a condição *sine qua non* para a continuidade da existência do norte da América portuguesa.

Os colonos, por sua vez, - alguns ansiosos por riquezas, outros por garantirem a própria sobrevivência - não podiam conceber nenhuma escusa no apresamento do índio, uma vez que este era “peça” fundamental na economia do Maranhão. Fica claro que, se Vieira ou qualquer outro se opusesse a esta lógica, sofreria as conseqüências, como de fato ocorreu.

¹⁵⁹*Ibidem*, p. 332.

¹⁶⁰“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: Cartas..., *op. cit.*, 1925, t. I, p. 440-441.

A dita ordem régia foi alterada pela *Provisão sobre a liberdade e cativo do gentio do Maranhão*, de 17 de Outubro 1653¹⁶¹. O que demonstra os artifícios da legislação, sempre dispostos, de alguma forma, a garantir a escravidão. Certo é que não se tratava de uma lei contra a escravidão, pois nela se reservava o direito aos colonos de escravizar em duas ocasiões, isto é, quando houvesse a ocasião de *guerra justa* e quando fossem encontrados os chamados *índios de corda*. O ponto mais problemático, no entanto, sempre foi o conceito de *guerra justa*, discutido desde os tempos do Padre Manuel da Nóbrega. No Maranhão e Grão-Pará o conceito de *guerra justa* estava já bem determinado, conforme a Provisão de 1653.

Proceder guerra justa, e para se saber se o é, haverá de constatar que o dito gentio ou vassalo meu impediu a pregação do sagrado evangelho; se deixou de defender as vidas e fazendas de meus vassalos em qualquer parte. Havendo lançado com os inimigos de minha coroa e dado ajuda contra os ditos meus vassalos. Exercitar latrocínios por mar ou por terra, infestando os caminhos, salteando ou impedindo o comércio e trato dos homens para suas fazendas e lavouras. Se os gentios meus súbditos faltarem às obrigações que lhes foram impostas e aceitadas no principio de suas conquistas, negando os tributos ou não obedecendo, quando forem chamados para trabalharem em meu serviço ou para pelejarem contra meus inimigos. E se comerem carne humana, sendo meus súbditos¹⁶².

Outro caso previsto pela lei dava o direito aos portugueses de conseguirem escravos indígenas através dos chamados *resgates* dos índios de corda, que estavam aprisionados por inimigos e que por eles seriam mortos. Como explica a Provisão:

E procedendo as tais causas ou cada uma delas sou servido dizer que se possa fazer guerra justamente e cativá-los, como o poderão ser também aqueles gentios que estiverem em poder de seus inimigos atados a corda para serem comidos, e meus vassalos os remirem daquele perigo com as Armas ou por outra via, e os que forem escravos legitimamente dos Senhores a quem se tomaram em guerra justa ou por via do comércio ou resgates para cujo efeito se poderão fazer entradas pe-

¹⁶¹Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 51.

¹⁶²*Provisão sobre a Liberdade e Cativo do Gentio do Maranhão* de 17 de Outubro 1653. Anais da Biblioteca Nacional – Vol. 66 – 1ª. Parte. Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro. 1948. P. 20. *Apud.* Joely Aparecida Ungaretti Pinheiro. *Conflitos Entre jesuítas e Colonos na América Portuguesa (1640-1700)*. Tese de Doutorado em Economia. Campinas: UNICAMP, 2007, p. 131.

lo Sertão com Religiosos que vão a tratar da conversão do gentio, [...] Hei por bem que nenhum Governador ou Ministro que tiver o supremo lugar nas ditas Capitâneas [...] nem o mandem para nenhuma parte nem ocupem ou repartam índios senão por causa pública e aprovada, nem ponham Capitães nas Aldeias, antes as deixem governar pelos principais da sua nação, que os repartirão aos portugueses pelo salário costumado, sob pena de que o contrário fizerem incorrerem em perda dos ditos bens ilicitamente, a terça parte para quem os acusar e as duas para minha Fazenda, e serem castigados como o merecer a qualidade dela ¹⁶³.

Porém, a realidade do Maranhão e Grão-Pará estava distante do ideal da lei. Vieira sabia disto e utilizou todos os recursos em defesa do ameríndio. No entanto, não o fazia de forma direta e incisiva. É o que se pode deduzir numa espécie de acordo entre os Padres jesuítas acerca de como deveriam atuar nos confessionários do Maranhão e Grão-Pará; uma vez que acreditavam que grande parte da população estava, direta ou indiretamente, ligada aos *cativeiros*:

A esta lição ajuntámos outra de casos de consciência, duas vezes na semana, e o primeiro caso que se disputou foi: que obrigação tínhamos os confessores acerca do pecado, com habitual, em que viviam todos estes com os cativeiros dos índios, que pela maior parte se presumem injustos? Revelou-se que, a quem não se confessasse deste pecado não tínhamos obrigação de lhes falar nêle, assim por nos não poder constar de certo de tal penitente em particular estar em má consciência, como por se presumir geralmente de todos que o mover-lhe escrúpulo, em semelhante matéria, seria de nenhum fruto; que são os casos em que os doutores não só escusam, mas obrigam os confessores a não perguntar. Sobre esta relação assentamos três coisas, muito necessárias ao serviço de Deus e à nossa conservação nestas partes. Primeira, que nas conversações com os seculares, nem por uma nem por outra parte falássemos em matéria de índio. Segunda, que nem ainda na confissão se falasse em tal matéria, salvo quando a disposição do penitente fosse tal, que se julgasse seria com fruto, principalmente na morte. Terceiro, que se na confissão, por escrúpulo, ou fora dela, por conselho, algum nos perguntasse a obrigação que tinha, lha declarássemos com toda a sinceridade e liberdade. E para que nisso não houvesse entre nós diversidade de pareceres, se praticaram também e resolveram todos os

¹⁶³*Ibidem*, pp. 131-132.

casos que se podiam oferecer: as quais resoluções se mandaram também ao Pará [...] ¹⁶⁴.

O missionário preferiu utilizar-se de uma estratégia, evitando o confronto direto, pondo o assunto dos cativeiros como “caso de consciência”, pois estava ciente de que o embate com os “fiéis” colocaria a presença da Companhia em risco.

Entretanto, o missionário, para cumprir o intento de evangelizar, tinha que se expor às autoridades locais. Foi o que aconteceu quando o Capitão-Mor, Inácio do Rego Barreto, o convidou para que acompanhasse uma expedição ao rio Tocantins para promover o *descimento* de índios. Esta viagem foi decisiva para Vieira se convencer de que era preciso fazer oposição direta às autoridades e aos colonos no sentido de lhes exigir o cumprimento da lei. Pode-se acompanhar o desfecho da expedição através da carta ao Provincial do Brasil, escrita durante a mesma expedição.

“[...] foi o Governador descobrindo os seus intentos, que tinha nesta jornada, que eram totalmente opostos aos nossos; porque pretendia trazer os índios a si, e com pretexto de não haver mantimento reparti-los por casa dos portugueses, que era o mesmo que cativá-los e vendê-los, e da mesma sorte tinha prometido muitos a diferentes Religiões, e para conosco era mais liberal nas promessas, dizendo que podíamos levar para a nossa aldeia de Mortigura, que é a que nos deu por fôrça da provisão de El-rei, todos os que quiséssemos, e que também nos daria mais com que acrescentar a nossa aldeia do Maranhão, entendendo que esta melhoria, com que nos queria interessar na jornada, nos taparia os olhos para que não reparássemos nos inconvenientes dela” ¹⁶⁵.

Para barrar o intento do Capitão-mor e garantir a presença da Companhia de Jesus no rio Tocantins, os Padres Vieira e João de Sotomaior concordaram entre si em três pontos: primeiramente, que não deveriam aceitar índios para as suas “aldeias” em nenhuma hipótese, evitando-se assim que os jesuítas, tomando-os para si, fossem acusados de tirarem índios aos colonos. Depois, se o Capitão-mor insistisse em repartir os índios entre os moradores, então

¹⁶⁴“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 22 de Maio de 1653”. In: *Carta...*, *op. cit.*, t. I, 1925, p. 327.

¹⁶⁵“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, pp. 357-358.

deveriam renunciar à responsabilidade da expedição, para não passarem por enganadores diante dos mesmos índios. Por fim, decidiram os Padres: “[...] que em qualquer caso era bem que fôssemos a esta missão, principalmente porque em semelhantes mudanças sempre morriam muitas pessoas, a cujas almas era bem que acudíssemos, e juntamente para não perdermos a posse deste rio, que tínhamos por uma grande importância para nossos santos intentos”¹⁶⁶. Diante da resistência dos jesuítas, Inácio do Rego Barreto tencionou levar na expedição também os frades de Santo Antônio. Vieira não aceitou a proposta e respondeu que, muito embora fosse louvável a intenção dos franciscanos de irem à missão, era inconveniente irem juntos, pois a liberdade de ambos sairia prejudicada. Posta a situação nestes termos, o jesuíta viu-se obrigado a lembrar ao Capitão-mor que fora entregue à Companhia de Jesus a jurisdição sobre os índios e que a tudo deveria Inácio do Rego Barreto providenciar para este empreendimento.

“Mostrei-lhe como as missões não eram cousa que lhe estivesse encomendada a êle, senão a mim, e que o que a êle tocava era só dar-me canoas, índios e tudo o mais que eu pedisse, nem eu queria outra cousa. [...] Que emenda do regimento, para vir em forma, havia de dizer que na direcção da jornada, e no tocante de trazer, ou deixar, ou pôr os índios em qualquer parte que quiséssemos, seguisse o capitão o que lhe dissessem os Padres, por mandar assim S. M. E persisti tanto neste empenho, porque como esta missão é a primeira, e a que há-de servir de exemplo às demais, convém muito que se não perca nada de jurisdição, e que os Governadores não mandem sobre nós na disposição dos índios; porque seria o mesmo que cativá-los, por nosso meio, com maior deformidade que até agora, e impedir-se totalmente a conversão dos gentios”¹⁶⁷.

A relação com Inácio do Rego Barreto tornava-se cada vez mais conflituosa, pois percebia o Capitão-mor que não poderia contar com Antônio Vieira em favor dos seus intentos. Na metade da viagem, o missionário descobriu que o Capitão-mor havia dado ordens ao seu subalterno de controlar o destino da expedição, sem atender às exigências dos jesuítas.

Pareceu-me não dissimular mais, como até aqui tinha feito, por entrarmos já no ponto essencial da gentilidade e sua conversão. Quis-lhe

¹⁶⁶“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 358.

¹⁶⁷*Ibidem*, p. 361.

explicar a ordem de S. M. e a do Capitão-Mor, e tirando-as para lhas mostrar, êle se levantou em altas vozes, tapando os olhos e os ouvidos para as não ler nem ouvir ¹⁶⁸.

Assim, o jesuíta viu-se impotente ante as manobras de Inácio do Rego Barreto e se lhe apresentou a dura realidade: nada poderia fazer diante de tamanha oposição. Vieira encontrava-se, desta forma, impedido de realizar a missão para a qual tinha vindo à Amazônia, “o ponto essencial” de que falou, isto é, a conversão dos índios. Foi neste momento que Vieira decidiu ir ter com o próprio Rei e, desde aquele dia, planejava uma viagem a Portugal.

Cabe lembrar que o Padre Vieira era movido pela idéia de que os missionários jesuítas tinham um papel especial a desempenhar no norte da América portuguesa. Portugal foi preferido às demais nações católicas para levar o Evangelho a todos os povos gentios e porque aos missionários da Companhia no Maranhão havia sido entregue a direção desta Missão.

Os outros reinos da cristandade, Senhor, têm por fim a conservação dos vassallos, em ordem à felicidade temporal nesta vida e à felicidade eterna na outra: o reino de Portugal, de mais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu; e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá sua conservação e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada ¹⁶⁹.

É neste contexto que a ação dos jesuítas no Maranhão, durante o governo do Padre Vieira, pode ser considerada como parte essencial da realização da própria existência do Reino de Portugal, que não era outra além daquela de propagar o cristianismo católico.

No entanto, esta característica assumida pela Missão, exigiria muito dos missionários e também dos colonos. Sobre a Missão recairia o imperativo de frutificar e, sobre os moradores, uma política agressiva, voltada para a proteção dos índios.

¹⁶⁸Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 380.

¹⁶⁹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 20 de Abril 1657”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 470.

O Padre Vieira apresentou esta dupla exigência à população de São Luís em 1654, quando, humilhado pelas autoridades locais e ainda cansado da longa viagem ao rio Tocantins, subiu ao púlpito para proferir o famoso *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*¹⁷⁰.

Muitas vezes vos tenho pregado n'esta Igreja e n'outras, de manhã e de tarde, de dia e de noite, sempre com doutrina muito clara, muito sólida, muito verdadeira, e a que mais necessária e importante a esta terra, para emenda e reforma dos vícios, que a corrompem¹⁷¹.

Desolado o jesuíta concluiria com as seguintes palavras: “O fructo que tenho colhido d'esta doutrina, e se a terra tem tomado o sal, ou se tem tomado d'elle, vós o sabeis, e eu por vós o sinto”¹⁷².

Vê-se que o *Sermão de Santo Antônio aos Peixes* é emblemático, pois torna público o descontentamento de Vieira. E não se encontra nele apenas a desaprovação do pregador em relação à conduta dos moradores, mas unido ao contexto de confronto, vai oculto o enfrentamento com as autoridades no rio Tocantins. O sermão é também a expressão da nova postu-

¹⁷⁰O catolicismo havia recebido duro golpe com o nascimento do protestantismo na segunda metade do século XVI e estava empenhado, desde o Concílio de Trento, em recuperar fiéis. Empenhava-se, pois, a barrar o avanço dos grupos religiosos dissidentes e foi neste contexto que o púlpito passou a exercer um papel importante no mundo católico. Elevado por sobre a multidão de fiéis, era o lugar ideal para educar, iluminar e “persuadir”. Sabe-se que o sermão era uma forma literária que possuía grande influência nas pessoas do século XVII, pois a Igreja fazia girar sobre si toda a vida social da época. Então, não é de se estranhar que toda a atenção voltava-se para um pequeno grupo de especialistas dos púlpitos: os pregadores. Era a eles que cabia principalmente a difícil tarefa de educar e persuadir os fiéis através da palavra. Tal importância não passou despercebida à Igreja da Contra-Reforma, uma vez que a formação desses homens de púlpito era feita de forma rigorosa. Também o aspecto externo do pregador era meticulosamente trabalhado: desde a vestimenta, os gestos, o olhar, enfim, até a tonalidade da voz. O Padre Antônio Vieira talvez tenha sido um dos mais exímios pregadores de sua época. Tanto se fez insigne que havia pessoas que reservavam antecipadamente assento nas igrejas marcadas para a pregação do jesuíta. Em seus longos anos de vida, Vieira pregara em Portugal, Roma e Brasil, mas também na África, quando de sua passagem acidental por Cabo Verde. O que chegou até nós de sua obra, compõe-se de duzentos sermões e mais de setecentas cartas, afora outros escritos em tratados e defesa. Quatro de seus sermões são referentes à defesa dos índios, talvez nem todos importantes para a fama de orador, mas, sem dúvida, são indispensáveis para a identidade do Vieira missionário. São eles, o *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, também conhecido como *Sermão das Tentações*, pregado no Maranhão em 1653, o *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*, ou *Sermão das Mentiras* e o famoso *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, pregado em São Luís em 1654 às vésperas do embarque para a Europa e, finalmente, o *Sermão da Epifania*, pregado no ano de 1662, portanto depois da expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Juntamente com o *Sermão da Sexagésima*, o *Sermão de Santo Antônio aos Peixes* é um dos mais belos e ousados de Vieira.

¹⁷¹Antônio Vieira. “Sermão de Santo Antônio aos Peixes: Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, p. 251.

¹⁷²*Ibidem*, p. 251.

ra que adotaria o Padre Vieira na Missão, pois estava convencido de que os frutos da Missão não seriam alcançados se mantivesse nela a posição conciliadora.

Foi do púlpito da Igreja de São Luís que, em 1654, o missionário rompeu com o posicionamento conciliador, outrora adotado pelo Padre Luís Figueira. Assim, na presença de toda a cidade, Vieira anunciou os novos termos com os quais seria guiada a Missão jesuítica de aí em diante. Não seria exagero imaginar que os moradores, inteirados dos acontecimentos ocorridos no Tocantins, tenham abarrotado a igreja, ansiosos por saber como reagiria o jesuíta. No entanto, Vieira, a todos surpreenderia, pois não falaria a um público habitual. O seu sermão, ironicamente, não se destinaria aos colonos do Maranhão, mas às criaturas marinhas. Sendo dia de Santo Antônio, fez o pregador em São Luís o que fizera Santo Antônio em Erimino, na península Itálica, quando pregou aos peixes. Elevado acima da platéia atônita, o jesuíta desferiu as palavras de abertura do sermão, inspiradas em uma citação do Evangelho de São Mateus, “Vós sois o sal da terra” (Mt, 5, 13), as quais como setas caem sobre os ouvintes:

Vós, diz Christo Senhor nosso, fallando com os pregadores, sois o sal da terra: e chama-lhes sal da terra, porque quer que façam na terra, o que faz o sal. O effeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra, se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos n’ella que têm o officio de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção?
173

A corrupção somente pode ocorrer em duas situações, explica o pregador: ou porque o sal não salga e os pregadores não se orientam pela verdadeira doutrina, ou porque a terra não se deixa salgar e os ouvintes não querem ouvir a verdadeira doutrina. Se o sal não salga, o próprio Cristo deu a solução: que seja lançado fora e pisado por todos. Do contrário, se a terra não deixa salgar, Cristo nada disse desta questão, mas o disse Santo Antônio com o seu exemplo. O Santo, estando a pregar contra os hereges na Península Itálica, levantou-se toda a gente contra ele e por pouco não lhe tiram a vida. Nesta circunstância, o que fez então Antônio? Mudou de estratégia, mas perseverou na doutrina.

¹⁷³ Antônio Vieira. “Sermão de Santo Antônio aos Peixes: Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, p. 249.

Como a Missão se tornava infrutífera e o Superior sentia-se atacado e impedido de exercer sua missão, identifica-se ele próprio com Santo Antônio em sua perseguição. Mas como, a esta altura, tencionava ir a Portugal e depositar sua proposta de reforma do governo dos índios nas mãos do próprio Monarca, o pregador também se identifica com a persistência do Santo que, apesar das diversidades, não desistiu da pregação.

Deixa as praças, vae-se às praias; deixa a terra, vae-se ao mar, e começa a dizer a altas vozes: já que não querem ouvir os homens, ouçam-me os peixes. [...] Começam a ferver as ondas, começam a concorrer os peixes, os grandes, os maiores, os pequenos, e postos todos por sua ordem com as cabeças de fora da água, Antônio pregava, e elles ouviam ¹⁷⁴.

Antônio, agora o Vieira, por estar em situação semelhante ao do Santo, volta-se também ele ao mar: “Isto suposto, quero hoje, à imitação de S. Antônio, voltar-me da terra ao mar, e já que os homens se não aproveitam, pregar aos peixes. O mar está tão perto que bem me ouvirão. Os demais podem deixar o sermão, pois não é para elles” ¹⁷⁵.

Estabelecido o auditório é acomodada a arquitetura do sermão, Vieira anuncia que o sermão consistirá em duas partes: na primeira, louvará as virtudes dos ouvintes e, na segunda, repreenderá os seus vícios. Assim, louva a antiguidade dos peixes, sua quietude, obediência e a impossibilidade de serem domesticados. Os peixes foram os primeiros criados por Deus e também os primeiros a serem nomeados pelo homem. Elogia o peixe de Tobias, a rêmora, o torpedo e o quatro-olhos, que sempre está atento ao céu e ao inferno ¹⁷⁶. Mas a grande virtude dos peixes é a obediência, pois, quando Santo Antônio os chamou, todos deram ouvidos, para vergonha de muitos homens que não quiseram ouvi-lo.

Porém, o que o pregador tem a repreender nos peixes, atribui-o aos roncadores, pegadores e ao polvo, símbolos da soberba, da ganância, do parasitismo e da traição, tudo alimentado pelo intento da ambição e do poder:

¹⁷⁴ Antônio Vieira. “Sermão de Santo Antônio aos Peixes: Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, p. 251.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 251-252.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 258. O Padre Vieira referia-se ao peixe bíblico, cujo fel curou a cegueira de Tobias. Cf. *Tobias*, VI, 8.

A primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas circunstancia o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. [...] Olhai como estranha isto Santo Agostinho: *Homines pravis, praeversisque cupiditatibus facit sunt veluti pisces se devorantes*. Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros. Tão alheia coisa é, não só da razão, mas da mesma natureza, que sendo todos creados no mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos, vivaes de vos comer ¹⁷⁷.

Nesta passagem, Vieira deixa transparecer os fundamentos teóricos pelos quais julga a realidade. O horror das circunstâncias, talvez lembrando que o seu companheiro de ordem, Padre Luís de Molina, atribuía a existência da escravidão às circunstâncias do tempo; o escândalo do fratricídio, com o qual irmãos pela criação divina se destruíam por causa da ganância; a corrupção pelo afastamento da razão e, por conseguinte, da própria natureza humana. Enfim, esta é a imagem do homem negando-se a si mesmo, isto é, negando sua natureza livre e co-criadora. Disto tudo, nos dá Vieira a imagem mais perfeita que poderíamos ter das *causas segundas*, o móvel filosófico da Segunda Escolástica ¹⁷⁸.

Vieira amplia ainda a citação de Agostinho, *Homines pravis, praeversisque cupiditatibus facit sunt veluti pisces*, da qual se valera para repreender os peixes ¹⁷⁹. Trata-se da “bestialização” do homem que, ignorando os “futuros”, aferra-se à *vita brevis*, isto é, ao imediato e passageiro. Desfaz-se assim o homem de sua liberdade e torna-se incapaz de participar da construção do próprio sentido, que é justamente a liberdade de construir o seu mundo. Iguala-se, portanto, às demais criaturas em seu agir irracional como fica evidente na seguinte passagem do sermão:

Cante-lhes aos homens o rouxinol, mas na sua gaiola: diga-lhe ditos o papagaio, mas nas suas piozes: faça-lhes bufonarias o bugio, mas no seu cepo: contente-se o cão de lhe roer um osso, mas levado onde não

¹⁷⁷ Antônio Vieira. “Sermão de Santo Antônio, Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, pp. 264-265.

¹⁷⁸ Tratar-se-á largamente dessas categorias, pelas quais se movia o Padre Vieira, no Capítulo II.

¹⁷⁹ “Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros.” Cf. Antônio Vieira. “Sermão de Santo Antônio, Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, pp. 264-265.

quer pela trella: preze-se o boi de lhe chamarem formoso ou fidalgo, mas com o jugo sobre a cerviz, puxando pelo arado e pelo carro: glorie-se o cavallo de mastigar freios dourados, mas debaixo da vara e da espora: e se os tigres e os leões comem a ração de carne, que não caçaram no bosque, sejam presos e encerrados com grade de ferro¹⁸⁰.

O sermão de Vieira destinava-se a repreender, obviamente, os homens. Queria repreender aqueles que tinham a função de ser sal na terra do Maranhão, os pregadores, que, ao contrário, atrelavam-se às ambições das autoridades locais. Queria repreender também os colonos que sujeitavam o ameríndio, relegando aos mesmos a condição de animais. Enfim, repreendia a incapacidade do português de perceber a quê Deus o destinara.

Ao descer do púlpito, a Missão não seria mais a mesma, uma vez que Vieira rompera publicamente com a política de compromisso, iniciada com o Padre Luiz Figueira e, por algum tempo, mantida por ele mesmo. Restava-lhe, pois, encontrar instrumentos que o ajudassem na construção de uma nova linha de ação para a Missão. Isto o faria junto a D. João IV e o instrumento que necessitava seria a Lei de Liberdade dos Índios de 1655.

A fase *fundacional* da Missão jesuítica do Maranhão e Grão-Pará, marcada por duas tentativas de se estabelecerem os missionários naquela região, - uma com o Padre Luiz Figueira e outra com o Padre Antônio Vieira - caracterizou-se pela restrição do apostolado missionário e pela postura conciliadora dos jesuítas.

Esta característica verificou-se quando a atividade dos jesuítas foi reduzida pela Câmara do Maranhão, nos tempos de Luiz Figueira. Pressionado pelos oficiais da Câmara, Figueira assumiu formalmente a política de conciliação, consentindo em assinar termo restritivo, o qual impedia os missionários de opinarem na atividade do apresamento indígena.

Mais tarde, sob o governo do Padre Antônio Vieira, outro termo restritivo foi assinado no Grão-Pará, desta vez por imposição da Câmara de Belém e aceito pelo Padre João de Sotomaior. Ficavam formalmente reduzidas as atividades da Missão à catequese dos índios e ao ensino dos brancos. Também da parte do Superior verificou-se uma posição conciliadora com os colonos. Assim, os jesuítas receberam instruções de não se indisporerem com os moradores, concedendo-lhes, por exemplo, a absolvição sacramental, apesar de os penitentes serem donos de escravos ilegais.

Todavia, o conhecimento adquirido pela interferência das autoridades locais no trabalho de evangelização levou o Padre Vieira a tomar consciência da impossibilidade de os

¹⁸⁰*Ibidem*, p. 256.

jesuítas exercerem sua atividade de evangelização sem que se desembaraçassem dos interesses escravagistas dos moradores. Hostilizado pelo Capitão-Mor do Grão-Pará e frustrado pelo fracasso da primeira entrada no rio Tocantins, Vieira rompeu com a atitude de compromisso e atacou a Colônia com o *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, pregado em 1654.

Após a ruptura, os novos passos da Missão jesuítica apontam um projeto em vias de construção. Numa primeira aproximação, pode-se afirmar que a *dinamis* do projeto jesuítico consiste na *experiência* do missionário com a realidade. No entanto, isto não significa que seja a única determinante, pois, se assim fosse, decretar-se-ia a acomodação completa desta dinâmica à exterioridade da experiência. Ora, isso não ocorreu com o Padre Antônio Vieira, como se viu. Sendo assim, faz-se necessária outra aproximação da ação missionária na Amazônia, a fim de buscar nova determinante, afinada com a categoria de *experiência*, para a compreensão atualizada da dinâmica do projeto missionário jesuítico.

Capítulo - II

Expansão da Missão jesuítica no Maranhão (1655-1661)

A “refundação” da Missão jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará, empreendida sob o governo do Padre Antônio Vieira, demonstrou-se infrutífera do ponto de vista da evangelização, pois a interferência das autoridades locais - empenhadas em obter mão-de-obra escrava - impedia a catequização do ameríndio. Frente a esta experiência de “fracasso”, o Padre Antônio Vieira resolveu abandonar a atitude de conciliação com os moradores que - como se viu no Capítulo anterior - se iniciou com o Padre Luiz Figueira e teve continuidade com o Padre Vieira nos dois primeiros anos de sua chegada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Assim, em 1654, o Superior da Missão dirigiu-se à Corte de D. João IV com o intento de negociar solução para o impasse. Meses antes de deixar o Maranhão, o Padre Vieira escrevera ao Monarca, despachando dezenove pontos a serem considerados em vista de se garantir a evangelização e as atividades dos jesuítas no Estado. Chamar-se-á esta carta de *Proposta para a Reforma do Governo dos Índios*¹⁸¹. Estes pontos da *Reforma* tornar-se-iam, no final, a Lei de 1655, concedendo aos jesuítas autonomia de fundarem aldeamentos, a exemplo da Província do Brasil, e administrá-los *espiritual e temporalmente*. Este acontecimento marcou o início de uma nova fase na ação missionária da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa, a qual se chamará fase de *expansão*.

Os apelos constantes do Superior da Missão às Províncias jesuíticas da Europa suscitaram, entre 1655 e 1661, novos missionários para o Maranhão e Grão-Pará. Um desses jesuítas, movido pelo discurso vieirino em prol das missões, e que, no futuro, tornar-se-ia outra figura significativa ao lado do Padre Vieira, chamava-se Padre João Filipe Bettendorff (1625-1698). A seu tempo, Bettendorff daria sua contribuição à Missão, estabelecendo nova orientação política e inaugurando nova fase sob estratégias antigas. Mas, enquanto isto não acontece integra as fileiras da *expansão* sob o governo vieirino.

Contudo, a fase de *expansão* da Missão jesuítica não é evidente em si mesma, no sentido do que se pretende nesta dissertação, pois nasce de uma atitude complexa, cujo significado mais amplo não pôde abarcar o determinante que, no Capítulo precedente, chamou-se de “experiência”. Isto porque se poderia entendê-lo em dois sentidos: tanto no sentido de ade-

¹⁸¹ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 431-441.

quação do sujeito à realidade experimentada, como também de adequação da realidade às categorias do sujeito “experimentante”.

Vieira é impelido a assumir a segunda via, como bem entendeu João Adolfo Hansen: “Neo-escolástico embebido de latinidade e Patrística, Vieira pensa a verdade do que afirma em suas cartas como *adaequatio rei ad intellectum*, adequação da coisa ao intelecto [...]”¹⁸².

Esta visão de mundo poderia explicar as dificuldades pelas quais passaram os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará, uma vez que ela exige que a “realidade” se amolde a um conteúdo fixado previamente como transcendente. Disto disse Meihy: “Existia uma visão de mundo que implicava a conduta humana no encaminhamento do destino comum dos mortais. Tudo, porém, extremamente atento ao móvel filosófico da época, consubstanciado na teoria das ‘causas segundas’”¹⁸³. Isto, no entanto, não entra em contradição com espírito vieirino, tão conhecido pelas constantes transformações. O pensamento humano, fazendo parte da criação divina, deve se adequar à *idéia regente*, transcendente.

Compreendem essas “causas segundas” o princípio vigorado durante a colonização que regia a relação entre a vontade divina e as ações humanas. Segundo essa teoria Deus teria criado o mundo e, ao fazer suas criaturas à sua imagem e semelhança, teria também legado aos filhos o dever de atuar no próprio destino. Assim Deus teria feito o universo, mas o encaminhamento da obra (do criador-criatura) haveria de concluir-se na continuidade da relação das partes. Caberia pois aos filhos a finalização da obra do Pai. É assim que se explicaria o ativismo da

¹⁸²João Adolfo Hansen. “Introdução”. In: *Cartas do Brasil 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Reunidas e Comentadas por João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p.16. Observe-se que o termo “Neo-escolástica”, utilizado por Hansen para classificar o movimento de renovação da Escolástica Clássica, é usado de forma inapropriada, pois, na verdade, ele designa uma corrente de pensamento Contemporâneo. A Escola Filosófica e Teológica do século XVI e XVII, que se referia Hansen e que revitalizou o pensamento Escolástico, denomina-se Segunda Escolástica ou Escolástica Moderna.

¹⁸³Estivera no cerne da ação missionária da Companhia de Jesus do século XVII o móvel filosófico das *causas segundas*, o qual toma forma imperativa na pena de São Mateus: “ide e ensinai as Escrituras a todos os povos” (Mt. 28-20). Para José Carlos Sebe Meihy, este seria mesmo o motor da colonização e, portanto, dos novos tempos. Assim, não é possível prescindir da estrita vinculação *histórico-teológica*, da ação de Deus e do homem no mundo, ambas reunidas no pensamento vieirino e expressas em sua militância *político-religiosa*. Disto resulta o particular de que a interpretação de Vieira deve estar associada a questões que estão para além de uma análise que se prenda ao discurso. Nas palavras de Meihy, “análise do discurso pelo discurso”. Cf. Carlos Sebe Bom Meihy. “Ensaio Introdutório”. In: *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de Texto: Cláudio Giordano. São Paulo: Edições Loyola; EDUC; Editora Giordano, 1992, p. XXIII.

colonização, isso porque a atividade missionária seria parte inerente do processo de transformação da humanidade ¹⁸⁴.

Assim, as *causas segundas*, por um lado, apontam para a limitação do determinante *experiência* na compreensão da dinâmica pela qual o “projeto jesuítico” tomou forma no norte da América portuguesa seiscentista e, ao mesmo tempo, abrem caminho para pensá-la noutra esfera. Por isso, é forçoso que se empreenda nova aproximação da gênese e desenvolvimento do objeto que aqui se pretende, dando-lhe novo determinante explicativo.

Esta aproximação exigirá, para além da reconstituição linear da fase de *expansão*, um recorte vertical do “período”, que contemple o objeto a partir de seus fundamentos, isto é, as categorias do pensamento jesuítico dos séculos XVI e XVII.

Esta tentativa funda-se na percepção de três investigadores da presença dos jesuítas na América portuguesa: José Eisenberg que, ao investigar as missões jesuíticas no Estado do Brasil do século XVI e XVII, percebeu na correspondência missionária categorias de pensamento, pelas quais se guiavam os missionários na discussão de elementos próprios da demanda advindos da realidade colonial. João Adolfo Hansen, que se deparou com a mesma estrutura ao ler a correspondência jesuítica pelo viés do *discurso*. Finalmente, Marina Massimi, que ao investigar a prática sermoneira na América portuguesa dos séculos XVII e XVIII, encontrou no conceito de *persuasão* categorias próprias do pensamento *aristotélico/tomasiano*, incorporados e transmitidos pela Segunda Escolástica, da qual os jesuítas eram representantes ¹⁸⁵.

O modo pelo qual se chegará ao determinante pretendido é isolando o móvel filosófico da Segunda Escolástica, isto é, *as causas segundas*. Para alcançar este intento, investigar-se-ão as reflexões de dois dos maiores representantes da Segunda Escolástica, o Padre Pedro da Fonseca (1528-1599) e o Padre Luís de Molina (1535-1600). Em seguida verificar-se-á a conexão do conceito de *causas segundas* com a ação missionária em dois momentos: empreendendo a conexão das categorias de pensamento da Segunda Escolástica com a Amé-

¹⁸⁴ Carlos Sebe Bom Meihy. “Ensaio Introdutório”, *op. cit.*, 1992, p. XXII.

¹⁸⁵ José Eisenberg. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000; Marina Massimi. *Palavras, Almas e Corpos no Brasil Colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005; João Adolfo Hansen. O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil: Nóbrega (1549-1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119; João Adolfo Hansen. “Introdução”. In: *Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Reunidas e Comentadas por João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 9-74.

rica portuguesa através dos autores citados e, finalmente, testando o determinante das *causas secundas* no contexto da Missão jesuítica do Maranhão e Grão-Pará.

Juntamente com este segundo determinante, verificar-se-á que a fase de *expansão* da Missão jesuítica amazônica foi alimentada em seu mecanismo, paradoxalmente, por elementos contraditórios, ou seja, por *continuidade* e *descontinuidade*. Desta forma, compreender-se-á que o Padre Antônio Vieira pôde dar sentido à sua presença no Maranhão, considerando-se refundador e, ao mesmo tempo, continuador dos passos de seu antecessor, o Padre Luiz Figueira.

1. Fundamentos do Pensamento Jesuítico do Século XVII

A busca pela *dinamis* do pensamento à qual estiveram ligados os missionários da Companhia de Jesus do século XVII e, mais propriamente, o agir dos Padres Antonio Vieira e João Filipe Bettendorff na Missão jesuítica do Estado do Maranhão e Grão-Pará, significa abordar o que ficou conhecido por pensamento *escolástico*. No entanto, o determinante que se busca, não pode ser tomado deste pensamento e usado como *paradigma* de sentido sem que se explicitem as declinações pelas quais passou o que comumente se chama Filosofia Escolástica.

1.1 Antecedentes: Fontes do Pensamento Escolástico

A filosofia Escolástica deve ser entendida, antes de tudo, como estágio do pensamento *cristão*. Ela voltava-se, portanto, para auxiliar a Teologia, *ancilla theologiae*¹⁸⁶. Foi herdeira de três grandes tradições: A *patrística*, o *neoplatonismo* e o *aristotelismo*¹⁸⁷. Também viveria três grandes fases: A Escolástica Primitiva, Clássica e Tardia.

¹⁸⁶Serva da Teologia. Cf. Walter Brugger. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Herder, 1962, p. 190.

¹⁸⁷Um dos principais nomes da *patrística* foi Santo Agostinho, que também teve o nome ligado ao *neoplatonismo*, por quem esse pensamento chegou a Segunda Escolástica. De outra parte, contribuiu para esta aproximação também a obra de Dionísio Pseudo-Areopagita, reaparecida na França no século IX. Quando João Scoto Erígena (810-877) tomou contato com as obras de Dionísio, no século IX, e anotou-as, surgiu a primeira grande síntese *metafísica* da Idade Média. Cf. Philotheus Boehner; Etienne Gilson. *História da Filosofia Cristã: Desde as ori-*

A Escolástica Primitiva teve os seus principais representantes em Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109), chamado de “pai da Escolástica”, e em Pedro Aberlardo (1079-1142), quem operou a aproximação entre o *nominalismo* e o *ultra-realismo*¹⁸⁸. A criação das universidades, em especial a de Paris, no século XII, e o intenso trabalho investigativo das Ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos, tornaram o pensamento *escolástico* reconhecido em toda a Europa. Foi com Santo Alberto Magno (1193/1206-1280), mestre de Tomás de Aquino, da nova Escola Dominicana, que o *agostinianismo*, principalmente o de São Boaventura (1221-1274) e da antiga Escola Dominicana - evoluiu para uma síntese *aristotélico-agostiniana*¹⁸⁹. Esta operação foi completada pela fase clássica da Escolástica, principalmente através da prolífica obra de Santo Tomás de Aquino (1224-1274), o mais influente sistematizador do pensamento *escolástico*¹⁹⁰. É de sua obra que sai a mais elaborada síntese entre o pensamento *cristão escolástico* e a filosofia *aristotélica*¹⁹¹.

Por fim, a Escolástica tardia, século XV, é conhecida pelo declínio do pensamento, pois se perdeu em sutilezas e em formalismos, sem conseguir voltar-se para o intenso mo-

gens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 229. O *aristotelismo*, principal fonte da Escolástica Clássica, foi herdado dos comentários gregos e árabes e dos escritos de Boécio (475-525). Este último é considerado filósofo intermediário entre o pensamento *grego* e o *escolástico* e, por isto, ficou conhecido como o “último romano” e o “primeiro escolástico”. Cf. Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *op. cit.*, 2000, p. 211.

¹⁸⁸Julián Marías. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 154 e 160. O *realismo*, termo cunhado no século XV, designa a corrente mais antiga da Escolástica, cujo pensamento afirmava a realidade dos *universais*. Esta corrente opõe-se ao *nominalismo*, que foi outra grande corrente escolástica e encontrou defesa, de certa forma, já em Abelardo. Segundo ele, o intelecto apreende as semelhanças dos indivíduos mediante a abstração, cujo resultado funda-se na imaginação, uma vez que, para o pensador, o conhecimento começa pelo individual e sensível. Não é exatamente a coisa, *res*, tampouco simplesmente a palavra, *vox*, mas é *sermo*, isto é, discurso atrelado ao conteúdo real. A radicalização do nominalismo, porém, encontraria em Guilherme de Ockham (1280-1349) o seu mentor. A doutrina *nominalista* define-se, então, pela não aceitação das realidades abstratas e universais. Desta forma, existiriam apenas os nomes puros para além das substâncias singulares. *Ibidem*, p. 161.

¹⁸⁹Deve-se entender por *agostinianismo*, para além da obra de Santo Agostinho, o conjunto de doutrinas que caracterizavam a corrente mais antiga da Escolástica, enfatizada pela Escola Franciscana. Em oposição a esta última, a Escola Dominicana dava ênfase ao pensamento *aristotélico/tomasiano*. São quatro as principais características do *agostinianismo*: pouca clareza entre verdades racionais e reveladas, isto é, entre filosofia e teologia; ênfase na teoria *iluminativa*, segundo a qual a inteligência humana depende da ação iluminadora de Deus e não pode encontrar conhecimento verdadeiro fora das regras imutáveis da ciência divina; A noção de *Bem* tem primazia em relação à noção de *Verdade*; maior ênfase no elemento vontade em detrimento da inteligência. Por fim, existe uma clara ruptura com Aristóteles, pois o *agostinianismo* atribuía à matéria certa positividade, ou seja, *atualidade*, contrariamente a Aristóteles em que a matéria atribuía apenas *potencialidade*. Num exemplo concreto, isto significa que o corpo humano possui realidade própria, *forma*, além de *matéria*, e que a alma é *forma* ulterior acrescentada ao corpo. Cf. Nicola Abbagnano. “Agostinismo ou Augustinismo”. In: Nicola Abbagnano (Org). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, Coll., p. 23.

¹⁹⁰Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *op. cit.*, 2000, p. 448.

¹⁹¹Julián Marías chama a atenção para o equívoco da utilização de termos como *aristotélico-tomista* tomado simplesmente como designação de uma filosofia que inclua o pensamento *aristotélico* no sistema de Santo Tomás. Isto por si mesmo indicaria que os dois pensamentos são equivalentes, o que está longe da verdade, pois “[...] não existe uma filosofia *aristotélico-tomista*, e sim apenas tomista, e o tomismo é *aristotélico-escolástico* no sentido que acabo de indicar”. Julian Marías, *op. cit.*, 2004, p. 181-183.

vimento de renovação que acontecia à sua volta, isto é o Renascimento ¹⁹². Neste momento, o Humanismo, que se iniciou na Itália na segunda metade do século XIV, difundia-se para o restante da Europa e promovia o retorno à filosofia Grega, independente da tradição *escolástica*, impondo-lhe sombra e ácidas críticas, as quais esta última não pode responder ¹⁹³.

Porém, o declínio do pensamento *escolástico* não significou o seu fim, uma vez que seus princípios básicos e metodologia alcançariam novo fôlego justamente com os pensadores ibéricos do século XVI e XVII ¹⁹⁴.

1.2 A Segunda Escolástica

A restauração Escolástica expressou-se num movimento *filosófico, teológico e político-jurídico*, cujo pensamento ficou conhecido por Segunda Escolástica ou Escolástica Moderna. Originou-se na Universidade de Salamanca, na Espanha, com o dominicano Francisco de Vitória (1480-1546), comentador notável de Santo Tomás de Aquino e formulador de relevantes questões de implicação jurídica. Em torno de suas idéias sobre o *direito dos povos*, reuniu muitos seguidores ¹⁹⁵. Posteriormente, com a fundação da Companhia de Jesus, em 1540, e o estabelecimento da mesma em Espanha e Portugal, os jesuítas assumiram posição de destaque no movimento da renovação Escolástica. Os principais nomes da Companhia ligados ao movimento foram os dos Padres Alfonso Salmerón (1515-1585), Francisco Suarez

¹⁹²Henry R. Loyn. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 132

¹⁹³Entende-se aqui Humanismo no sentido histórico, isto é, movimento literário e filosófico nascido na Península Itálica na segunda metade do século XIV, componente fundamental do Renascimento e base da cultura moderna Ocidental. O Humanismo é propriamente o aspecto que define o Renascimento como movimento literário e filosófico, que reconhece a totalidade do homem em seu mundo, que é o da natureza e da história. São características antropológicas do Humanismo a aceitação de que o homem é um composto de corpo e alma, que habita o mundo e deve também dominá-lo. A epistemologia *humanista*, porém, volta-se mais para as ciências do que para a metafísica, donde resulta a importância dos estudos das leis, da medicina e da ética. Essas características destacam a vida da *práxis*, em oposição à vida contemplativa, que antes fora exaltada pelo pensamento *medieval*. O Humanismo reconhece ainda a *historicidade* do homem, os vínculos que este tem com o passado, tanto para se unir a ele, como para distinguir-se dele. Neste sentido, a filologia é imprescindível ao *humanista*, pois através dela tem-se acesso aos textos antigos e pode-se livrá-los da crosta medieval que se sobrepunha a eles dando frescor ao pensamento *grego* e *romano*, liberando-os da *metafísica* cristã. O reflorescimento do *aristotelismo* e a especulação *naturalista* constituíram o prelúdio da ciência moderna. Cf. Nicola Abbagnano, *op. cit.*, 2003, p. 519.

¹⁹⁴A Península Ibérica havia sido poupada, em grande parte, da instabilidade que se abatera sobre a Europa no século XVI com a Reforma Protestante e, por isto, Espanha e Portugal tornaram-se escudo do catolicismo: “terra de origem da renovação católica após o Concílio de Trento” e contexto do renascimento Escolástico. Cf. Emmanuel J. Bauer. “Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica após o Humanismo”. In: Paul R. Blum (org.). *Filósofos da Renascença*. São Leopoldo: Editora Unisinos (Coleção “Coleção História da Filosofia”, 4), 2003, p. 2003, p. 268.

¹⁹⁵Julián Marías, *op. cit.*, 2004, p. 222.

(1548-1617), Luiz de Molina (1535-1600) e Pedro da Fonseca (1528-1599), o Aristóteles português¹⁹⁶. O pensamento desses religiosos tornou-se o sustentáculo da Segunda Escolástica. Refletiriam os problemas colocados pela existência do Novo Mundo, pela Reforma e Contra-Reforma sempre reafirmando a tradição do pensamento cristão *escolástico* ante a crítica dos renascentistas¹⁹⁷. No entanto, o intuito deles, ao se debruçarem sobre as antigas obras sistemáticas do pensamento *medieval*, não se limitava à repetição de idéias, mas, pelo contrário, intentavam o audacioso trabalho de comentá-las e esclarecê-las.

A *cosmovisão* desses jesuítas é marcada por um paradoxo inevitável, pois, ao mesmo tempo em que concebem o *cosmos* ordenado e conservado em sua ordem por Deus, também nele fixam o olhar no que é *contingente*, no fluxo constante da vida do homem. O próprio instrumental de que se armam para pensar Deus, o mundo e os homens é, por si só, um “desconcerto”, isto é, a “grande síntese” de pensamento jesuítico da Segunda Escolástica. A consciência dessa dupla condição do existir é uma das principais características desses jesuítas. Não sem razão, Pedro Calafate chamou-a de “dramática consciência”, referindo-se propriamente ao Padre Antônio Vieira ao localizá-lo na herança de uma cultura que buscava estruturas essenciais, ordenadoras da realidade - tal como estabelecera a filosofia grega -, mas que, ao mesmo tempo, conscientizavam-se do esfacelamento daquela realidade diante da multiplicidade imposta pela *experiência*¹⁹⁸.

Em Portugal, foram centros de irradiação da Escolástica Moderna as Universidades de Coimbra e de Évora¹⁹⁹. Na primeira, destacou-se a fundação do Colégio das Artes (1548), que foi decisiva para a retomada do pensamento *escolástico* em Portugal. Este colégio foi pensado para dotar a Universidade de Coimbra de um período intermediário ou preparatório – que incluísse estudo de Latim e Filosofia - para o posterior ingresso nos cursos de Teologia, Leis, Medicina. De fato, através dele, os jesuítas passaram a ter grande ascendência sobre os alunos de Coimbra²⁰⁰.

A revitalização do pensamento *tomasiano* reacendeu na Europa seiscentista a rivalidade entre os *escotistas* e os *tomasianos*. Mas, é neste contexto que os jesuítas mostraram-se

¹⁹⁶Amândio A. Coxito; Maria Luísa Couto Soares. “Pedro da Fonseca”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001, p. 458.

¹⁹⁷Julián Marías, *op. cit.*, 2004, p. 221.

¹⁹⁸Para Calafate, toda a obra de Antônio Vieira apresenta-se impregnada da tensão entre dois “mundos”: o desconcerto da *contingência*, na qual se inscreve o tempo do efêmero, e o tempo propício, tempo da história do futuro. Cf. Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate. *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001, p. 704.

¹⁹⁹Amândio Coxito; Maria Luísa Couto Soares, *op.cit.*, 2001, pp. 455-456.

²⁰⁰O Colégio de Artes foi confiado à Companhia de Jesus em 1555. Cf. Amândio Coxito; Maria Luísa Couto Soares, *op.cit.*, 2001, p. 456.

hábeis em fazer uma aproximação das diversas correntes do pensamento *cristão*. Surge, com isto, o que Emmanuel J. Bauer chamou de filosofia *jesuítica*, a qual se configurou alternativa paralela aos dois grupos acima e, ao mesmo tempo, em linha Escolástica, fundiu elementos *escotistas e nominalistas* com o *realismo tomasiano*, sem prescindir da exigência do pensamento *humanístico* da época ²⁰¹. A elaboração mais acabada desta tarefa monumental ocorreu na obra dos jesuítas Pedro da Fonseca, Luís de Molina e Francisco Suarez (1548-1617).

1.3. O móvel Filosófico da Segunda Escolástica

A metafísica de Pedro da Fonseca trouxe à luz um dos principais elementos da grande síntese acima referida, a saber: a *ciência média*. Este pensamento estará também nas reflexões de Luis de Molina e, posteriormente, em Francisco Suarez ²⁰².

Grande conhecedor de Aristoteles e de seus comentadores, o Padre Pedro da Fonseca desenvolveu o seu próprio comentário à *Metafísica* do Estagirita, unindo tradição interpretativa e fidelidade ao texto. Disto resultou a eleição da interpretação aristotélica feita por Tomás de Aquino como a mais aceita. No entanto, demonstrou-se também ser um pensador autônomo e não hesitou, por vezes, em eleger interpretações advindas de outras correntes da Escolástica como o *escotismo* ²⁰³.

Um dos principais desafios enfrentados por Fonseca foi pensar a relação entre Deus e homem. Maria Luísa Couto Soares assim formulou o problema: “[...] se Deus conhece, desde toda a eternidade, todas as coisas, incluindo as futuras, essa *presciência* divina confere necessidade a esses acontecimentos futuros? Neste caso, como salvaguardar a autonomia e

²⁰¹Note-se que a volta ao aristotelismo foi exigência do meio em que a Segunda Escolástica desenvolveu-se, o ambiente Humanista. Pode-se pensar que foi devido às varias correntes fundantes do “pensamento jesuítico”, donde advêm as dificuldades que tem a historiografia em estabelecer um paradigma capaz de categorizar satisfatoriamente o arcabouço teórico por de trás da ação dos jesuítas no Novo Mundo. Basta pensar, por exemplo, nas tentativas de definição da linha de pensamento do Padre Vieira e logo se verá a quantidade díspares de posições em torno da questão. Por vezes, o missionário foi classificado de *agostiniano*, outras vezes de *aristotélico*, *humanista* e mesmo de *moderno*. No entanto, este turbilhão de possibilidades encontrados em Antônio Vieira é, sem dúvida, expressão concreta da matriz “sincrética” do pensamento *jesuítico* da Segunda Escolástica.

²⁰²Mesmo que a obra do Padre Francisco Suarez seja uma das mais significativas da Segunda Escolástica, não é possível aqui abordá-la, pois fugiria em muito aos objetivos deste trabalho. Mas, se pode lembrar que os princípios encontrados em Pedro da Fonseca e Luís de Molina são os mesmos desenvolvidos em Suarez, isto é, a *ciência média*.

²⁰³Amândio Coxito; Maria Luísa Couto Soares, *op.cit.*, 2001, p. 481.

liberdade da vontade humana?”²⁰⁴. O dilema se impõe, pois o “escolástico” não pode renunciar à *presciência* divina e simultaneamente salvaguardar a liberdade humana. Muito embora este dilema seja um dos mais antigos da filosofia, necessitava na época de Fonseca nova resposta, devido ao contexto do Humanismo. Como bem afirma Lúcio Craveiro da Silva, a resposta de Santo Tomás fundava-se no conceito de *praemotio physica* (pré-moção), pela qual se compreende que *vontade* só é coagida quando movida contra a sua natureza, o que - da parte de Deus - torna-se impossível, pois Deus é a sua *dinamis* e quem lhe dá a inclinação natural para o bem e, portanto, a sua ação não poderia constrangê-la²⁰⁵.

São Tomás já vira e agitara igualmente o problema respondendo que só perigaria a liberdade se a vontade humana fosse movida ‘contra propriam inclinationem’ o que de facto não acontece tanto mais que se a vontade se move por um ‘princípio intrínseco, isso é compatível com a actuação sobre ela de outro princípio extrínseco’ [...] ²⁰⁶.

No entanto, Craveiro lembra que esta solução servira muito bem no contexto de Santo Tomás, mas no contexto renascentista no qual borbilhava um sentimento vivo de liberdade, necessitava de nova formulação²⁰⁷.

O problema chegou até os pensadores da Segunda Escolástica, que decidem resolvê-lo afirmando simultaneamente a liberdade e a sua previsibilidade, dissociando a noção de *contingência* do *fortuito* e a noção de *necessidade* do *destino*. Desta forma, aceitam a definição aristotélica do *acaso* ou *acidentes*, opondo-se ao necessitarismo do pensamento *estóico*. Porém, se concordam com Aristoteles, aceitam também a idéia *estóica* de referir o necessário a uma causa superior. Então “em lugar de pôr na origem do azar (acidentes) uma necessidade, a filosofia cristã põe uma liberdade. Haverá, portanto, possibilidade de prever os acontecimentos futuros, que permanecerão, no entanto, sempre contingentes”²⁰⁸.

Entretanto, para conciliar a onisciência divina, pela qual Deus conhece exaustivamente todas as coisas, inclusive as que são em potência como os atos humanos livres, o

²⁰⁴*Ibidem*, p. 493.

²⁰⁵Lúcio Craveiro da Silva. “Luis de Molina”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001, 548-558.

²⁰⁶*Ibidem*, p. 548.

²⁰⁷*Ibidem*, p. 548-549.

²⁰⁸Amândio Coxito; Maria Luísa Couto Soares, *op.cit.*, 2001, p. 494.

Padre Fonseca estabelece uma categorização entre o conhecimento absoluto e o condicionamento dos acontecimentos futuros. Trata-se da *ciência média*, pela qual se preserva o atributo da *omnisciência* e *onipotência* de Deus, - recebido do pensamento de Santo Tomás - e preserva-se também a liberdade humana de fazer escolhas e interferir nos acontecimentos futuros, que Deus já conhecia de antemão.

A autoria da teoria da *ciência média* ainda é indefinida entre Pedro da Fonseca e Luís de Molina. Mas, independente disto, fato é que influenciaria toda a Segunda Escolástica. O ponto chave desta questão encontra-se na divisão de dois conhecimentos no próprio Deus: a *ciência natural* e a *ciência livre*. Pela primeira, Deus conhece os possíveis de forma individual. Tal conhecimento é constituinte de seu próprio ser, inerente a ele mesmo e, portanto, não depende de sua vontade divina saber de algo ou não saber, pois é próprio e necessário dele ser *omnisciente*, isto é, de tudo saber, inclusive o futuro. “As idéias divinas representam naturalmente para Deus, antes de qualquer determinação livre de sua vontade qualquer futuro contingente sob a respectiva hipótese e condição”²⁰⁹. Por sua vez, a *ciência livre* é o aspecto da *omnisciência* de Deus que conhece o produto de sua própria vontade criadora. Este conhecimento vem depois da decisão livre de Deus. Trata-se de um conhecimento *contingente*, portanto, não necessário, do próprio Deus, uma vez que “se Deus não tivesse criado o mundo, ou tivesse criado mundos diferentes, esse conteúdo seria diferente”²¹⁰.

Finalmente, a *ciência média* ou *conhecimento médio*, que Fonseca propõe, surge entre aqueles dois modos de conhecimento de Deus. Maria Luisa Couto Soares, mais uma vez sintetiza: “É aquele aspecto da omnisciência divina que compreende o conhecimento de Deus, anterior a qualquer determinação da vontade divina, das decisões que as vontades finitas tomarão livremente sob qualquer conjunto hipotético de circunstâncias”²¹¹.

Mas a definição da *ciência média* deve levar em consideração os limites estabelecidos pelas outras ciências divinas. Assim, ela não deve ser confundida com a *ciência natural*, que resulta da característica de Deus ser *omnisciente*, e nem confundida com a *ciência livre*, a qual aponta para um conhecimento cujo conteúdo é contingente. Mas, a *ciência média* participa das duas primeiras²¹². Sendo assim, ela não pode ser livre, pois é anterior à ação livre de Deus, logo seu conteúdo não se inscreve no âmbito da *onipotência* de Deus.

²⁰⁹*Ibidem*, p. 496.

²¹⁰*Ibidem*.

²¹¹*Ibidem*, p. 497.

²¹²*Ibidem*.

Por outro lado, o conteúdo da *ciência média* é dependente da ação livre de Deus ou dos homens. A consequência disto é que Deus, muito embora pelo *conhecimento médio*, conheça o conteúdo da ação livre, não pode interferir nele, isto é, não tem domínio sobre o que já sabe, pois este conhecimento é ainda anterior à sua ação. Também a *ciência média* não se reduz à *ciência natural*, já que o conteúdo desta última é totalmente inerente à natureza de Deus e a *ciência média* não o é, pois depende da vontade livre de Deus ou dos homens, para apreender seu conteúdo. Disto resulta que o *conhecimento médio*, de certa forma, seja anterior à vontade divina. Também é *contingente*, pois o seu conteúdo pode mudar de acordo com as decisões livres de Deus e dos homens. Portanto, “o que acontece ou acontecerá, as futuras decisões livres não são causadas pelo conhecimento de Deus, mas Deus prevê futuros porque eles vão acontecer”²¹³. Por não ser causa dos acontecimentos futuros, o conhecimento de Deus não os determina necessariamente, salvaguardando-se a liberdade humana.

Diante da conclusão de Pedro da Fonseca, de que na relação entre Deus e o homem não é violada a liberdade deste último, num primeiro momento, poder-se-ia pensar que este trabalho exaustivo, extremamente teórico, nada teria em relação com os trabalhos missionários do Novo Mundo. No entanto, um olhar mais atento para a questão pode revelar significativa contribuição na ação missionária do final do XVI e durante todo século XVII. Neste sentido, o jesuíta que melhor construiu esta ponte, entre a teoria e os acontecimentos da época, foi o Padre Luís de Molina.

Grande pensador da Segunda Escolástica, Molina em sua filosofia teve por base também a *ciência média* e seu pensamento ficou conhecido como *molinismo*. Seu principal problema filosófico e teológico foi, justamente, a tematização das relações do homem com Deus e, novamente, a afirmação da liberdade humana no livro chamado *Concordia*²¹⁴.

Desta obra de Molina comentou Francisco Rodrigues:

Na História da teologia católica não aparece livro que tenha sofrido tão demorados, tão renhidos e tão solenes ataques. Pelo espaço de dezoito anos, de 1589 a 1607, examinado e batido furiosamente por adversários de talento não vulgar e de sabedoria bem provada nas Cadeiras. Por quatro anos o submetem ao exame rigoroso da Comissão Romana, que trabalhava sob a vista do Romano Pontífice. Durante

²¹³*Ibidem*.

²¹⁴Ludovicus Molinae. *Concordia Libitrij cum Gratiae Donis Diuina Praesentia, Prouidentia, praedestinatione, et Reprobatione, ad Nonnullos prime Partis D. Thomae Articulos...* Olyssipone: apud Antonium Riberium Typographum Regium: a Costa de Domingos Martinez, Mercador de Livros, 1588.

mais de 6 anos foi disputada a sua doutrina em presença de dois Vigários de Cristo (Clemente VIII e Paulo V), por teólogos de nomeada, com exemplo único na História da Igreja. Sujeitaram-no a uma autópsia ou discussão minuciosa e rigorosos exames, esquadrinharam-no em cada expressão, em cada palavra, com olhos sôfregos, inimigos e ansiosos de condená-lo. Pois bem! Depois de tão aturadas diligências e tão rigorosos exames, depois de tantos memoriais, apologias, por palavras e por escrito, diatribes, discussões e censuras, a Santa Sé não julgou dever condenar sequer uma afirmação do livro ²¹⁵.

Apesar da polémica que gerou, o *molinismo*, acompanhando a tendência geral do pensamento *renascentista*, recebeu grande aceitação da parte dos jesuítas. Pelo desenvolvimento da *ciência média*, Molina defendeu que a vontade humana, muito embora portadora da graça divina, permanece livre e, ainda mais, ativa na construção de sentido, isto é, na construção de seu mundo humano. Trata-se aqui da reafirmação das *causas segundas*, já desenvolvidas por S. Tomás, as quais são a afirmação da ação de Deus no mundo através da liberdade do homem ²¹⁶.

Fazendo uso da teoria da *ciência média*, Molina distingue a esfera natural e transcendente da ação do homem, dando ênfase à dimensão racional do homem, cujo intelecto teria em si capacidade de chegar às verdades da fé sem a intervenção direta de Deus (Revelação). Seria então uma *fé natural*, que não bastaria para se chegar à *salvação*. Para este último estado não se poderia prescindir da graça de Deus. Esta forma de pensar de Molina teve enorme repercussão, principalmente por ter sido feita num contexto no qual a teologia era revisada pela Reforma, que pendia para o determinismo da graça divina.

A primeira consequência deste pensamento é que o homem não é apenas objeto passivo da criação divina, mas, também ativo e cooperador dela ²¹⁷.

Esta responsabilidade do homem, de ser partícipe da obra divina, fez com que o Padre Molina se voltasse cada vez mais para as consequências da afirmação da liberdade do mesmo. Mantendo a discussão sobre a *necessidade* e a *contingência*, determinação e liberdade, que não se diferenciam em muito do que se viu em Pedro da Fonseca - Molina desenvol-

²¹⁵Francisco Rodrigues. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1938, t. II, vol. V, pp. 169-170.

²¹⁶O que difere propriamente o pensamento de Santo Tomás de Aquino da concepção de liberdade da Segunda Escolástica é a prova desta liberdade, que para a Escolástica Moderna vem da *ciência média*. Quanto às *causas segundas*, o princípio é o mesmo do tomismo, isto é, depois de reconhecida a liberdade do homem, sem que Deus perdesse seus atributos, o homem torna-se instrumento da ação de Deus no mundo e é chamado a dar sentido à sua própria existência em seu criador.

²¹⁷Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, 2001, p. 553.

veu uma teoria da justiça e do direito em outra de suas maiores obras: *De Iustitia et Iure*, que teve grande repercussão na constituição da legislação indígena portuguesa ²¹⁸.

Foi este arcabouço *filosófico/teológico*, que implicava uma concepção da autonomia da pessoa humana, que possibilitou a Molina o desenvolvimento de uma concepção *ético-jurídica* baseada no *direito natural*. A justiça é discutida e apresentada metodicamente em sua *forma* geral e em suas *espécies*: a justiça comutativa em relação aos bens, a origem e natureza da sociedade, a origem da autoridade política, as relações da autoridade civil com a Igreja, a colonização, a escravidão e a guerra justa ²¹⁹. Este foi o quadro de preocupações do Padre Molina, o qual deixa transparecer seu interesse, não somente com a esfera da Filosofia em si, mas, principalmente, com as conseqüências práticas do seu desenvolvimento numa época de grandes transformações. Neste sentido, Lúcio Craveiro da Silva traçou com realismo o contexto do pensamento *molinista*:

Molina assistiu, no Renascimento, desde a sua Universidade de Évora, a uma evolução profunda e rápida dos regimes políticos na criação de novas nacionalidades, de um expandir e alargamento do comércio internacional, desde Lisboa a Veneza, Antuérpia e à Europa em geral, o descobrimento de novos povos e as exigências de direitos entre eles e as nações colonizadoras, a expansão da escravatura, as guerras frequentes e incontroladas, novos problemas nas relações entre a Igreja e o Estado, enfim, uma civilização generalizada que nascia impetuosa e que exigia um direito que regulasse tanto dentro das próprias nações como nas relações internacionais numa sociedade que começou a universalizar-se ²²⁰.

Para José Eisenberg, foi deste mundo em transformação, como o apresentou Lúcio Craveiro da Silva, que o Padre Molina recebeu o conteúdo que desafiaria o seu pensamento.

²¹⁸Ludovicus Molinae. *De Iustitia et Iure Opera Omnia. Nimirum: de Iustitia in Genere, Partibusque Illi Subiectis: nec non de Ultimis Volontatibus. De Iustitia Commutativa Circa Bona Externa: alias de Contractibus. De Maioribus & tributis. De Delictis & Quasi Delictis. De Iustitia Commutativa Circa Bona Corporis, Personarumque Nobis Coniunctarum. De Iustitia Commutativa Circa Bona Honoris, et Fame: Itemque Circa Bona Spiritualia. De Iudicio & Executione Iustitiae per Publicas Potestates. In Quibus Quaestiones omnes, atque Difficultates ad has materias Pertinentes, non minus Breuiter ac Docte Examinatae, quam Neruose & Accurate ex Infallibilibus S.S. Iustitiae Fundamentis Decisae Videntur... Cum Triplici Indice, Altero Disputationum, Altero Vero Locorum Sacrae Scripturae, & alio Materiarum Amplissimo atque Locupletissimo.* Venetiis, apud Minimam Societatem [etc.], 1602-1611.

²¹⁹Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, 2001, p. 553.

²²⁰*Ibidem*, p. 553.

Em sua obra *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*²²¹, Eisenberg propõe investigar a primeira geração de jesuítas no Brasil e sua atividade missionária entre 1549 e 1610, revelando o esforço empreendido pelos primeiros jesuítas da Província do Brasil em buscar soluções para a nova realidade da Colônia, dilatando as antigas bases teóricas pelas quais se guiava a Igreja Renascentista. A tese do autor é a de que este movimento de redução do Novo Mundo a um quadro teórico, realizado pelos Padres da Companhia, antecipou e instigou as mudanças conceituais pensadas e sistematizadas nas universidades da Europa no final do século XVI.

Após ter-se visto o pensamento ibérico nos séculos XVI e XVII, ver-se-á, em seguida, como este se reflete na ação dos missionários no Novo Mundo português e, sobretudo, como este pensamento e ação na Colônia influenciavam o pensamento *ibérico*.

2. O Pensamento Escolástico na Colônia

José Eisenberg encontrou no conceito de *direito subjetivo*, desenvolvido pelo Padre Molina, em sua obra *De Iustitia et Iure*, indícios de que a ampliação do pensamento político da Segunda Escolástica teve a sua gênese não nas universidades européias, como se poderia supor, mas nas discussões entre os missionários jesuítas sobre a escravidão na América portuguesa.

O caso brasileiro, em particular, teve papel central na transformação do jusnaturalismo da *secunda scholastica*, já que o conceito de direito subjetivo utilizado por Caxa [Quirício Caxa, 1538-1599] para justificar a escravidão voluntária teve forte influência sobre a subsequente formalização deste conceito pelo teólogo jesuíta Luís de Molina, em seu *De Iustitia et Iure* (c. 1502)²²².

²²¹José Eisenberg. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

²²²José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 126.

Desta forma, foi a experiência dos missionários que tornou possível a aproximação e o afastamento dos jesuítas das antigas tradições filosóficas da Escolástica Clássica²²³. Isto aponta para a intrínseca relação entre categorias de pensamento da Segunda Escolástica e a ação dos jesuítas na América portuguesa, proporcionando assim uma primeira aproximação do móvel filosófico da Segunda Escolástica com a Colônia portuguesa.

No início da colonização da América portuguesa, a submissão dos índios era entendida como escravização de pagãos que também tinha o seu fundamento no *direito dos povos, ius gentium*²²⁴. Mas a Província jesuítica do Brasil, depois da reforma das missões idealizada pelo Padre Nóbrega²²⁵, deparou-se com novos elementos que exigiam maior tematização. De acordo com a *ius gentium* a escravização era possível no caso de *guerra justa* e, mesmo depois da reforma de Nóbrega, os missionários jesuítas nada acrescentaram neste sentido ao que já os Padres dominicanos haviam praticado e admitido, tendo sempre o *direito dos povos* por base²²⁶. Porém, um problema de difícil solução apareceu a partir da estratégia dos colonos portugueses de alegarem a submissão voluntária dos índios, ou seja, justificavam que, em muitas ocasiões, os índios voluntariamente se entregavam à escravidão.

Pensar num caso em que um homem livre, os índios o eram de acordo com a Bula *Sublimus Dei* de 1537, tivesse o direito de se desfazer, voluntariamente, da sua própria liberdade, era tarefa difícil. Para um jesuíta da época, não haveria outra escolha a não ser encontrar no *direito natural* de Santo Tomás de Aquino o arcabouço teórico para analisar tal problema. Coube então ao Padre Nóbrega examinar a questão, juntamente com um jovem jesuíta professor de Teologia na Bahia de nome Quirício Caxa (1538-1599).

²²³Este problema aponta para uma conexão segura entre a teoria e a prática dos jesuítas, não somente no século XVI, mas também para os jesuítas do século XVII que, afinal, tornar-se-iam herdeiros do pensamento da Segunda Escolástica na América portuguesa.

²²⁴José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 125.

²²⁵A reforma das missões na costa brasileira teve início em 1556 e foi baseada numa experiência que fizeram os Padres Manuel Nóbrega e José de Anchieta, três anos antes ao removerem algumas aldeias de índios para viverem juntos em Piratininga. Estes índios seriam os primeiros a constituírem um aldeamento na Colônia. Neste lugar passaram a viver da agricultura de subsistência e permitir que os jesuítas educassem suas crianças nos costumes cristãos. Devido ao sucesso, o Padre Nóbrega decidiu ampliá-la para toda a costa do Estado do Brasil. Mas como nem sempre os índios estavam dispostos a deixarem seus sítios de origem e a terem que conviver com outras tribos, Nóbrega decidiu que, nestes casos, dever-se-ia utilizar a força para lograr seu intento. No entanto, este procedimento não se fazia sem justificativa, pois a recusa dos índios em se aldearem significava oposição à propagação da fé e, portanto, poder-se-ia declarar-lhes *guerra justa* e com ela submetê-los à escravidão. Assim, Eisenberg pode definir a principal característica da reforma das missões: “O conceito central da reforma projetada por Nóbrega era o medo. Os índios aceitariam a fé pelo medo”. Cf. José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 90.

²²⁶*Ibidem*, p. 126.

O Padre Nóbrega, desde o início de suas atividades no Brasil, estava insatisfeito com a violência com que os colonos tratavam os nativos. Discordou que, no Brasil, se pudesse afirmar que as investidas contra os índios fosse *guerra justa* e que tal prática estava de acordo com o *direito dos povos*, uma vez que a guerra somente se justificaria em havendo da parte indígena agressão aos colonos²²⁷. Nóbrega colocou-se também radicalmente contra a *escravidão voluntária* e mais uma vez a questão foi discutida sob os alicerces do pensamento *tomasiano*. No entanto, existia certa ambigüidade na definição de *direito natural* em Santo Tomás. Isto fez com que a discussão fosse ainda mais acirrada e desse espaço à possibilidade de se pensar a *servidão voluntária*. Os Padres Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega analisaram a concepção de liberdade concebida por Tomás de Aquino. No entanto, o Padre Caxa preferiu explorar uma antiga dificuldade do pensamento cristão, a qual tinha em Santo Tomás a sua principal fonte de ambigüidade, isto é, a relação entre *liberdade* e *dominium* (ser senhor da própria liberdade). Ao utilizar o termo *dominium* para descrever a autoridade do pai sobre seus filhos, Santo Tomás criara um dilema conceitual que não poderia ser resolvido dentro dos limites de sua teologia moral. Se o fato de um pai ter *dominium* natural sobre o filho significa ele poder dispor da liberdade do filho em caso de extrema necessidade, então devia-se concluir que a liberdade não era um *direito objetivo* e inalienável. Por outro lado, se o direito do pai em relação ao filho não é um *dominium* verdadeiro, mas apenas alguma forma de *ius utendi*, (direito a administrar, sem que o administrado perca sua substância) então ele não tem o direito de vender a liberdade de sua prole²²⁸. Nóbrega, entretanto, evita utilizar desta ambigüidade no cerne de seu argumento. A tese é simples: a escravidão dos índios é injusta, pois o apresamento dos mesmos é ilegal. O debate entre os dois jesuítas se dá sob dois argumentos apresentados pelo Padre Caxa no Colégio de Salvador e respondidos pelo Padre Nóbrega no Rio de Janeiro. O primeiro argumento do Padre Caxa refere-se ao reconhecimento do direito paterno de venda da prole em caso de extrema necessidade. Ao que Nóbrega responde que o mais importante é a comprovação dos casos de extrema necessidade, no que residiria toda a dificuldade. Para este último, extrema necessidade somente ocorre quando o *direito objetivo* conflita com a *lei natural*, ou seja, quando a vida está em perigo e então o termo “grande” significa “extremo”²²⁹. O Padre Caxa, porém, defende-se com o artifício de extensão racional da lei, o que o Padre Nóbrega aceita com uma restrição: a lei pode ser estendida racionalmente, mas somente quando se refere ao bem da comunidade e não esteja a serviço de grupos par-

²²⁷ José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 135.

²²⁸ *Ibidem*, p. 143.

²²⁹ *Ibidem*, p. 144.

ticulares. No caso da escravidão voluntária, existe um grupo beneficiado, os portugueses, e outro prejudicado, os índios, de forma que a lei é claramente contrária ou bem comum. Neste ponto, Eisenberg observa a interessante concepção de índio que tinha o Padre Nóbrega naquela altura de sua vida, pois com a reforma das aldeias, para o religioso, os índios foram incorporados ao corpo político da Colônia e, portanto, nenhuma lei da comunidade colonial poderia ser justa se viesse de alguma forma prejudicar os aldeamentos ²³⁰.

Finalmente, Nóbrega recorre a casos concretos de injustiças na venda de crianças indígenas e casos de violência infligida pelos colonos, para os quais o primeiro argumento do Padre Caxa torna-se, então, irrelevante, uma vez que “não importava como se interpretasse a lei, raciocinava o jesuíta, pois os fatos mostravam que a compra da liberdade dos índios por parte dos colonos era profundamente injusta” ²³¹.

No segundo argumento, encontra-se toda a inovação que, segundo Eisenberg, revolucionaria o pensamento ibérico. Explora-se diretamente a possibilidade de se vender a própria liberdade. Sendo o homem naturalmente livre e senhor de sua liberdade, nada deveria impedi-lo de se desfazer, segundo a sua vontade, de sua condição livre. Ao pensar os conceitos de liberdade e domínio de forma conjunta, isto é, que os homens possam ser senhores de sua liberdade, Caxa rompeu com a antiga idéia de liberdade como direito objetivo e, portanto, inalienável, defendida por filósofos franciscanos e dominicanos.

A resposta de Nóbrega ao segundo argumento, a favor da *escravidão voluntária*, recorre à interpretação dominicana, elaborada principalmente por Francisco de Vitoria, da definição de liberdade de Santo Tomás de Aquino. A liberdade humana é inalienável, uma vez que foi prescrita no intelecto divino para todos os homens, é, portanto, *Ius* objetivo, um universal derivado da razão divina que lhe garante tal objetividade. Novamente, Nóbrega insiste em afirmar que o problema está em se decidir quando a razão força a pessoa a vender a sua liberdade ²³². O voluntarismo do Padre Caxa, então, esbarrará na intrincada relação *intellecto/vontade* da Escolástica Clássica.

Assim, a distinção crucial a ser feita é entre *verdade* e *liberdade*. A vontade pode até consentir com a escravidão, mas deve fazê-lo segundo os ditames da razão ²³³.

²³⁰José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 145.

²³¹*Ibidem*, p. 146.

²³²*Ibidem*, p. 151.

²³³*Ibidem*, p. 151.

O isolamento dos conceitos *intelecto/vontade*, aos quais se reduziu o problema na disputa entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega, permite que seja transportado, sem prejuízo de seu entendimento, para o contexto do *discurso*, no qual se pretende que fiquem mais evidentes. Este trabalho o realizou Marina Massimi em *Palavras, almas e corpos no Brasil Colonial*, obra onde a autora aborda o tema da pregação no Brasil colonial entre os séculos XVI e XVII²³⁴.

Massimi esforça-se por apresentar quanto o pensamento jesuítico estava imbuído das categorias do pensamento medieval e renascentista ocidental. Revisitando, assim, os pregadores coloniais e seus sermões, a autora, revela a idéia subjacente ao conteúdo dos mesmos, isto é, as categorias do pensamento *aristotélico-tomasiano* que lhes servira de fundamento. Com este esforço, pretende-se evidenciar o quão profunda é a modificação da relação intelecto/vontade sugerida pelo Padre Caxa e confirmada pelo Padre Molina.

Para Massimi, a pregação, como fora moldada nos séculos XVI e XVII, é *relação*, isto é, encontro entre a cultura letrada e aquela popular, entre pregadores e destinatários. Já a finalidade desta relação era a mudança de atitude e de mentalidade, pessoal e coletiva mediante o uso da palavra. A confiança na palavra assentava-se no conhecimento e domínio da *retórica*, arte de influenciar o dinamismo psíquico, a qual remonta às categorias de pensamento *aristotélico-tomasiano*.

Portanto, a pregação tinha por objetivo a interferência no ser e agir dos destinatários, através da *persuasão*. Massimi entende que através de princípios escolásticos, a encenação piedosa não seria simples apelo à comoção, mas teria por objetivo também tocar a inteligência, a fim de que esta selecionasse o conteúdo de modo a instigar a adesão da vontade. A inteligência apresentaria o conteúdo do que é bom e a vontade, por sua vez, aderiria a este conteúdo constituindo-se, desta forma, caminho por excelência do agir ético.

Este pensamento expressou-se com grande vivacidade na arte *retórica* dos jesuítas, enraizada no movimento escolástico do século XVI, no projeto de conciliação entre fé e razão. Primeiramente na universidade de Salamanca, e depois na universidade de Coimbra, aconteceu o que se chamou anteriormente de grande síntese do pensamento *jesuítico* - o encontro entre o Humanismo e a herança medieval *escolástica*. Este encontro expressou-se bem nos manuais do *Curso Conimbricense*²³⁵.

²³⁴ Marina Massimi. *Palavras, Almas e Corpos no Brasil Colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

²³⁵ Por conimbricenses ficaram conhecidos os comentadores da filosofia de Aristóteles, cuja obra fora publicada entre os anos de 1592 a 1606 sob o título de *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*. Tal obra, em cinco tomos, recebera também o nome de *Curso Conimbricense* e tornara-se uma das mais importantes sistema-

O empenho em unir a retórica clássica com a eloquência cristã é um exemplo dessa vontade de conciliar fé e razão, antigos e modernos. Nesse terreno, aparecem a vitalidade e a genialidade da cultura jesuítica ao responder ao desafio da modernidade, construindo um edifício novo com tijolos antigos²³⁶.

Nesta tradição, alcançou grande importância o aspecto sensível do real. A facilidade imaginativa resultou, então, num meio capaz de aproximar razão e afetividade. Neste dinamismo da *psiché*, “a palavra é espelho da razão, portadora de verdade”²³⁷, uma vez que a inteligência conhece em duplo sentido: o das espécies sensíveis e o das inteligíveis, o *impresso* e o *expresso*. Esta dinâmica é desencadeada pelo objeto, o qual suscita na inteligência a espécie sensível *impressa*, que, por sua vez, dá origem à espécie *expressa*, isto é, à imagem da coisa reconhecida pelo intelecto como tal. Este reconhecimento da coisa é a espécie inteligível impressa, que finalmente é expresso em forma de conceito, portanto a espécie inteligível expressa, ou a palavra²³⁸. Nesta dinâmica sobressai o papel mediador da imagem, com a qual a retórica trabalhou. Os instrumentos de comoção, portanto, não se ligam somente à afetação do sensorial, mas atingem, através destes, a inteligência. Não se pode dizer então que a pregação é simples domesticação do ouvinte, uma vez que o dinamismo psíquico do ouvinte é convidado a construir, eleger e aderir à matéria proposta. Sendo assim, o ouvinte é partícipe do sermão pelo processo de recepção. Então, inteligência e vontade estavam na mira do pregador. Com efeito, o reconhecimento do modelo *aristotélico-tomasiano* nos sermões do século XVI e XVII revela o objetivo almejado pela pregação, ou seja, a adesão livre da vontade ao conteúdo que lhe fora apresentado pela inteligência, ou simplesmente atualização da palavra.

Esta dinâmica *intelecto/vontade* apresentada por Massimi explica o argumento de Nóbrega ao se valer das categorias *aristotélico-tomasiana*. Para tanto, é preciso lembrar que o Padre Nóbrega move-se por esta dinâmica e vale-se dela quando afirma, contra o Padre Caxa, que não bastaria ter vontade simplesmente para se considerar uma ação livre, mas, antes, esta haveria de ser estimulada por um conteúdo de verdade, o qual somente o intelecto poderia apreender. A vontade de poder, e o fato de poder, não justificam uma ação em si. Somente a

tizações do pensamento *aristotélico/escolástico*, sendo utilizada também fora de Portugal em países como Alemanha, França, Itália. Cf. Charles E. O’Neill; Joaquín M. Domínguez. “Conibrense”. In: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico – Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.J., 2001; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, v. III, pp. 923-924.

²³⁶Marina Massimi, *op. cit.*, 2005, p. 95.

²³⁷*Ibidem*, 2005, p. 97.

²³⁸*Ibidem*.

vontade estimulada por um conteúdo prévio, examinado e selecionado pelo intelecto, cuja fonte de inspiração é o bem, garantia de universalidade, pois é justificada como ação deliberada e, portanto, livre.

Afirma-se a continuidade e descontinuidade de dois mundos na urgência da novidade da colonização. As questões de ordem prática da Província jesuíta do Brasil, comunicam novas formas de pensar, como acertadamente verificou Eisenberg, e ao mesmo tempo, pensa-se sob as bases sólidas da tradição, como percebeu Marina Massimi.

3. A “formalização” de um Novo Pensamento: Padre Luís de Molina

O conceito de *direito subjetivo*, do qual fala Eisenberg, encontra-se, de fato, no pensamento do Padre Molina. Ele credita expansão significativa na relação do homem com a sua liberdade, uma vez que esta é reflexo imediato da relação livre do homem com Deus, afirmada pela teoria da *ciência média* na Segunda Escolástica.

O fundamento da filosofia e teologia do Padre Molina encontra-se, como se apresentou, em sua obra *Concordia e a relação do jesuíta com a demanda própria de sua época*, encontra-se no livro *De Iustitia et Iure*.

É preciso lembrar que o Padre Molina viveu os últimos anos de sua vida no período da Unificação Ibérica sob o Reinado de Filipe II, quando os problemas éticos relacionados ao tratamento dos nativos no Novo Mundo e dos escravos africanos, no crescente comércio escravista, tomaram grande vulto e exigiam novas respostas dos pensadores e juristas da época.

Da resposta que deu o Padre Molina a esta demanda, tratou longamente Frank Bartholomew Costello em sua obra *The Political Philosophy of Luís de Molina*, obra que se acompanhará de perto com o intuito de compreender a estreita relação do *molinismo* com o seu mundo²³⁹.

A questão da escravidão no seu tempo, o jesuíta expôs no Tratado II, Disputações 32-36 da *De Iustitia*. No início da primeira Disputação, Molina faz uso dos ensinamentos de Aristóteles, para quem a escravidão derivava de uma corrupção inata da beleza e da virtude

²³⁹Frank Bartholomew Costello. *The Political Philosophy of Luís de Molina, S. J. (1535-1600)*. Roma: Institutum Historicum S. I.; Spokane: Gonzaga University Press (Coleção “Bibliotheca Histituti Historici S.I.”, XXVIII), 1974.

interior da alma. Assim afirmou o filósofo: “Desde a hora do seu nascimento alguns são marcados para a submissão, outros para mandarem”²⁴⁰. Para Frank Bartholomew Costello, na época do Padre Molina, a *Política* de Aristóteles havia-se tornado um instrumento eficaz para os que tentavam justificar a escravidão dos índios e o Padre Molina fez interpretação benevolente daquela passagem da *Política*²⁴¹. É evidente que Molina não poderia aceitar esta concepção de Aristóteles, pois, como vimos anteriormente, o homem é criado por Deus e dele recebe a liberdade necessariamente, conforme a ciência média. Portanto, se Deus criou todos os homens logo, todos devem ter sido criados livres. Sendo assim, a explicação para a escravidão deve residir em outro fundamento.

A interpretação da escravidão em Aristóteles feita pelo Padre Molina consiste em entendê-la em sentido duplo: aquela que se chama escravidão, mas em sentido impróprio, isto é, a escravidão das pessoas cujo espírito naturalmente se inclina mais a ser governado do que a governar e, em segundo lugar, a escravidão legal ou civil das pessoas capturadas numa guerra, salvas da morte pelo vencedor e, portanto, obrigadas a servi-lo pelo resto da vida²⁴². É nesta última concepção aristotélica que Molina fundará a sua teoria²⁴³.

3.1 Formas Legais de Escravidão

Na Disputação 33, o Padre Molina trata das quatro formas legítimas de escravidão: por cativo após *guerra justa*, criminalidade, venda da própria liberdade e por nascimento, este último entendido como fruto de contingência e não como natureza.

As formas que mais influenciariam o trato dos índios no Novo Mundo são, sem dúvida, o conceito de *guerra justa* e a venda da própria liberdade. O cativo por guerra justa não

²⁴⁰Aristóteles. *Política*. São Paulo: Editora Nova Cultural (Coleção “Os Pensadores”), 2000, 1254a.

²⁴¹Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 165.

²⁴²*Ibidem*, p. 165.

²⁴³Anos antes, houve quem argumentasse que os nativos do Novo Mundo poderiam ser escravizados e contra eles se poderia declarar *guerra justa*, pois viviam na barbárie e, portanto, feriam o *direito natural*. Isto defendeu Juan Gines de Sepúlveda, em 1550, quando participou do debate travado com Bartolomeu de Las Casas em Sevilha, sobre os direitos de Conquista da Coroa Espanhola. Também o opositor de Sepúlveda acreditava que o índio, por sua barbárie, feria o *direito natural*, mas, tal como o Padre Francisco Vitória, Bartolomeu de Las Casas argumentava que os nativos não poderiam ser considerados culpados por sua transgressão, pois ignoravam completamente as leis naturais. Assim, Francisco Vitória justificou o direito dos espanhóis de colonização sem utilizar o argumento de barbárie. Assentava-o tão somente no *direito natural* de associação e comunicação; no direito de se pregar a religião cristã e na proteção de inocentes contra a tirania de seus governantes e dos convertidos contra a ameaça dos pagãos. Cf. José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 137.

apresenta problema algum para o Padre Molina, mas, como percebeu Frank Bartholomew Costello, desde que as circunstâncias da guerra realmente sejam justas: “por exemplo, que estas pessoas tenham sido capturadas numa guerra justa por um governante legítimo”²⁴⁴. Quanto ao vender a própria liberdade, Molina estabelece uma série de critérios para que a transação seja considerada legítima: a pessoa deve pelo menos ter 21 anos, ser livre, fazê-lo de livre vontade, ser paga pela venda, ter consciência de sua condição e o comprador, por sua vez, deve saber que está adquirindo um homem livre²⁴⁵.

Ainda sobre a venda da própria liberdade, outro caso se apresenta ao Padre Molina: e quanto aos casos de pais que, por se encontrarem em extrema necessidade, vendem os seus filhos? Costello lembra que esta expressão, *extrema necessidade*, era tema clássico da teologia moral, a qual tinha definição muito precisa já na época de Molina: “Uma pessoa está em extrema necessidade quando está em perigo provável de morte, ou em perigo manifesto de séria desgraça, como doença severa, amputação de algum membro, prisão longa e amarga, loucura, perda do bom nome, redução da riqueza à pobreza, destruição da casa pelo fogo [...]”²⁴⁶. Uma vez que o conceito estava definido, o Padre Molina não se detém e passa logo para outra discussão maior: pode um condenado à morte ser vendido como escravo? Esta demanda veio-lhe da África e do Brasil e referia-se propriamente ao canibalismo praticado em prisioneiros de guerra ou a criminosos condenados à morte²⁴⁷. Molina aceita que a escravidão nesta circunstância seja legal, isto é, quando a escravidão livra o condenado do canibalismo ou da morte²⁴⁸.

²⁴⁴“...for instance, that these persons had been captured in a just war by a legitimate ruler”. Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, pp. 167-168.

²⁴⁵Molina, *op. cit.*, Tratado II, 1941-43, Disputação 33, 161A.

²⁴⁶“A person is in *grave need*, when he is in probable danger of death, or is in manifest danger of some serious misfortune, such as severe sickness, amputation of some member, long and bitter imprisonment, insanity, loss of good name, reduction from wealth to poverty, destruction of home by fire, etc.” John A. McHugh, O.P. e Charles J. Callan, O.P., *Moral Theology: A Complete Course Based on St. Thomas Aquinas and the Best Modern Authorities*. New York: Joseph F. Wagner, Inc., 1958, t. I, p. 501. *Apud* Frank Bartholomew Costello Costello, *op. cit.*, 1974, p. 169.

²⁴⁷Costello descobriu que na reflexão de Molina a demanda sobre a escravidão dos condenados à morte, vinha principalmente do trato com escravos no Brasil e na África. Também Eisenberg atribuirá à demanda local do Brasil, a posterior discussão sobre a escravidão voluntária pelo próprio Padre Molina.

²⁴⁸Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 170.

3.2 Os “Gentios” do Novo Mundo e o Direito Europeu de Evangelizar

O Padre Luís de Molina escreveu sobre o escravismo de forma direta, ao contrário de Francisco de Vitória, que escrevera de forma acadêmica, sem se referir a casos concretos. Isto teria a sua justificação, diz Costello, porque Molina escreveu quarenta anos depois de Vitória, quando a questão teórica sobre o direito dos índios já se havia resolvido²⁴⁹. O jesuíta está convencido do direito dos cristãos de evangelizar os nativos do Novo Mundo:

Como cristãos, temos o direito de pregar o evangelho por todo o mundo, de enviar missionários a quaisquer infiéis, de proteger os missionários, e de forçar os infiéis, não, claro, a aceitarem o evangelho, mas a não criarem obstáculos contra as pregações dos missionários nem contra a escuta, aceitação e seguimento da mensagem do evangelho pelos seus súbditos. Se alguns povos, reis ou poderes criam tais obstáculos, podemos legalmente coagi-los pela guerra e punir a injúria feita à fé e ao evangelho naquela terra [...]. Assim, mantenho que mesmo que os infiéis não o queiram, podemos, devido a esta causa particular, entrar com navios e permanecer nos seus portos e na sua terra por tanto tempo e com tanta força quanta for necessária para alcançar com segurança este objetivo. Se, no entanto, isso pode ser feito convenientemente e for recomendável, podemos primeiro discutir o assunto com eles através de enviados e enviar os missionários sozinhos ou com apenas alguns soldados, em vez de entrar com tanta força quanta a que daria um controle militar completo e protegeria os missionários²⁵⁰.

²⁴⁹Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 171.

²⁵⁰“As Christians we have the right to preach the gospel throughout the world, to send missionaries to any infidels, to protect the missionaries, and to force the infidels, not of course to accept the Gospel, but to create no obstacles against the missionaries’ preaching and against the hearing, accepting and following of the Gospel message by their subjects. If any peoples, kings or powers do create such obstacles, we may rightfully coerce them by war and punish the injury done to the faith and to the Gospel in that land. ... Since this is so, I hold that even if the infidels are unwilling, we can for this particular purpose go with ships and stay in their harbours and in their land for as long as, and with such force as, may be necessary to accomplish this aim safely. If however, it could be done and were advisable, we could first discuss the matter with them through envoys, and send the missionaries alone or with just a few soldiers, rather than enter with such forces as would provide complete military control and safeguard the missionaries.” Molina, *op. cit.*, Tratado II, 1941-43, 105, 434A. *Apud.* Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 172.

No entanto, Molina pensa que a recusa dos nativos em aceitar a fé não pode ser causa para a guerra. Mas deve-se ter em mente que, a guerra se justifica no caso de os nativos criarem obstáculos à propagação da fé. Assim, se a recusa dos nativos em aceitar a fé não é o suficiente para justificar a guerra, tão pouco é justificável apoderar-se das posses dos pagãos, simplesmente pelo fato de serem infiéis, uma vez que, tal ato seria roubo, tal qual fosse cometido a cristãos. Molina pensa desta forma porque não há nada que impeça os infiéis ou gentios de possuírem coisas e delas serem senhores, sendo isto comum a toda a humanidade. Assim, o que está dizendo Molina é que jurisdição e direito não são baseados na fé e na caridade, mas se originam direta ou indiretamente da própria natureza das coisas e dos seus primeiros fundamentos ²⁵¹.

Costello chama a atenção para o tratamento dado por Molina aos crimes dos nativos, que comumente eram usados para justificar a escravidão.

Molina cita várias autoridades espanholas que acreditam que a sujeição dos índios à Espanha pela guerra era justificada devido à sua idolatria e recusa da fé e acrescenta ainda uma outra lista de autoridades que acreditam que os infiéis devem ser punidos pela autoridade do Papa ou do imperador devido aos seus vícios contra a natureza. Mas Molina, juntamente com Vitória, não concordam - desde que pessoas inocentes não sofram. Claro que os seus próprios governantes devem impedir os pagãos de cometer tais crimes ²⁵².

No entanto, o padre Molina concorda que príncipes cristãos devam fazer guerra contra os nativos a fim de erradicar o canibalismo e os sacrifícios humanos, uma vez que esta guerra seria para proteger os inocentes.

É apropriado acabar, nem que seja pela força, com as atrocidades e o comportamento cruel devido a leis injustas e perversas, mesmo, se necessário for, através da declaração de guerra e usando todos os direitos da guerra, até o de depor governantes perversos e, se necessário for,

²⁵¹Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 172.

²⁵²“Molina quotes a number of Spanish authorities who do believe that the subjection of the Indians to Spain by war was justified by their idolatry and refusal of the faith and a further list of authorities who believe that infidels may be punished for unnatural vice on the authority of the Pope or the emperor. But Molina, along with Vitoria, disagrees – with the understanding that innocent persons are not being harmed. Their own rulers may of course stop the pagans from committing such crimes.” Frank Bartholomew Costello, *op. cit.* pp. 172-173.

nomear outros. Não importa se bárbaros [governantes] e seus súditos são a favor de tais costumes e sacrifícios e não querem que estrangeiros os ataquem, pois todos têm o direito de salvar um homem que esteja a ser injustamente morto, mesmo se a vítima não queira ser salva, como acontece no caso, aceite por todos, de um homem que esteja por enforcar-se a si mesmo ou a cometer suicídio de qualquer outro modo

253

Contudo, Molina expõe, em seguida, uma restrição a esta questão, pois este tipo de guerra, diz ele, não deve estar em função de recuperar a propriedade própria nem, muito menos, em função de vingar uma injúria pessoal. Deve cumprir absolutamente a sua função de ajudar os inocentes. Assim, não está certo que os invasores se apoderem de mais terra dos inimigos do que a necessária para pagar os custos gerados pela guerra.

Mais uma vez, percebe-se que o jesuíta na análise do escravismo se orienta mais por *dictaminis* legalistas, que nem sempre estão em coerência com o móvel filosófico de sua época. Neste caso, não questiona a escravidão como tal, parte do pressuposto que existem escravos e, se não existem por natureza, são produto dos tempos. Julga sempre a partir da base jurídica, o lícito e o injusto na escravidão de acordo com o *direito natural* e o *direito dos povos*, isto dentro de um quadro mais amplo que permite o móvel filosófico da Segunda Escolástica.

O longo caminho percorrido pelos principais jesuítas da Segunda Escolástica, desde Pedro da Fonseca, com a afirmação da liberdade humana diante de Deus, até Luís de Molina, com as implicações éticas da afirmação do homem livre, resultou na fixação de dois princípios que devem auxiliar a compreensão da ação missionária jesuíta do século XVII: as categorias *filosóficas-teológicas*, que orientam a leitura da realidade, e as categorias jurídicas do *direito natural*, que são exploradas para dar conta da contingência do mundo. Com isto, no móvel filosófico da Segunda Escolástica surge uma tensão constante entre as idéias absolutas e os problemas que se impõem pela constante transformação do mundo.

²⁵³“It is quite proper to end by force the atrocities and cruel behaviour due to wickedly unjust laws, if necessary by a declaration of war and using all the rights of war, even to deposing wicked rulers and if necessary appointing others. It does not matter if the barbarians [rulers] and their subjects are in favour of such customs and sacrifices and do not want outsiders to attack them, for everybody has the right to save a man who is being unjustly killed, even if the victim does not want to be saved, as in the generally-agreed case of a man trying to hang himself or to commit suicide in some other way.” Luís de Molina, *op. cit.*, Tratado II, 1941-43, 106, 437C. *Apud*. Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1974, p. 173.

Na Disputação 34, Molina passa a analisar longa e historicamente o comércio de escravos nas possessões portuguesas da África e da Ásia, para depois pronunciar-se eticamente na Disputação 35, sobre a escravidão no mundo português.

3.3 Molina e a Ética do Comércio de Escravos

No início da Disputação 35, Molina deixa transparecer a sua insatisfação com que pôde examinar sobre o comércio de escravos, pensa que esta questão está completamente envolta em obscuridade moral. Disto diz Costello: “Dificilmente presumiria ter a última palavra sobre estas questões complexas. Talvez, reflete ele, as suas investigações possam fornecer algum estímulo para se poder resolver a questão”²⁵⁴.

Para Molina, a solução da legitimidade do comércio escravo de Portugal seria que o Rei delegasse o assunto a homens sábios e com consciência, que apontassem a direção a ser seguida, como Carlos V fizera quando declarou que os índios eram súbditos livres de Espanha. De maneira semelhante, o governo português devia decidir clara e especificamente o que era permitido no comércio de escravos e o que era proibido. Somente então se poderia acalmar a perturbação pública sobre as injustiças que suposta ou realmente eram cometidas²⁵⁵.

Não duvido nada que se o Rei Filipe II, Manuel, Sebastião ou Henrique tivessem estes assuntos alguma vez a si devidamente apresentados, qualquer injustiça neles seria descoberta, e teriam de imediato ordenado uma investigação. Temos que nos recordar que estas práticas acontecem muito longe de Portugal e foram introduzidas aos poucos. Normalmente, um sucessor não cancela o que foi iniciado pelo seu predecessor, especialmente se pareceu ser moralmente justificado na época. Só raramente é que investigadores competentes visitam estas áreas remotas. Ainda mais raramente é possível encontrar pessoas que possam ou tenham a coragem de discutir estes assuntos, com os oficiais mais altos. Então, não nos deve surpreender saber que estes assuntos nunca foram colocados sob a atenção

²⁵⁴“He would hardly presume to have the last word on these complex questions. Perhaps, he reflects, his investigations would be the source of some stimulation to resolve these issues”. Frank Bartholomew Costello, *op. cit.*, 1972, p. 188.

²⁵⁵*Ibidem*, p. 188.

do rei, que está ocupado com muitos outros assuntos. Provavelmente nunca foi consultado sobre eles até este momento²⁵⁶.

Finalmente, com muito cuidado e com base em sua investigação da situação da compra e venda de escravos nas possessões portuguesas, Molina expõe algumas conclusões sobre este comércio.

Em primeiro lugar, julga que nos territórios onde os portugueses empreenderem *guerra justa*, os comerciantes podem comprar os escravos que lhes são oferecidos sem mais investigação. Portanto, conclui que o comércio de escravos mourisco e turco é conduzido em tais circunstâncias.

Em segundo lugar, pensa o jesuíta, que os condenados à escravatura por um tribunal africano, devido a um crime por eles praticado, podem ser comprados e levados pelos portugueses. No entanto, isto não se aplica a crianças inocentes nem a familiares do criminoso, a não ser que o pai se tenha envolvido num crime tão sério que, para o bem do estado e para impedir que outros façam o mesmo, um julgamento sábio exija que, como punição, se estenda a escravatura também às crianças. No entanto, isto é muito improvável, pois a regra geral pode ser construída do seguinte modo: *per se*, um filho que foi escravizado por tribunais africanos apenas pelos crimes de seu pai, não pode nunca ser comprado.

Numa terceira conclusão, o jesuíta julga que, havendo perigo dos africanos morrerem de fome, os comerciantes portugueses podem comprá-los, não somente os adultos como também os seus filhos, em troca de alimentos, se os pais concordarem, sem dificuldades, com a sua escravidão²⁵⁷. Molina observa também que o preço pago pelos escravos é muito flexível. Observa que, por exemplo, na Índia os portugueses pagam por um escravo quatro a seis *reales* e, na Guiné apenas um espelho que não é melhor do que um usado por uma pobre mulher em Portugal²⁵⁸. E conclui: “Presumivelmente, os escravos são comprados muito baratos, uma vez que os comerciantes de escravos fazem imenso lucro apesar do alto imposto pago à Coroa, dos custos de transporte e das mortes em massa que ocorrem na viagem”²⁵⁹. No entanto, mais adiante, minimiza a questão econômica e eleva tudo ao plano espiritual: “Não nos

²⁵⁶Luís de Molina, *op. cit.*, Tratado II, 1941-43, 35, 179B.

²⁵⁷Costello lembra que a escravidão no sudeste da África começou com os pais vendendo os seus filhos em tempos de necessidade, isto é, quando havia fome ou outra emergência, mas também existiam os raptos e venda de prisioneiros pelas tribos locais.

²⁵⁸Luís de Molina, *op. cit.*, Tratado II, 1941-43, 35, 182D.

²⁵⁹“Presumably, the slaves are bought dirt cheap since the slave traders make enormous profits despite the high tariff paid to the crown, despite the costs of transport and despite the mass deaths en route.” *Ibidem*, Tratado II, 35, 182E.

devemos preocupar com a questão de quanto vale um homem como homem nem se foi comprado pelo sangue de Cristo”²⁶⁰.

Na quarta conclusão, sobre o comércio de escravos, o Padre Molina opina sobre o comércio de escravos africanos: “Em minha opinião, é mais provável que este comércio da compra de escravos naquelas regiões é injusto e perverso; e todos os que se envolvem nele pecam mortalmente e estão num estado de perdição eterna, exceto aqueles a quem desculpa uma invencível ignorância”²⁶¹. No entanto, a conclusão de Molina é sempre em vista da legalidade ou não do tráfico de escravos, apega-se à lei mais do que ao princípio *filosófico/teológico* que garantia a liberdade do homem. Portanto, a crítica de Molina funda-se sempre na transgressão dos casos em que considerava lícita a escravidão e não na escravidão em si mesma²⁶². Com este critério, e pela averiguação da situação em África através de entrevistas com comerciantes de escravos em Portugal, presume que as guerras entre os africanos sejam injustas e, portanto, todas as pessoas que são adquiridas deste modo, Molina considera-as como *raptadas* e não prisioneiras de guerra²⁶³.

Finalmente, conclui a Disputação 35 afirmando que, apesar de o comércio escravista ter dado algum resultado, como a conversão de parte dos africanos, seria melhor que não existisse. Para a conversão dos africanos ao cristianismo, pensa o Padre Molina, que deveriam ser enviados missionários zelosos, pois “Se procurarmos o reino de Deus e estivermos satisfeitos com formas de comércio legítimas, Deus [...] abrirá as riquezas em minas de ouro e prata nestas regiões e igualará os lucros que agora são alcançados pelo comércio de escravos e protegerá todos os investimentos feitos ali”²⁶⁴.

Assim, alguns anos depois do debate entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega na Província jesuítica do Brasil, o Padre Molina acomodava, no quadro mais amplo e teórico da Segunda Escolástica, o *dominium* do homem sobre a sua liberdade. Este é apenas um aspecto do *molinismo*, que Eisenberg explorou. No entanto, no quadro geral de pensamento a que foi submetido, o *molinismo* reflete a mudança de paradigmas empreendida no seio mesmo da

²⁶⁰“One must not concern himself with the question what is the worth of a man as man nor that he has been bought with the blood of Christ.” *Ibidem*, Tratado II, 35, 183B.

²⁶¹“In my opinion it is more likely that this business of purchasing slaves in those regions and transporting them from them is unjust and wicked and all who engage in it sin mortally and are in a state on eternal damnation, except for an individual whom invincible ignorance excuses.” *Ibidem*, Tratado II, 35, 187E.

²⁶²*Ibidem*, Tratado II, 35, 187E-188C.

²⁶³*Ibidem*, Tratado II, 35, 190B.

²⁶⁴“If we seek the kingdom of God and are satisfied with legitimate forms of trade, God who is the generous rewarder of good works would with ease unlock the riches in gold and silver mines in these regions and would equalize the profit which is now created by the slave trade and protect all our undertakings there.” *Ibidem*, Tratado II, 35, 191E.

Escolástica. O dispositivo da *ciência média*, conhecimento que Deus possui de todas as coisas desde sempre, até daquilo que os homens fariam em todas as circunstâncias possíveis, por previsão e não por decreto, logrou à Segunda Escolástica a concepção de homem ativo na construção de seu mundo, mesmo que o compreendesse apenas como “cooperador” nesta construção de sentido, deixando à vista sombra de uma realidade extrínseca e absoluta, da qual nenhum pensador escolástico poderia prescindir, isto é, as *causas primeiras*. O que fez a Segunda Escolástica, através do Padre Molina, foi retomar e amplificar a distinção entre os planos *natural* e *transcendente* dos atos humanos, processo pelo qual a dimensão natural do homem foi destacada, juntamente com a responsabilidade de ser cooperador na obra divina.

4. Missão Jesuítica do Maranhão e Grã-Pará sob o signo da Segunda Escolástica

Quase um século depois do debate entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega sobre a relação do homem com sua liberdade, o Padre António Vieira zarpava do Maranhão para Portugal, levando consigo o ainda insolúvel problema da escravidão. A disputa entre os dois antigos jesuítas da Província do Brasil, já se havia perdido no tempo, mas o mesmo não tinha acontecido com o pensamento de Luís de Molina. As categorias *filosófico/teológico* e *jurídico* da Segunda Escolástica atravessaram o Atlântico muitas vezes com os missionários através de cartas, leis e decretos, desde que o Padre Quirício Caxa pensou poder dar autonomia aos índios do Brasil a ponto de poderem vender a própria liberdade.

João Adolfo Hansen, ao se ater ao *discurso* da correspondência jesuítica, demonstrou nela uma estrutura pré-existente, advinda da apropriação do modelo paulino de epístola e diálogos de Cícero, aproximando a experiência dos missionários aos *dictaminis* do pensamento cristão renascentista, através de fórmula preexistente ao modo da escrita da *ars dictaminis*, ou “técnica epistolar”, como definiu o autor²⁶⁵. Esta adequação, porém, não foi apenas a intervenção de um instrumento apropriado para se escreverem cartas, mas a configuração à estrutura de pensamento pelo qual remetente e destinatário *informaram* ou modelaram a realidade.

²⁶⁵ João Adolfo Hansen, *op. cit.*, 2003, p. 88. Para Hansen esta técnica é verificável na estrutura das cartas jesuíticas, que ao modo da *ars dictaminis* é composta da *salutio*, *exordium* (*capitatio*), *narratio* (*argumentatio*), *subscriptio*.

De fato, esta compreensão ganha respaldo no pensamento antigo e medieval de que a realidade *sensível* é informada pela realidade *inteligível*. Assim, as *Idéias* de Platão, por exemplo, e, posteriormente, a idéia de *Deus* no pensamento cristão, forneceram as categorias organizadoras da realidade. É neste sentido que Hansen apresenta os *modelos do discurso* que “não são mera técnica aplicada do exterior, mas categorias de pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência”²⁶⁶. Encontra-se nisto exatamente o movimento referido, ou seja, a conformação do “mundo” à realidade *a priori*. Se isto o afirma Hansen de forma geral dos jesuítas do século XVII, mais especificamente o diz do Padre Antônio Vieira:

Neo-escolástico embebido de latinidade e Patrística, Vieira pensa a verdade do que afirma em suas cartas como *adaequatio rei ad intellectum*, adequação da coisa ao intelecto pressupondo que a essência e a existência das coisas, que são seres singulares como seres criados, corresponde à idéia concebida delas no intelecto de Deus, segundo uma concordância que as faz verdadeiras²⁶⁷.

Do que ficou dito na exposição do móvel filosófico da Segunda Escolástica, é sem dúvida correto o que afirma Hansen sobre Antônio Vieira. Em outro momento, já se disse que o “escolástico” - seja lá qual for o período a que pertence - não pode prescindir das *causas primeiras*, da ação de Deus no mundo. No entanto, é preciso ampliar esta concepção, tomando por base o quanto expôs Eisenberg no debate entre os Padres Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega sobre o *dominium* do homem vender a sua própria liberdade:

A resposta de Nóbrega se baseia na interpretação dominicana do conceito de liberdade de Tomás de Aquino [...] Segundo Vitoria, os homens tinham a capacidade de conhecer parte da razão divina através do exercício de sua própria razão. Como o intelecto divino havia prescrito liberdade para todos os homens, estes não tinham o direito de dispor de sua própria liberdade ao bel-prazer. Usando passagens do discípulo de Vitória, Domingos de Soto, Nóbrega concorda integralmente com a versão dominicana da inalienabilidade da liberdade humana²⁶⁸.

²⁶⁶João Adolph Hansen, *op. cit.*, 2003, p. 89.

²⁶⁷*Ibidem*, p. 16.

²⁶⁸José Eisenberg, *op. cit.*, 2000, p. 151.

O Padre Nóbrega move-se pelos *dictaminis* da Escolástica Clássica e, por isso, pode pensar a liberdade humana como idéia no intelecto divino ao qual a razão humana deve se adequar. Mas, o Padre Caxa e, depois, o Padre Molina pensaram a liberdade humana pelo viés da autonomia que esta confere ao homem, independente da *prescrição* divina. Como bem disseram Amândio A. Coxito e Maria Luísa Couto Soares: “o que acontece ou acontecerá, as futuras decisões livres não são causadas pelo conhecimento de Deus [...]”²⁶⁹. Resulta que a afirmação de Hansen está mais adequada ao tempo de Nóbrega e, portanto, à Escolástica Clássica, do que aos Padres Molina e Vieira, da Segunda Escolástica.

Entretanto, esta discussão não deve ser entendida como rejeição dos princípios *a priori*, ou que estejam incorretas as características apresentados por Hansen; o que está em jogo é a compreensão da amplitude do móvel filosófico da Segunda Escolástica. Este se funda na relação entre o *contingente* e o *absoluto*. Esta relação não reduz absolutamente o que é mutável. Portanto, o móvel que se persegue traz em si um resíduo de autonomia da contingência. Ora, se se procuram categorias fundadoras na ação dos jesuítas do século XVII e, portanto, na ação do Padre Antônio Vieira, deve-se considerar não somente as categorias *a priori* prescritas no intelecto divino, mas também a idéia de *contingente*, como é o caso da liberdade humana no pensamento de Pedro da Fonseca e Luís de Molina.

Cabe lembrar que o Padre Vieira aceitou as estruturas sociais do seu tempo, as mesmas que limitavam a liberdade humana, e uma destas estruturas era a escravidão. Para além de aceitar essas estruturas, procurava, tal como Molina, explicá-las não com base na natureza, mas com fundamento na lei humana, revelando sua inclinação legalista formal.

Vieira manteve duas posições constantes em sua vida, a defesa da liberdade dos índios e a dos cristãos-novos. Quanto aos índios, assumia uma defesa intransigente de sua liberdade. Esta defesa pode ser tomada, não tanto como uma atitude pessoal, mas como resultado de uma política constante dos jesuítas, adotada desde a instalação da Companhia de Jesus no Brasil, em 1549²⁷⁰. No entanto, o Padre Vieira defende-os sem condenar a escravidão em si mesma. Quanto aos judeus, Vieira defendia-os convicto de que Portugal não poderia prescindir do capital financeiro do qual na época eram detentores. A atitude do jesuíta em aceitar, e mesmo defender as instituições opressivas do seu tempo, deve-se ao fato de julgá-las necessárias à estabilidade social.

²⁶⁹Amândio A. Coxito e Maria Luísa Couto Soares, *op. cit.*, 2001, p. 497.

²⁷⁰Luís Gómez Palacín, SJ. *Vieira: Entre o Reino Imperfeito e o Reino Consumado*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 45.

Em sua juventude, Vieira teve contato direto com a vida dos escravos. Disse mesmo que aprendeu a língua de Angola para comunicar-se com os escravos africanos. Este interesse torna-se evidente nos três sermões pregados à irmandade do Rosário dos Pretos, nos quais descreve o sofrimento dos escravos. Afirma o pregador, que a existência da escravidão é motivo de profunda meditação e mostra como constitui um fenômeno inacessível à razão, um mistério que só encontra resposta na fé. Acaba comparando o sofrimento dos escravos com os de Cristo. Para o Jesuíta, nada pode explicar ou justificar a desumanidade com que os escravos são tratados, mas estava longe de repudiar a existência da escravidão como tal. O sentimento de revolta que demonstra frente aos excessos da escravidão, não é uma campanha político-social, mas um movimento de caráter missionário. Nem as suas convicções sobre a dignidade da pessoa humana, tal como acontecia com o Padre Molina, fizeram-no duvidar da licitude moral do sistema escravagista ²⁷¹.

Quando teólogos e moralistas, tardiamente, começaram a refletir sobre a questão da escravatura na Idade Moderna encontraram um sistema já estabelecido, fatos consumados e um Império todo ele baseado nesse sistema. Assim, eram proibidos de criticarem o sistema escravagista na sua essência. A aceitação da escravidão por parte dos teólogos e moralistas tornava-a um fato de *direito natural*, algo querido ou tolerado por Deus. Por isso, Vieira considera o tráfico de milhões de escravos da África para as Américas, chamado por ele de “transmigração”, como um mistério que só encontra resposta na fé.

Oh! Deus! Quantas graças devemos à fé, porque só ela nos cativa o entendimento, para que à vista destas desigualdades reconheçamos, contudo, vossa justiça e providência. Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas pelo sangue de Cristo? Estes corpos não nascem e morrem como os nossos? [...] Que estrela é logo aquela que os domina, tão triste, tão inimiga, tão cruel? ²⁷².

Nessa aceitação da escravidão como fato consumado, e no recurso à Providência Divina para uma explicação, Vieira não difere dos pensadores de seu tempo. Por isso, comenta Palacín que, não se deve estranhar que o Padre Vieira, já nos últimos anos de sua vida, ne-

²⁷¹Luís Gomes Palacín, *op. cit.*, 1998, p. 47.

²⁷²Antônio Vieira. “Sermão XXVII do Rosário”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões XI*, p. 117. *Apud*. Palacín, *op. cit.*, 1998, p. 49.

gue ao escravo até a possibilidade de fuga, sem que cometa pecado grave²⁷³. A constatação da inviabilidade da colonização do Brasil sem a manutenção da escravatura era a verdadeira muralha contra a qual se chocava qualquer discussão sobre a licitude da escravatura. Este era o limite da liberdade, o qual aponta para a constatação de Palacín sobre a *consciência possível*, pois os condicionamentos sociais vividos pelos indivíduos ou pela sociedade de uma época impõem limites à consciência²⁷⁴.

A consciência de classe é, sem dúvida, um dos fatores que contribuem para a limitação da consciência. Todavia, num plano mais amplo, existem outros condicionamentos sociais tais como a fé religiosa, o pensamento científico, as solidariedades étnicas e nacionais e ainda, a própria arte. Partindo desse pressuposto, quais terão sido os condicionamentos que agiram sobre Vieira, fazendo-o aceitar e defender as formas institucionalizadas de opressão então vigentes na vida social? Forças conservadoras impediram-no de aplicar os seus princípios de liberdade individual à prática da vida social. Algumas dessas forças foram: a crise que se vivia em toda a Europa no século XVII, que leva à percepção do presente como decadência e, conseqüentemente, do futuro como ameaça; a decadência portuguesa, que leva à idealização do passado e a conseqüente recusa de mudança; a contra-reforma que origina um clima de fechamento, tornando quase impossível a crítica e a livre discussão das idéias.

No meio da desordem vigente no século XVII, o pensamento conservador se aferra à ordem como condição indispensável da vida social e, conseqüentemente, se opõe à inovação, a uma abertura maior para a liberdade, como um perigo para a ordem. Devido aos condicionamentos sociais de Vieira, ele torna-se “conservador contra sua consciência, apesar de si mesmo”²⁷⁵.

4.1 A Cosmovisão de Antônio Vieira

A cosmovisão vieirense é, sem dúvida, influenciada pelo “limite da consciência possível”. Ela é marcada por um paradoxo inevitável: de um lado, todas as coisas são pensa-

²⁷³Veja-se também a posição de São Paulo quanto a escravidão no mundo antigo. O Apóstolo na Carta a Filemon aconselha a Onésimo, escravo fugitivo e convertido ao cristianismo, a regressar ao seu Senhor Filemon. É certo que Paulo pede a Filemon, também ele cristão, que receba Onésimo como a um irmão, mas importa notar que Onésimo para bem viver o seu cristianismo deve regressar ao seu Senhor. (Filemon, 8-22).

²⁷⁴Cf. Luís Gomes Palacín, *op. cit.*, 1998, p. 59.

²⁷⁵*Ibidem*, p. 75.

das como integrantes do *cosmos*, em sua ordem, o que origina um pensamento conservador; e de outro, são pensadas em sua constante transformação, o que leva à inovação. O mundo vieirino é açoitado continuamente pelo fluxo da vida. A consciência dessa dupla condição do existir é uma das principais características de sua *cosmovisão*²⁷⁶. Não sem razão, Pedro Calafate chamou-a de “dramática consciência” entre o desconcerto da contingência, na qual se inscreve o tempo do efêmero e o tempo propício, tempo do futuro.

Toda a sua obra, nas suas múltiplas vertentes de moralista, político e filósofo da história, coroado pela retórica, ou não fosse retórico o homem que, não sabendo tudo, sabe no entanto de tudo, aparece dominada por essa tensão entre o desconcertado mundo da experiência, na qual se inscreve o tempo da vida breve, dominado pela fortuna, pelo acaso, e pela sorte, e o tempo da conversão interior da pessoa humana, que podemos referir ao tópico agostiniano da Roma temporal e da Roma eterna²⁷⁷.

A oposição entre esses dois mundos é tema preferido do pregador, o *cosmos* conservado em sua ordem por Deus e o mundo humano sempre vacilante.

Quem haverá que olhe o mundo com os olhos bem abertos, que veja como tudo é inconstância, como hoje não são os que ontem foram, como amanhã não hão-de ser os que hoje são, como tudo acabou e tudo acaba, como todos havemos de acabar, e todos imos acabando²⁷⁸.

Vieira utilizou-se largamente destes opostos: o tema do mundo às avessas, da vida comparada a um jogo, como se expressara no *Sermão de S. Francisco*²⁷⁹. Mas esse movimen-

²⁷⁶O conceito utilizado por Pedro Calafate para designar a compreensão de mundo do Padre Vieira é *mundividência*, optou-se nesta Dissertação pelo sinônimo *cosmovisão*.

²⁷⁷*Ibidem*, 2001, p. 704.

²⁷⁸Antônio Vieira. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma: Pregado em Lisboa, na Capella Real, no anno de 1655”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. II, pp.383-415.

²⁷⁹Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001, p., 705.

to incessante da vida não está completamente livre de regras, não é totalmente imprevisível, pois não é em si mesmo e, portanto, algo deve de alguma forma determiná-lo.

Todas as grandes mudanças de estados que se vêem, e tem isto o mundo, sempre vário e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder que o governa [...] a mesa deste jogo é toda a redondeza da terra; por isso, mesa redonda, porque nela não têm preferência de lugar os que nela jogam, tendo tanto direito a perder ou ganhar nela os reis como os vassallos, os grandes como os pequenos, os ricos como os pobres, os senhores como os escravos ²⁸⁰.

A disposição dos jogadores à mesa do jogo da vida está prevista pela providência divina e, portanto, desde sempre. Apesar disto, é preciso ter presente que a vontade divina não anula a liberdade humana, o que de forma alguma passaria despercebido a um jesuíta, pois, afinal, esta questão vinha associada ao móvel filosófico próprio da época ²⁸¹. Desta forma, a imagem que construiu o Padre Vieira do mundo, nada mais é do que a teoria da Segunda Escolástica posta em alegoria.

Sendo assim, para o fim a que se destina o homem não concorrem somente as *causas primeiras*, a vontade de Deus, como se viu na reflexão de Pedro da Fonseca, mas também a vontade deliberada do homem, que, grosso modo, voltando à imagem da mesa de jogos, pode alterar o seu lugar nela ²⁸². Disto resulta que a sorte e a fortuna passam de uns para outros conforme as escolhas de cada um. Cabe sempre o engano, evidentemente, o desvio dos perdedores. Mas, desviam-se de que coisa os desafortunados? Desviam-se do conhecimento verdadeiro, da ordem do *cosmos*, da providência divina. Exemplo disto é o que acontecera ao Império português no Oriente. Vieira atribui à ruína deste as injustiças cometidas pelos portugueses naquela região, injustiças estas que, se quisessem, não as teriam cometido ²⁸³.

Desta forma, são considerados loucos os que pelo engano e injustiça desviam-se do plano providencial, pois se põem em um extremo nebuloso. No entanto, não se trata de fazer uma separação simples entre estes desviados de outros que ficam atentos aos desígnios

²⁸⁰ Antônio Vieira. *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma, Pregado em Lisboa, na Capella Real, no anno de 1655*. vol. II, p. 392.

²⁸¹ Carlos Sebe Bom Meihy. “Ensaio Introdutório”. In: *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de Texto: Cláudio Giordano. São Paulo: Edições Loyola; EDUC; Editora Giordano, 1992, p. XXII.

²⁸² Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate, (org.), *op. cit.*, 2001, p. 705

²⁸³ *Ibidem*.

de Deus, isto é, entre os loucos e os não loucos. Existem na verdade duas classes de loucos, uns são os loucos que estão abaixo do uso da razão e, por isto, praticam injustiças, e outros são os que estão acima dela. Ambos, porém, são loucos pois estão fora de si ²⁸⁴. Nesta última categoria, também se enquadrariam os santos e os heróis, os quais se abandonaram por uma causa.

Neste sentido, também para Vieira não há meio termo. É naturalmente impelido aos extremos e, portanto, foge a qualquer tentativa *racionalista* de qualificação. Isto comprova a sua vida: a missionaridade do Maranhão e a defesa dos índios; a aposta na quase impossível fixação de Portugal como Estado independente ante o poder avassalador de Espanha, a inimizade com a inquisição.

Quanto à desmedida heróica, atribuiu-a em especial aos portugueses, que, no Brasil, intentaram estabelecer definitivamente o império no século XVII. Pedro Calafate lembra ainda que desta “desmedida”, a que se referira o Padre Vieira, está repleta a História da Salvação, tendo o próprio Cristo como principal exemplo. Assim, na *Exortação II em véspera da Visitação da Capela Interior do Noviciado*, Vieira compara os esforços da Companhia de Jesus no Brasil aos padecimentos do próprio Cristo, e, além disto, chega a dizer que as fadigas dos primeiros, em determinados aspectos, superam as de Cristo e as dos Apóstolos ²⁸⁵. Finalmente, deixa claro, no capítulo VII da *História do Futuro*, que a história de Portugal não pode ser entendida “nos limites da racionalidade”, ou pela ordem natural das coisas, pois nela reside o ato heróico e, portanto, louco, de seus protagonistas ²⁸⁶.

Portanto, cabe lembrar que a formação de Antônio Vieira, como aluno dos jesuítas, e depois como membro da Companhia de Jesus, foi escolástica; seu pensamento filosófico procede dos ensinamentos *conimbricenses*, sua concepção de natureza é ainda a de *estabilidade*, tal como estabelecera Aristóteles. Mas, imbuído da sabedoria dos antigos não se intimida em caminhar com as próprias forças, mesmo que, internamente, se construam crostas de contradição. Para este ponto chave, Calafate recorre às palavras esclarecedoras de Maravall:

Tem em tudo isto uma profunda antinomia que faz compreender o Barroco como primeira fase crítica, insuficiente, confusa, no processo de formação da mentalidade moderna. Mudança, sim, mas por debaixo

²⁸⁴*Ibidem*, p. 707.

²⁸⁵Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate, (org.), *op. cit.*, 2001, p. 708.

²⁸⁶*Ibidem*, p. 709.

delas a mente barroca crê num mundo regido por leis universais, uniformes, mantido por Deus em sua ordem eterna²⁸⁷.

Pode-se incluir o pensamento vieirino no longo processo de construção do pensamento moderno. Processo caótico na intersecção de dois mundos distintos e, ao mesmo tempo, interdependentes, isto é, na continuidade e descontinuidade de seus elementos. Vieira estivera consciente de que havia vantagens dos modernos sobre os antigos em relação ao conhecimento, tanto nas ciências profanas como nas sagradas²⁸⁸. Mesmo diante da Inquisição, questionado por se atrever a interpretar as profecias de forma diferente dos antigos, respondeu que Aristóteles e Agostinho erraram ao dizer que as *terras tórridas* não eram habitadas, o que a experiência dos portugueses provou ser o contrário. O que fica em evidência é a consciência do tempo e as mudanças inerentes ao mesmo, que somente a experiência comunica, pois é filha do tempo. Neste sentido, é que Vieira pôde afirmar no *Sermão da Epifania* que o tempo é o melhor intérprete do futuro. A novidade e a diferença, reconhecidas pela experiência, apontam para a universalidade. Consciência e fé construirão um mundo novo, ultrapassando as barreiras do antigo pelos Descobrimientos. Contrariamente a *vita brevis*, tão inconsciente e passiva, o tempo, neste sentido, é tempo do futuro, inovador e crítico²⁸⁹. É exatamente neste mundo em construção onde entra a idéia vieirina do *quinto império*²⁹⁰. É o tempo trabalhado, lapidado, próprio dos sábios, os quais reconhecem a necessidade de se alterar conclusões perante a múltipla face da história; o *passado futuro*, já que o presente não pode ser apreendido em seu átimo de existência. Entre este último e o tempo *escatológico* existe um largo período que se vai construindo, que nada mais é do que a prefiguração terrestre da eternidade, na qual surgirá um novo império e um novo estado da Igreja. Vieira afasta-se aqui da corrente agostiniana que, durante a *Reforma*, combateu o *milenarismo* e reduziu a *escatologia* à doutrina e à espiritualidade, ignorando a idéia dos *fins dos tempos*²⁹¹. As interpretações dos Apocalipses, tanto o Judaico como o de São João, eram antigas e contraditórias, reivindicavam uma futura idade de paz entre os homens. Várias delas baseavam-se no capítulo VII do *Livro de Daniel*, conhecido como profecia de Daniel. O profeta, em meio às dificuldades pelas quais passava o

²⁸⁷“Hay en todo esto una profunda antinomia que nos hace comprender el Barroco como primera fase crítica, insuficiente, confusa, en el proceso de formación de la mentalidad moderna. Mudanza, si, pero por debajo de ella la mente barroca cree en un mundo regido por leyes generales, uniformes, mantenido por Dios en su orden perenne” José Antônio Maravall. *La Cultura del Barroco*. Barcelona, 1981, p. 386.

²⁸⁸Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate, (org.), *op. cit.*, 2001, p. 711.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 712.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 726.

povo Judeu, previu o aparecimento de um império universal cuja cabeça seria Israel. A Teologia Cristã, por sua vez, cristalizou a teoria de uma segunda vinda de Cristo ao mundo, na *parusia*, que no medievo tardio se arraigou na crença do estabelecimento de um reino com caráter de paz universal e que ocuparia mil anos antes do *juízo final*²⁹². Este *milénarismo*, apesar de ter sido contido já nos tempos de Santo Agostinho, esteve presente no imaginário popular durante quase toda a Idade Média. Seria então este o contexto das profecias do Bândarra, o qual Vieira considerava verdadeiro profeta. Apesar da heterodoxia, Vieira estava convencido da vinda do reino de Cristo consumado, que haveria de ter o Papa como cabeça e por braço secular o Rei português D. João IV, já que este deveria ressuscitar. O pensamento de que Portugal tinha papel central na consumação do reino de Cristo na terra, no entanto, desvaneceu-se com o tempo, tanto que nem sequer foi mencionado diretamente na *Clavis prophetorum*²⁹³. Este reino mesmo sendo fundamentado na fé, portanto de caráter espiritual, tinha também um viés político que apontava para as características do imperador da tradição medieval como braço secular da Igreja. Assim, este governo teria por fim levar os homens a Deus. O imperador e o império seriam parte material integrante do império universal de Cristo²⁹⁴.

Em suma, o elenco de todos estes momentos nos quais se apresentam a compreensão do mundo do Padre Antônio Vieira, estruturados por Calafate, expressa e evidencia a metafísica unificadora do pensamento do jesuíta. Navegante das diversas concepções do pensamento cristão, ao sabor da “filosofia jesuítica”, ou síntese jesuítica, assume o móvel filosófico escolástico das *causas segundas*, revisto pela *ciência média* de Pedro da Fonseca e Luís de Molina.

Com isto, aplicou-se o determinante que se buscava: o móvel filosófico da Segunda Escolástica, a um jesuíta em particular, o Padre Vieira. Sendo assim, pode-se agora voltar

²⁹²*Ibidem*, p. 727. Esta profecia, além de estar bastante difundida entre o povo, ganhou alguns defensores importantes como Santo Irineu, que deu a ela ares de ortodoxia em seu tratado *Contra as Heresias*. Mas no século V, depois de Santo Agostinho, a Igreja vacila na interpretação de Irineu. No século III depois de Cristo, Orígenes havia apontado para uma interpretação não milenarista, no sentido de que o império de paz não se realizaria propriamente na história, mas sim na harmonia interna da pessoa humana. Esta seria a nova interpretação canônica aceita no século V, o que também está em consonância com o pensamento de Agostinho, pois interpreta a *escatologia* como processo individual de aperfeiçoamento do homem, cujo fim é o Deus criador que desprezaria o tema da consumação do reino de Cristo na terra. O Apocalipse então, no sentido Agostiniano, é uma narração a se interpretar em sentido alegórico, pois o milênio iniciara com o nascimento de Cristo e consumara-se na existência da Igreja. Cf. Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate, (org.), *op. cit.*, 2001, p. 727.

²⁹³Pedro Calafate. “A Mundividência de Antônio Vieira”. In: Pedro Calafate, (org.), *op. cit.*, 2001, p. 728. Existe fundamental diferença entre a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetorum*, pois a primeira dedica-se ao futuro de Portugal e aponta para o papel que este deve desempenhar na transformação do mundo. Na *Clavis*, porém, já não enfatiza o papel de Portugal na consumação do reino, mesmo sendo o objeto principal da obra a evangelização do mundo. Para Calafate, o Padre Vieira substituiu a visão particularista da participação de Portugal por outra mais abrangente, universal. Cf. *Ibidem*, p. 728.

²⁹⁴*Ibidem*, p. 730.

com o Padre Vieira ao contexto amazônico a fim de realizar uma nova aproximação do objeto que neste trabalho se pretende explicar.

5. Expansão da Missão sob o governo de Antônio Vieira

Em 1654, nos dias seguintes à pregação do Sermão de *Santo Antônio aos Peixes*, o Padre Vieira embarcou para Portugal a fim de propor a D. João IV a reforma do governo dos índios, a qual já havia sido enviada por carta à Corte antes de sua partida. No ano seguinte, 1655, encontrava-se o jesuíta em Lisboa e já de posse da Lei de 09 de Abril do mesmo ano, cujo conteúdo ratificava a sua proposta de reforma do governo dos índios, sugerida em carta a D. João IV um ano antes²⁹⁵. Preocupado com a reação dos moradores do Maranhão e Grão-Pará e com a possibilidade da não aplicação da Lei, o jesuíta não se demorou no Reino. Pretendia voltar à missão o mais breve possível para acompanhar de perto a aplicação das novas medidas reais.

A Provisão de 9 de Abril de 1655 tornara-se então a base da atividade dos jesuítas na Amazônia até o ano de 1661, isto é, até à primeira expulsão da Companhia de Jesus daquela região²⁹⁶.

²⁹⁵"Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654". In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 431-441.

²⁹⁶Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, p. 53. A constante modificação da legislação indígena na América Portuguesa foi apontada por Célia Cristina da Silva Tavares como um dos elementos distintivos da Missão do Maranhão português em relação, por exemplo, às Reduções da Província jesuítica do Paraguai, bem mais conhecida pela historiografia, sob o controle dos jesuítas espanhóis. Em grande parte, esta diferença, não sendo a única, atrela-se ao particular de que as missões estavam sob as leis das Coroas correspondentes e, portanto, os religiosos deveriam agir conforme as normas e ditames de seu soberano. Cf. Célia Cristina da Silva Tavares. *Entre a Cruz e a Espada*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Dissertação de Mestrado em História, 1995, p. 74. Desta forma, encontram-se diferenças entre a Missão do Paraguai e a Missão do Maranhão. Ao sul do Continente Americano, as missões dos jesuítas junto aos guaranis, obtiveram melhores resultados, tanto no desenvolvimento econômico quanto no desenvolvimento de uma sociedade organizada e, além do mais, o direito do Padroado garantia um rendimento mínimo às mesmas. Já na Missão do Maranhão e Grão-Pará, de forma geral, os colégios passavam por grandes dificuldades financeiras, o que dificultava a manutenção das atividades missionárias. Célia Cristina da Silva Tavares Tavares, *op. cit.*, 1995, p. 74. A legislação espanhola não oscilou tanto quanto a portuguesa, em geral, os índios eram vassallos do rei e deveriam pagar impostos, prestar serviços à Coroa e aos colonos, - os que eram encomendados - mas os índios que se submetessem pacificamente a viverem nas missões estavam isentos de impostos por dez anos e tinham garantida sua liberdade, ainda que submetidos ao modo de vida das reduções, o que para a autora significava "[...] na verdade, ser explorado pelos jesuítas". Célia Cristina da Silva Tavares, *op. cit.*, 1995, p. 74. As missões em terras portuguesas, porém, foram orientadas por leis indígenas oscilantes, que, por vezes, garantiam a liberdade do ameríndio e permitiam a escravização dos mesmos. Além do mais, os índios das missões, ainda que livres, deveriam prestar serviços aos colonos portugueses. A isto

5.1. A Legislação Indígena Portuguesa

A legislação indígena portuguesa foi qualificada pela maioria dos historiadores, como oscilante, hipócrita e ineficaz. Esta constatação é de Beatriz Perrone-Moisés, autora de um comentário da legislação indígena portuguesa²⁹⁷. A Questão da legislação e da liberdade dos índios, não é apenas um debate entre outros que tiveram lugar no Brasil colonial, mas, como se expressou Perrone-Moisés ao apresentar os pareceres de alguns historiadores, o próprio ‘motor’ da história colonial²⁹⁸. Serafim Leite chamou-a de “Magna questão da liberdade dos índios” no quarto volume de sua obra sobre a História da companhia de Jesus no Brasil²⁹⁹.

não se submetiam as missões do Paraguai, afirma convicta a autora: “As missões guaranis do Paraguai não se prestavam a fornecer mão-de-obra para os colonos, como aconteceu em muitas aldeias do Estado do Maranhão, apesar da constante oposição dos inacianos”. Célia Cristina da Silva Tavares, *op. cit.*, 1995, p. 75. No entanto, é inegável que as missões jesuíticas no Maranhão foram importantes para garantir o domínio português no norte da América portuguesa, bem como as missões paraguaias que contiveram o avanço dos paulistas em terras espanholas. Porém, sublinha a autora, as missões do Paraguai tiveram maior expressão militar que as do Maranhão, que nunca formaram um exército indígena como foi o caso das missões paraguaias, que o constituiu a fim de barrar o avanço dos bandeirantes. Tavares aponta também para uma gama de elementos semelhantes entre as missões paraguaias e maranhenses. Assim, em ambas as experiências, houve um regime de vida cotidiana bem marcado, pelo qual os jesuítas procuravam demarcar o tempo. Regulava-se o tempo de trabalho, o tempo de descanso, as manifestações religiosas e as atividades de diversão. Neste sentido, o uso do calendário serviu para regular as práticas econômicas e agrícolas em ambas as experiências e “[...] era um dos elementos do processo de civilização do índio, afastando-o do ritmo da natureza”. Cf. Célia Cristina da Silva Tavares, *op. cit.*, 1995, p. 77. Outro elemento de proximidade foi a estratégia de se utilizar como mediação, entre jesuítas e índios, as crianças: “Os meninos não são só os socializadores dos pais e a esperança de uma ‘inscrição perfeita’ da cultura ‘ocidental’ na folha virgem que é a cultura indígena. São o instrumento de mediação-comunicação entre Padres e indígenas mesmo em momentos sagrados como o dos sacramentos”. Luís Felipe Baêta Neves, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 96-97. Outra questão recorrente, em ambas as experiências, foram as diferenças entre o modelo de produção indígena e o modelo europeu; diferença que levou os jesuítas a rotularem os índios de preguiçosos. Para os indígenas a produção era diretamente proporcional à necessidade do grupo, já para o europeu a produção estava ligada à necessidade de lucro. Assim, muitos missionários viam a necessidade de banir esse mau hábito do ameríndio, considerando-o um pecado, para que não houvesse o comprometimento da salvação de suas almas. Ainda em relação ao tempo, outro ponto comum às missões, explica Tavares, era o fato de que os jesuítas dosavam algum divertimento ao trabalho cotidiano e aos momentos de oração. Os missionários utilizavam também o método de alternar brandura com castigos, mas eram proibidos de aplicar castigos corporais aos índios, para os quais estavam encarregados os Principais dos aldeamentos ou Reduções. Por fim, como diz Tavares, a própria instituição do *Principal* foi elemento comum às missões, que em muitas sociedades ameríndias inexistia, isto é, o chefe como figura política. Cf. Célia Cristina da Silva Tavares, *op. cit.*, 1995, p. 79.

²⁹⁷ Beatriz Perrone-Moisés. “Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVII)”. In: Manuela Carneiro da Cunha. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, pp. 115-132.

²⁹⁸ Beatriz Perrone-Moisés, “Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVII)”. In: Manuela Carneiro da Cunha. *op. cit.*, 1998, p. 115.

²⁹⁹ Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 2.

A disputa em torno da legislação deu-se entre moradores, jesuítas e autoridades coloniais, que ostentavam projetos antagônicos³⁰⁰.

Diante disto, a Coroa portuguesa, tentou salvaguardar seus interesses através de uma política vacilante entre os contendores. Legislava, então, ora em benefício dos jesuítas e, portanto, da liberdade dos índios, ora, pelo contrário, em favor da escravização dos mesmos, atendendo aos anseios dos colonos. Evidentemente que a Coroa não podia prescindir de nenhuma das partes. A conversão dos índios fazia-se necessária, pois, teoricamente, justificava a presença do europeu naquelas terras, e, além do mais, havia a idéia de que sem a mão-de-obra indígena nada se podia fazer no Maranhão. Como vimos, encontramos esta afirmação no próprio Padre Vieira³⁰¹. Por outro lado, a Colônia havia se tornado objeto de esperança econômica para Portugal, quando este se via privado do comércio com o Oriente, e era a garantia da fixação das fronteiras com os espanhóis ao norte³⁰². Assim, a evangelização daqueles povos não era questão que podia passar despercebida à Coroa, que, então, tratava de perto os problemas que vinham do Maranhão e Grão-Pará. Um dos instrumentos que a Coroa soube bem manejar para conseguir lograr seus intentos, tanto através dos missionários quanto dos colonos, foi a legislação indígena.

De forma geral, o *corpus* da Legislação Portuguesa fora compilado, primeiramente, nas *Ordenações Manuelinas* (1521) e, posteriormente, nas *Ordenações Filipinas* (1603)³⁰³. As questões específicas de demanda local eram tratadas nas colônias através de Regimentos dos Governadores, os quais eram ratificados pelo Rei, comumente auxiliado por um conselho consultivo, o Conselho Ultramarino, a partir de 1643. O mesmo se dava com as Cartas Régias, Leis, Alvarás e Provisões³⁰⁴. Ainda nas colônias, para questões muito específicas, podiam ser formadas *Juntas* compostas por autoridades leigas e religiosas, como era o caso da *Junta das Missões*.

Ao se analisar a legislação indígena, sugere Perrone-Moisés, há que se considerar - ao contrário do que fizeram alguns historiadores, interessados em acentuar as características contraditórias -, que os portugueses distinguiam dois grupos de índios: ‘índios amigos’ e ‘gen-

³⁰⁰Karl-Heinz, Arenz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie Portugaise* (1661-1693). Luxembourg: Institut G-D. de Luxembourg, 2008, p. 114.

³⁰¹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Maranhão, 22 de Maio 1653”. In: *Cartas...*, op. cit. 1925, t. I, p. 332.

³⁰²Perrone-Moisés. “Índios Livres e Índios Escravos”. In: Carneiro da Cunha, op. cit., 1998, p. 116.

³⁰³*Ibidem*. As Leis de Liberdade que refere Perrone-Moisés são respectivamente as de 1609, 1680, 1655. É importante lembrar que aos índios aldeados e aliados foi garantida a liberdade em todo o conjunto da legislação. No entanto, os aldeamentos deveriam oferecer mão-de-obra aos colonos e à administração do Estado mediante pagamento de salários.

³⁰⁴*Ibidem*.

tio bravo’³⁰⁵. Portanto, existe uma distinção primordial na política e legislação indígena de todo o período colonial; o que já não permite falar de absoluta contradição, pois as leis em relação aos “gentios bravos” se mantiveram em seus princípios durante toda a colonização, salvo exceção de breves momentos, quando estiveram em vigor as “grandes leis de liberdade”, já que estendiam os benefícios da lei a todos os grupos indígenas³⁰⁶.

A principal característica desta Lei foi a autonomia que concedera aos missionários nas entradas ao sertão³⁰⁷. Esta era a primeira reivindicação de Vieira para a reforma do governo dos índios e, sem dúvida, a mais importante³⁰⁸. As conseqüências resultantes desta posição para a Missão, em certo sentido, foram desastrosas: a revolta dos colonos, em 1661, expulsará os jesuítas de todo o Estado. Mas, por outro lado, a restauração da Missão, dois anos depois sem a presença do Padre Vieira, foi o prenúncio de que esta trilharia novos caminhos. Isto aconteceria sob o governo do Padre João Felipe Bettendorff pelo qual a Missão alcançará, então, nova fase que se chamará *consolidação*.

5.2 Expansão da Missão e a Lei de 1655: Extensão Jurídica do Pensamento

Na *Resposta aos Capítulos*, Antônio Vieira, ao fazer memória de sua ação missionária, resumiu o que da Lei de 1655 considerava o essencial para a continuação dos trabalhos de evangelização. Três seriam, pois, os pontos principais: em primeiro lugar, que aos índios não se fizesse guerra sem ordens expressas do Rei e que deles somente se resgatassem os índios de corda para serem escravos; em segundo, que dos índios cristãos não fossem exigidos mais trabalhos do que determinava a Provisão e que vivessem livres sob o governo de seus Principais e Párocos nos aldeamentos; finalmente, que os missionários tivessem total independência nas entradas ao sertão, cabendo às autoridades locais apenas a obrigação da escolta

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 117.

³⁰⁶ Perrone-Moisés. “Índios Livres e Índios Escravos”. In: Carneiro da Cunha, *op. cit.*, 1998, p. 117. Um exemplo concreto deste tipo de lei foi a Lei de Liberdade dos índios de 1680, a qual se discutirá no Capítulo III desta Dissertação.

³⁰⁷ José Oscar Beozzo. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 38.

³⁰⁸ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, 1925, t. I, p. 432.

militar e a providência do mais necessário para tais expedições ³⁰⁹. Dos resultados práticos da aplicação da Lei de 1655, escreveu Vieira a D. Afonso VI em 1659:

Assim que, Senhor, por mercê de Deus e benefício da lei de V. M., se têm impedido as grandes injustiças que na confusão e liberdade do antigo resgate se cometiam, que foi a ruína espiritual e temporal de toda esta Conquista; sendo certo, se o fruto dêste gênero de missões se computar e medir, não só pelos bens que se conseguem senão pelos males que se impedem e se atalham, se deve estimar cada uma delas por uma das grandes empresas, e obras de maior serviço de Deus, que tem toda a cristandade ³¹⁰.

A origem da Lei de 1655 foi a proposta de reforma do governo dos índios enviada a D. João IV em 1654. Vieira inicia a carta citando as palavras do próprio Rei:

Senhor. - E sabe Deus que com muito zêlo de seu serviço desejo que se guarde justiça a essa pobre gente [os índios], para o que vos encomendo muito me advirtais de tudo que vos parecer necessário, porque fazeis nisso muito serviço a Deus e a mim. Estas palavras, Senhor, são de V. M. na carta que foi servido mandar-me [...] ³¹¹.

É, pois, sobre as injustiças cometidas contra os nativos que Vieira falará e, seguindo o conselho do próprio D. João IV, indicará soluções para tais infrações cometidas pelos colonos.

A proposta de reforma do governo dos índios consistia em dezenove pontos bem articulados e sua principal característica é a intransigente oposição às autoridades locais: “Que os governadores e capitães-mores não tenham jurisdição alguma sôbre os ditos índios naturais da terra, assim cristãos como gentios” ³¹². Desta forma, anunciava que a administração dos

³⁰⁹Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 53.

³¹⁰Antônio Vieira, “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro 1659”, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 553. João Lúcio de Azevedo faz importante observação a esta carta, pois nela o Padre Vieira, muito embora o destinatário seja de fato D. Afonso VI em 1659, dirige-se não a D. Afonso - o qual se sabe estava alheio às questões públicas -, mas sim evocava a *função régia*, contínua e impessoal. Cf. João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1925, t.I, p. 553.

³¹¹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, 1925, t. I, p. 431.

³¹²*Ibidem*, p. 432.

aldeamentos deveria estar exclusivamente nas mãos de religiosos, cujo perfil, descrito por ele, aponta sutilmente para os religiosos da Companhia de Jesus, sem, no entanto, dizê-lo abertamente:

Só digo que é necessário que seja uma religião de mui qualificada e segura virtude, de grande desinterêsse, de grande zelo da salvação das almas, e letras mui bem fundadas, com que saiba o que obra e o que ensina; porque os casos que cá ocorrem são grandes, e muitos dêles novos e não tratados nos livros. Enfim, Senhor, a Religião seja aquela que V. M. julgar por a mais idônea para tão importante empresa, e seja qualquer que for ³¹³.

Sugere também que sejam nomeados procuradores dos índios, os quais, eleitos pelo “povo” no final de cada ano, tornar-se-iam mediadores eficientes entre os colonos e os índios. Esta figura, junto da administração dos religiosos, vem fortificar a idéia principal de Antônio Vieira de que as autoridades portuguesas sejam afastadas do trato dos aldeamentos, pois estes procuradores deveriam ser independentes do governador e capitães-mores nas coisas referentes aos índios ³¹⁴.

Estas medidas, revestidas de cuidados da parte do missionário, tinham por objetivo maior preservar os índios da voracidade dos colonos por escravos. Para salvaguardar o direito indígena e evitar a revolta dos colonos, o Padre Vieira insistiu que, no princípio de cada ano, se fizesse listas dos índios *de serviço* e dos moradores a serem servidos em cada capitânia e que fossem distribuídos a todos, de acordo com a pobreza de cada morador. A produção dessas listas e a *repartição* deviriam estar a cargo do superior dos religiosos que estivessem na administração dos aldeamentos e do Procurador Geral da capitania correspondente. Assim, novamente Vieira insiste em que não devam participar destes trabalhos as autoridades portuguesas locais: “sem na dita repartição se poder meter Governador nem Câmara nem outra alguma pessoa de qualquer qualidade que seja [...]” ³¹⁵. O trabalho dos índios fora de suas aldeias, sugere, seja limitado em quatro meses, mas sem que, no entanto, os esforços da catequese fossem suspensos. Para tanto, indica que o aldeamento deveria servir em duas le-

³¹³Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, 1925, t. I, p. 440.

³¹⁴*Ibidem*, p. 432.

³¹⁵*Ibidem*, p. 433. Vieira corrigirá esta sua posição na Lei de Liberdade de 1680, a qual isentará os jesuítas das repartições. Mais tarde, em 1686, criticará também o Padre João Felipe Bettendorff por assumir a atividade de repartidor.

vas, de forma que uma parte da população continuasse sendo evangelizada. Para a sobrevivência e dignidade dos índios, estabelece ainda que nenhum índio trabalhasse sem que se lhe pagasse um salário por seus serviços e que o montante comum fosse guardado e administrado pelos religiosos e pelo *principal* do aldeamento ³¹⁶.

Pensando na sobrevivência das comunidades e na integração das mesmas com as vilas portuguesas, Vieira sugere que se faça, pelo menos a cada quinze dias, feira dos aldeamentos, de forma que os moradores pudessem ter acesso aos produtos da terra e os índios, por sua vez, aos gêneros das cidades; isto tudo sob a presidência do Procurador dos índios para que não houvesse qualquer injustiça ³¹⁷. Os temas mais espinhosos como o das *entradas* ao sertão e dos *descimentos*, motivo de eternas disputas, Vieira os tratou de forma rigorosa em cinco dos dezenove pontos da reforma. Assim, as *entradas* deveriam ser feitas somente por eclesiásticos, os que administrassem os aldeamentos, afim de que se evitassem confrontos com índios. Os *descimentos* deveriam acontecer somente depois de se haverem produzido alimentos suficientes para o caminho e para o sustento nas novas terras. Os índios recém chegado aos aldeamentos não deveriam ser recrutados para o trabalho dos moradores até que estivessem “[...] descansados do trabalho do caminho e doutrinados, capazes de serem aplicados ao dito serviço dos moradores, que sempre se deve fazer sem nenhuma violência nem opressão dos índios” ³¹⁸. Já os chamados índios de corda eram passíveis de *resgate* e Vieira concorda que, se porventura estes cativos fossem encontrados, deveriam ser resgatados, desde que sob a análise de religiosos bons entendedores da língua local e bons teólogos. Estes índios deveriam servir a todos os moradores, começando pelos mais pobres. Encarregar-se-iam de efetuar a repartição o Procurador dos Índios e o Superior dos religiosos responsáveis pelos aldeamentos.

Esta carta de Vieira revela ainda os procedimentos sugeridos pelo missionário para as *entradas* ao sertão. Para a proteção dos religiosos, deveria haver uma companhia de soldados brancos, a qual estaria sujeita ao governador somente em caso de guerra ou subversão. Do contrário, sujeitar-se-ia ao Superior dos religiosos ³¹⁹. O material de troca com que se resgatariam os *índios de corda*, chamado por Vieira de *peças*, estaria sob a responsabilidade do cabo da companhia de soldados e este deveria prestar contas à Câmara no final da expedição.

³¹⁶*Ibidem*, p. 434. Esta forma de organização comunitária de dispor dos bens indica que os aldeamentos preservaram a forma social de manutenção das aldeias, faz lembrar também a vida dos primeiros cristãos.

³¹⁷“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, 1925, t. I, p. 434.

³¹⁸*Ibidem*, p. 435.

³¹⁹*Ibidem*, p. 436.

As despesas com a remoção e acomodação dos índios deveriam correr por conta da respectiva capitania. Por último, Vieira preocupa-se com os religiosos que se ocupariam dos índios. Sugere ao Rei que, aos religiosos que estiverem encarregados dos aldeamentos, não lhes sejam permitido “[...] ter fazenda nem lavoura de tabaco, canaviais nem engenhos, nos quais trabalhem índios, nem livres nem escravos”³²⁰. Este ponto em particular chama a atenção, pois uma das acusações recorrentes à Companhia de Jesus é de que ela se favorecia do trabalho indígena. No entanto, Vieira é claro no início do ponto XIX de sua proposta de reforma do governo dos índios: “Que, para que os religiosos, que agora e pelo tempo em diante tiverem o cargo dos ditos índios, não tenham ocasião de ocupá-los em interesses particulares seus [...]”³²¹.

5. 3 Os Aldeamentos: Instrumento e Eficácia na Expansão da Missão

Na Província jesuítica do Brasil, os missionários jesuítas introduziram a prática dos aldeamentos em meados de 1550 na Bahia³²². A breve experiência de missionarismo itinerante, realizada nos primeiros anos de atividade dos jesuítas no Estado do Brasil, não se demonstrara viável e logo os missionários expressariam a necessidade de reunir os índios em “espaço” apropriado aos objetivos da catequese³²³. Na época do Padre Manuel da Nobrega, isto significou, principalmente, lugar afastado e autônomo das vilas dos colonos³²⁴. Autono-

³²⁰*Ibidem*, p. 438.

³²¹“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, 1925, t. I, p. 438.

³²²Cf. Dauril Alden. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 476.

³²³Charlotte de Castelnau-L’Estoile, *Operários de uma Vinha Estéril: Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC. 2006, p. 89. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 476. Para Luís Felipe Baêta Neves, estabeleceram-se os aldeamentos tendo por base a agricultura, para o sustento, naturalmente, mas principalmente para a mudança dos hábitos: “a agricultura é forma econômica ideal para se combater uma série de vícios que acompanhavam a caça e a pesca. Com a agricultura combate-se o nomadismo, [...]. A agricultura requer que grupos humanos se restrinjam a áreas previamente determinadas e de limites delineados. Requer divisão de tarefas, atribuídas a unidades produtivas específicas. A agricultura é uma forma de controle da natureza. Cf. Luís Felipe Baeta Neves, *op. cit.*, 1978, p. 131.

³²⁴Elegemos o termo “aldeamento” para marcar a distinção entre as aldeias indígenas e as aldeias indígenas coloniais. A estas últimas, cabe melhor o conceito de *aldeamentos* por seu caráter artificial como argumentou Luís Felipe de Alencastro ao definir conceitos como *resgate*, *cativeiro*, e *descimento*. Explica-nos Alencastro: “*Descimentos* referiam-se ao deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus. Por isso, os estudiosos do Instituto Histórico costumavam seguir uma distinção em má hora abandonada por muitos autores contemporâneos. Refiro-me à diferença fundamental para a etno-história da América portuguesa, entre as *aldeias*, ou, melhor ainda (para os povos tupis), as *tabas* – habitat que os nativos escolhiam por si próprios, antes

mia, que, evidentemente, vinha associada à obtenção da direção exclusiva dos aldeamentos pelos missionários. O Padre Manuel da Nóbrega, em carta datada de 08 de Maio 1552, apontou para características de um novo método de evangelização na América portuguesa ³²⁵.

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem ³²⁶.

Este fragmento expressa, ainda que de forma concisa, o método de evangelização que os *aldeamentos* tiveram por base. Autônomos e isolados dos portugueses, eles pareciam o lugar ideal de evangelização, uma vez que se destinavam exclusivamente a este propósito, isto é, à catequização e sedentarização das populações indígenas ³²⁷. A Provisão de 26 de Julho de 1596, que resultou de muitas discussões, tanto internas à Companhia como entre as autoridades locais e metropolitanas, deu caráter jurídico aos aldeamentos do Brasil e deixou-nos registro preciso e essencial das características dos primeiros aldeamentos. Declarou livres todos os índios, confiou-os à Companhia de Jesus, determinou o tempo de serviço dos índios aos colonos em dois meses e, finalmente, criou a figura do Procurador dos índios, o qual tinha por função tratar das questões concernentes aos índios junto aos colonos e às autoridades colônias

e depois da Descoberta, consoante os determinantes ecológicos e sociais de sua cultura -, e os *aldeamentos* – sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano”. Luís Felipe de Alencastro. *Tratado dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 119-120. Outros estudiosos, porém, preferem aterem-se ao termo *aldeia*, pois, muito embora cause certa confusão, foi o termo utilizado pelos da Companhia de Jesus, como demonstra a documentação, explica-se Castelnau-L’Estoile em *Operários de uma Vinha Estéril*. Castelnau-L’Estoile, *op. cit.*, 2006, p. 115.

³²⁵ Sabe-se, no entanto, que os primeiros aldeamentos foram criados nas Antilhas, em 1503, pelos Dominicanos e Franciscanos. Tinham também objetivo político de integrar o ameríndio no sistema colonial. Foram introduzidos na região da Guatemala, em 1530. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 121 e Bartolomeu Meliá. *El Guaraní: Conquistado y Reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología; EADUC-CEPAG, 1997, p. 175.

³²⁶ Manuel da Nóbrega, “Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía 8 de Maio de 1558)”. In: Serafim Leite. *Cartas do Brasil e Mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 282-283.

³²⁷ O método de evangelização através dos *aldeamentos*, diz Arenz, deixa transparecer a concepção antropológica negativa de Nóbrega sobre o ameríndio, fundamentada, sobretudo, na idéia de *inconstância* do índio. O *Diálogo Sobre a Conversão do Gentil*, escrito pelo missionário, em 1556, é referência para a visão etnológica dos jesuítas do século XVI e XVII. Os aldeamentos são concebidos como berçários da fé, verdadeiras forjas, nas quais os catequizados lentamente tomariam forma. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 123.

³²⁸. Mas este aporte jurídico não se construiu por si mesmo. Antes da sedimentação em legislação, acirrado debate filosófico e teológico foi travado na Missão. Bem conhecidas no século XVI, ficaram as disputas teóricas entre Sepulveda e Las Casas na América Espanhola em torno da humanidade e liberdade do ameríndio, como já se mencionou. No entanto, também na América portuguesa quinhentista, houve tais discussões. No século XVII, porém, a discussão dá-se sob o fundamento já solidificado da afirmação de liberdade dos índios. Isto sugere que o modelo de aldeamento de comunidades catequéticas assentava-se, então, em duas bases bem definidas: uma *filosófica/teológica* e outra *jurídica*.

Um século mais tarde, na área norte da colônia portuguesa na América, missionários como Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff reclamariam incansáveis junto à Corte lisboeta o aprimoramento do sustentáculo *jurídico* dos aldeamentos. Resultou destes esforços a elaboração de Regimentos e Leis, como as de 1655, 1680 e 1686 ³²⁹. As atenções, portanto, desses missionários do seiscentos, já não se voltavam para os impasses teóricos – os quais atormentaram Nóbrega e outros jesuítas no Brasil –, mas se voltavam para questões de cunho prático, especialmente para a elaboração de legislação e para o cumprimento da mesma.

Em carta ao Rei D. João IV, Vieira faz um retrato da situação do índio no Maranhão que encontrou em 1653.

Os moradores dêste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Dêstes, que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais êles de nenhuma maneira se podem sustentar. [...] Os que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativeiros injustos, que muitos dêles padecem, de que V. M. tantas vezes há sido informado, e que por ventura é a principal causa de todos os castigos que experimentam em todas as nossas conquistas ³³⁰.

³²⁸ A transcrição completa da Lei de 26 de Julho de 1596 encontra-se em Serafim Leite, *op. cit.*, 1938, t. III, pp. 623-624; José Oscar Beozzo, *op. cit.*, 1983, pp. 99-101.

³²⁹ Cf. Karl-Heinz Arenz. *op. cit.*, 123.

³³⁰ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 20 de Maio de 1653”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 306.

A introdução dos aldeamentos como método de evangelização no Estado do Maranhão e Grão-Pará seiscentista deveu-se a Antônio Vieira e constitui-se na principal característica da Missão. Após sua chegada ao Maranhão e Grão-Pará, passou Vieira em reconhecimento as principais regiões do Estado e convenceu-se da necessidade e urgência em refrear as arbitrariedades com que autoridades e moradores agiam contra as populações indígenas³³¹.

Entre as dezenove propostas, enviadas por Antônio Vieira ao Rei a fim de reformar o governo dos índios, estava também a proposta de concentração nas “aldeias”, destinadas à catequese e sob o controle dos missionários. Estas eram as reivindicações de Vieira, que finalmente foram atendidas pela Lei de 1655. Neste sentido, tais medidas, aproximam-se em muito daquelas tomadas por Nóbrega na Província do Brasil um século antes. A proposta de Vieira, como se disse, foi aprovada pela Coroa e promulgada por um decreto real em 1655, com o qual se firmaria também no norte da América portuguesa o conceito de *aldeamento*. Entregava-se também aos missionários da Companhia o monopólio da administração desses aldeamentos.

O modelo de aldeamento procede de cinco princípios práticos, além, é claro, dos dois princípios teóricos: o jurídico e o *filosófico-teológico*. O primeiro destes cinco princípios práticos consiste no reconhecimento legal de que os índios são os proprietários das “aldeias”, muito embora os jesuítas ocupem a posição de “tutores”. O segundo é o de que os missionários convivam, ou ao menos realizem visitas regulares às povoações. O terceiro é o de que cada aldeamento seja auto-sustentável. O quarto é a composição *multi-étnica* dos habitantes e, finalmente, o quinto, afirma que os aldeamentos devem situar-se distantes das colônias dos “moradores”, como Nóbrega o havia sugerido.

Com a reforma, a Missão sob o governo do Padre Antônio Vieira (1653-1661) prosperou rapidamente. Somente nos anos de 1658 e 1659 foram feitas três grandes entradas pelo interior do Estado e delas estiveram encarregados os mais antigos jesuítas, todos professos de quatro votos, “por serem estas as empresas de maior trabalho, dificuldade e importância; e todas por mercê de Deus sucederam felizmente”³³². Tal foi a expansão da Missão, que,

³³¹Um dos principais registros da peregrinação de Vieira pela Amazônia é a carta endereçada ao Provincial do Brasil em 1654, nela Vieira descreve a viagem ao Rio Tocantins com grande riqueza de detalhes, não só do aspecto natural, mas principalmente da forma dos *descimentos*. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, pp. 383-416.

³³² “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659”. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, p. 551. A Companhia de Jesus foi aprovada em 27 de Setembro de 1540 pela Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, do Papa Paulo III, como Ordem Religiosa, mas de modalidade específica. Não adotou, por exemplo, regras de nenhuma das antigas Ordens e permitiu modalidade de votos tanto simples como solenes. Estes últimos eram, aliás, propriamente a característica marcante das ordens religiosas, como também o ofício cantado em coro, o que Inácio de Loyola não aceitou. Também admitiu na Companhia irmãos coadjutores e escolásticos, uns e ou-

em 1661, com a chegada de novos missionários, o Superior pensou em criar um novo núcleo missionário no médio Amazonas, o qual estaria independente da Residência de Belém³³³.

A Missão contava no ano de 1659 com 24 jesuítas, - 15 eram sacerdotes - que estavam divididos entre dez residências localizadas nas capitanias do Ceará, Maranhão e Pará. Cada uma dessas residências, diz Antônio Vieira “[...] são cabeças de diferentes cristandades a elas anexas, a que acodem os missionários de cada uma em contínua roda, segundo a necessidade e disposição que se lhes têm dado”³³⁴.

O movimento de expansão da Missão acentuou-se nos anos de 1657 a 1661. Em 15 de Agosto de 1658, o Padre Francisco Gonçalves partira para uma entrada no Rio Amazonas e Rio Negro, lá permanecendo por quatorze meses, “[...] de onde se tem trazido mais de seiscentos escravos, todos examinados primeiro pelo mesmo missionário, na forma das leis de V. M.[...]”³³⁵. Além dos jesuítas, estiveram presentes também os procuradores dos índios das várias capitanias, pois o Padre Gonçalves, atravessando todo o Estado, ia exigindo que estes se fizessem presentes.

Das entradas voltadas para os resgates, como foi o caso desta ao Rio Negro, posicionou-se o Superior da Missão em carta a D. Afonso VI:

tros com votos simples, muito embora os escolásticos - jesuítas ainda em formação - pudessem chegar a ser professos solenes, isto é, os que emitem quatro votos. Também existiam os professos de três votos, chamados coadjutores espirituais. Cf. *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madri: Publicaciones Claretianas, 1989, p. 1260. Alden Dauril diz dos irmãos coadjutores jesuítas: “Os primeiros (coadjutores temporais) eram irmãos leigos, equiparados aos *conversi* cistercienses, embora menos numerosos na Companhia”. [The first was that of the temporal coadjutors, who were lay brothers, the equivalent of the *conversi* of the Cistercians, though far less numerous in the Society]. Em nota a esta afirmação, Dauril explica que “Os *conversi* eram monges de segunda classe... iletrados e inábeis para fazer parte da vida completa da comunidade Cisterciense ... No entanto, foram monges em certo sentido, uma vez que seguiram a regra, ainda que simplificada”. [The *conversi* were “second-class monks... illiterate and therefore unable to take a full part in the life of the (Cistercian) community... Yet they were monks in the sense that they followed a simplified monastic regime.” *Southern, Western Society*, 257-58]. Alden, *op. cit.*, 1996, p. 12. Apesar da comparação, Dauril Alden, mais adiante, diz que os coadjutores temporais desempenharam papel muito mais importante e vital na Companhia do que a maioria dos historiadores afirmam. *Ibidem*, p. 12.

³³³ O Padre Bettendorff, a esta altura recém chegado à Missão, posicionou-se contra a idéia de Vieira de formar um novo núcleo independente do Colégio do Pará.

³³⁴ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro 1659”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 550.

³³⁵ *Ibidem*, p. 552. Vieira dá alguns detalhes desta missão, como por exemplo, o exame que fizera o Padre Gonçalves de cada um dos índios resgatados, a fim de se confirmar a legalidade do mesmo resgate segundo a Lei de 1655. O Padre Francisco Gonçalves nasceu na Ilha de S. Miguel em 1597, Açores. Entrou na Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, participou da 9ª Congregação Geral em Roma em 1649, onde tratou da restauração da Missão do Maranhão e do Colégio de São Paulo. Foi eleito Provincial do Brasil e, concluído o governo, foi para o Estado do Maranhão e Grão-Pará como Visitador. Demonstrou-se grande missionário, mas na entrada ao Rio Negro, 1658, ficou enfermo e faleceu em Camutá a 24 de Junho de 1660, pouco menos de um ano antes da expulsão da Companhia daquele Estado. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1949, t. VIII, p. 274.

Excede esta missão do resgate a todas as outras em diferença de grande importância, e é que nas outras missões vão-se salvar somente as almas dos índios, e nesta vão-se salvar as dos índios e as dos portugueses; porque o maior laço das consciências dos portugueses neste Estado, de que nem na morte se livravam, era o cativo dos índios, que sem exame nem forma alguma de justiça, debaixo do nome de resgate, iam comprar ou roubar por aqueles rios ³³⁶.

A importância dada por Vieira a estas expedições tem seu fundamento na Provisão de D. João IV de 9 de Abril de 1655, pois esta punha nas mãos dos missionários da Companhia o poder de julgar a veracidade dos casos de *resgate*, impedindo assim muitos dos abusos que se cometiam aquela época contra a legislação.

E a este grande dano (dos resgates injustos) foi V. M. servido acudir por meio dos missionários da Companhia, ordenando V. M. que os resgates se fizessem somente quando fôssem missões ao sertão, e que só os missionários pudessem examinar e aprovar os escravos em suas próprias terras, como hoje se faz ³³⁷.

Tal medida deve ter restringido em muito o acesso dos colonos à mão-de-obra escrava, pois em 1661, dois anos depois da carta da relação de Vieira, a Câmara do Pará exigiu do Superior da Missão providências quanto à falta de escravos ³³⁸. A esta demanda respondeu Vieira, através da carta de 12 de Fevereiro à Câmara, que as entradas ao sertão iam se fazendo e que não eram poucos os índios resgatados e repartidos, como, aliás, fica claro na relação dos acontecimentos de 1658 e 1659, escrita a D. Afonso VI.

Além da entrada que fizera o Padre Francisco Gonçalves, outra grande expedição rumou pelo o Rio Tocantins e esteve a cargo do Padre Manuel Nunes ³³⁹. Deste missionário

³³⁶"Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659". In: *Cartas..., op. cit.*, 1925, t. I, p. 552.

³³⁷*Ibidem*, pp. 552-553.

³³⁸João Lúcio de Azevedo diz que a representação dos vereadores do Pará lastimava a pobreza em que se encontravam os moradores daquela Capitania e requeria ao Padre Vieira, como Superior da Missão, uma entrada ao sertão para *resgate* de escravos. Na sua resposta à Câmara, Vieira nega que a pobreza dos moradores se deva à falta de escravo, esta existe por vários outros fatores e não somente porque escasseiam os escravos. E quanto ao pedido de novas entradas para o resgate, Vieira responde dizendo que as entradas estão sendo feitas com regularidade. "Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, do Pará, 12 de Fevereiro 1661". In: *Cartas...*, 1925, t. I, pp. 579-583.

³³⁹O Padre Manuel Nunes nasceu no ano de 1606 em Lisboa e entrou na Companhia em 1621. Foi companheiro de estudos de Antônio Vieira, com o qual fora ordenado sacerdote em 1634. Lecionou filosofia na Baía e mais

disse Vieira: “[...] lente de prima de Teologia em Portugal e no Brasil, Superior da casa do Pará, mui prático e eloqüente na língua geral da terra”³⁴⁰. Vieira informou ao rei que o Padre Nunes fora à missão escoltado por 45 soldados portugueses e por 450 índios, subiu o Rio Tocantins em 1658. A primeira ação foi castigar os índios Inheiguaras, que haviam impedido o descimento de outras nações daquela vizinhança e haviam provocado a morte de alguns cristãos no ano de 1657³⁴¹. O jesuíta descreveu esta ação com detalhe de realismo impressionante:

São os Inheiguaras gente de grande resolução e valor, e totalmente impaciente de sujeição; e tendo-se retirado com suas armas aos lugares mais ocultos e defensáveis das suas brenhas, em distância de mais de cinquenta léguas, lá foram buscados, achados, cercados, rendidos e tomados quase todos, sem dano mais que de dois índios nossos levemente feridos³⁴².

Assim, todos os Inheiguaras rendidos foram feitos prisioneiros, duzentos e quarenta, informa o jesuíta. Este é um bom exemplo de caso da lei em que a escravidão processava-se legalmente, pois os índios haviam impedido a pregação do Evangelho e, portanto, poderiam ser reduzidos à escravidão e repartidos entre os soldados, o que de fato aconteceu com os Inheiguaras sobreviventes³⁴³.

Com isto, os missionários puderam se concentrar na conversão e no descimento dos índios Potiguaras, que exigiu grande esforço da expedição, uma vez que se encontravam dispersos e afastados do Rio Tocantins, onde “tudo são bosques cerrados, atalhados de grandes lagos e serras, e eram dez aldeias as que se haviam de descer, com mulheres, meninos, crianças, enfermos, e todos os outros impedimentos que se acham na transmigração de povos inteiros”³⁴⁴. Foram descidos pelo Tocantins em direção aos aldeamentos do Pará cerca de mil

tarde Teologia no colégio de Faro e Évora. Enviado ao Maranhão como Superior da Missão teve o cargo anulado, pois o Padre Vieira detinha o mesmo título. Esteve à frente dos dois colégios da Missão e em 1662 coube ao Padre Nunes reconstituir a Missão, desativada pela expulsão de 1661. Grande conhecedor da língua brasílica, o Padre Manuel Nunes fez entradas ao Rio Pindaré, Tocantins e Tocaiunas. Morreu afogado em 1676 ao cair no mar. Cf. Serafim Leite, *op. cit.* 1949, t. IX, p. 18.

³⁴⁰Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659". In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 554.

³⁴¹Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659". In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 554.

³⁴²*Ibidem*, p. 554.

³⁴³*Ibidem*, p. 555.

³⁴⁴*Ibidem*.

índios. Os missionários, porém, continuaram rio acima até às terras dos Tupinambás, das quais os jesuítas já haviam descido, em 1657, cerca de mil e duzentos índios e outros tantos aguardavam o descimento³⁴⁵. Do êxito desta entrada ao Tocantins conclui o jesuíta:

Os índios, assim Tupinambás como Poquiguaras, se puseram todos nas aldeias mais vizinhas à cidade, para melhor serviço da república, a qual ficou êste ano (1659) aumentada com mais de dois mil índios escravos e livres: mas nem por isso ficaram nem ficarão jamais satisfeitos seus moradores; porque, sendo os rios desta terra os maiores do mundo, a sêde é maior que os rios³⁴⁶.

Como é evidente, utilizando-se de uma imagem, Vieira ironiza os que o atacam pela falta de escravos³⁴⁷. Finalmente, narra a D. Afonso VI os acontecimentos de uma terceira entrada que se deu à Ilha de Joannes, na qual habitavam grande diversidade de nações de indígenas, mas que ficaram conhecidas pelo nome geral de Nheengafbas³⁴⁸. Vieira considerou esta entrada a mais importante de todas, pois, apesar de no início da conquista os Nheengafbas terem recebido os portugueses amistosamente, depois de experimentarem o contato violento e a escravização a que eram submetidos mudaram sua atitude para outra agressiva. A submissão dos Nheengafbas era pretendida desde os tempos mais remotos do Estado do Maranhão, pelos prejuízos que causavam à Conquista, pois atacavam colonos e índios cristãos e faziam oposição aos portugueses através de alianças com nações estrangeiras³⁴⁹.

Por muitas vezes quizeram os governadores passados, e últimamente André Vidal de Negreiros, tirar êste embaraço tão custoso ao Estado, empenhando na empresa todas as forças dêle, assim de índios como de portugueses, como os cabos mais antigos e experimentados; mas nunca desta guerra se trouxe outro efeito mais que o repetido desengano de que as nações Nheengafbas eram inconquistáveis, pela ousadia, pela crueldade, pela astúcia, e pela constância da gente, e mais que tudo

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 556.

³⁴⁷ Dois anos depois, os insatisfeitos colonos do Pará, muito provavelmente conhecedores desta carta de Vieira, recorreriam à Câmara de Belém para exigir mais escravos indígenas. Cf. "Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, 12 de Fevereiro de 1661". In: *Cartas...*, *op. cit.*, Tomo I, 1925, pp. 579-583.

³⁴⁸ "Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659". In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, pp. 556 e 559. Vieira explica que os índios da Ilha de Joannes (Marajó) são chamados Nheengafbas, pois sua língua é diversa e dificultosa.

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 556-557.

pelo sítio inexpugnável, com que os defendeu e fortificou a natureza³⁵⁰.

No entanto, o maior temor dos portugueses em 1658 e 1659, em relação ao fracasso em submeter os habitantes da Ilha de Joannes, era, sem dúvida, a proximidade destes ilhéus com os viajantes batavos. Deste modo, o governador D. Pedro de Mello, que assumira o governo do Estado em 1658, já de posse da notícia de que as Províncias Unidas haviam declarado guerra a Portugal, vê-se pressionado a resolver tal questão³⁵¹.

E entendendo as pessoas do govêrno do Pará que, unindo-se os Holandeses com os Nheengaíbas, seriam uns e outros senhores destas capitânicas, sem haver forças no Estado, ainda que se ajuntassem todas, para lhe resistir, mandaram uma pessoa particular ao Governador, por meio da qual lhe pediram socorro, e licença para logo, com o maior poder que fosse possível, entrarem pelas terras dos Nheengaíbas, antes que com a união dos holandeses não tivesse remédio esta prevenção, e com ela se perdesse todo o Estado³⁵².

A declaração de *guerra justa* era caso de lei bem especificado na Provisão de 1655; dependia do voto das autoridades seculares e religiosas e, além do mais, do conhecimento real. Vieira votou a favor da paz com os Nheengaíbas e ofereceu-se para negociá-la na Ilha de Joannes, sem soldados, sem armas e sem agressão. No Natal de 1658, enviou até os Nheengaíbas dois índios cristãos munidos de uma carta, “na qual lhes assegurava que, por beneficio da nova lei de V. M., que êle fôra procurar ao Reino, se tinham já acabado para

³⁵⁰*Ibidem*, p. 557. Na Resposta aos Capítulos escreveu Antônio Vieira sobre os Nheengaíbas: “No fim do mesmo ano (1655) se fez a missão ou entrada dos Nheengaíbas... Foram poucos os escravos que se fizeram, e quasi igual o número dos nossos que os Nheengaíbas feriram e mataram”. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 28 de Novembro de 1659”. In: *Cartas ..., op. cit.*, t. I, 1925, p. 557.

³⁵¹O Relacionamento entre o governador D. Pedro de Mello e Antônio Vieira foi de amizade e cooperação. Em carta a D. Afonso VI, pouco antes de D. Pedro deixar definitivamente o Estado, Vieira escrevera atribuindo ao governador muito do que, entre 1658 a 1660, foi feito na Missão. Cf. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 04 de Dezembro de 1660”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, p. 572. Em outra carta do mesmo ano enviada ao Bispo do Japão, Padre André Fernandes, Vieira diz do governador D. Pedro Mello: “[...] digo que êstes dois anos e meio se tem obrado muito em serviço de Deus e de S. M. e se têm lançado fundamentos a muito maiores obras, e tudo se deve à disposição e execução de D. Pedro, sem a qual nenhuma cousa se pudera conseguir, e muito menos tantas e tão dificultosas e de tanta importância”. Cf. Carta ao Padre André Fernandes, 04 de Dezembro de 1660. In: *Cartas..., op. cit.*, 1925, t.I, p. 574.

³⁵²Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 28 de Novembro 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, p. 559.

sempre os cativeiros injustos, e todos os outros agravos que lhes faziam os portugueses”³⁵³. Mas, muito tempo havia se passado desde que partiram os embaixadores e já ninguém podia acreditar que retornariam. No entanto, no dia de Cinzas do ano de 1659, foram recebidos no Colégio da Companhia em Belém sete Principais Nheengáibas, que traziam resposta ao apelo de paz do Superior da Missão. Vieira pôs na boca de um deles o seguinte discurso:

[...] depois que vimos em nossas terras o papel do *Padre grande*, de que já nos tinha chegado fama, que por amor de nós e da outra gente da nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado de El-rei para todos nós as cousas boas; posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mais que pela relação destes nossos parentes, logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito que, esquecidos totalmente de todos os agravos dos portugueses, nos vimos aqui meter entre suas mãos, e nas bocas das suas peças de artilharia; sabendo de certo que, debaixo da mão dos Padre, de quem já de hoje adiante nos chamamos filhos, não haverá quem nos faça mal³⁵⁴.

Em 16 de Agosto de 1659, chegou à Ilha de Joannes o “pai grande” e foi recebido pelos Nheengáibas. Haviam construído uma aldeia próxima a um rio e nela levantado uma igreja na qual Vieira celebrou Missa. Antes, porém, tanto os missionários como os índios cristãos falaram longamente aos Principais Nheengáibas sobre “o novo estado das cousas”³⁵⁵. Seguiu-se a isto um ritual de juramento carregado de elementos exteriores, pelo qual os índios prometeram fidelidade e obediência. Na pequena igreja de palha, posicionaram-se os Principais dos índios cristãos do lado direito, vestiam suas melhores roupas e não carregavam nenhuma arma além das próprias espadas; do outro lado, estavam os Principais dos Nheengáibas que trajavam plumas e empunhavam arco e flecha, segundo o seu costume, e entre uns e outros se colocaram os portugueses³⁵⁶. Servindo-se de um interprete, Vieira perguntou aos Nheengáibas:

³⁵³ *Ibidem*, p. 560. Vieira narra em terceira pessoa.

³⁵⁴ Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 28 de Novembro 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, p. 561.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 564.

[...] se queriam receber a fé do verdadeiro Deus, e ser vassallos de El-rei de Portugal, assim como o são os portugueses e os outros índios das nações cristãs e avassaladas, cujos Principais estavam presentes: declarando-lhes juntamente que a obrigação de vassallos era haverem de obedecer em tudo as ordens de S. M., e ser sujeitos a suas leis, e ter paz perpétua e inviolável com todos os vassallos do mesmo senhor, sendo amigos de todos seus amigos, e inimigos de todos seus inimigos; para que nesta forma gozassem livre e seguramente de todos os bens, comodidades e privilégios que pela última lei do ano de 1655 eram concedidos por S. M. aos índios dêste Estado ³⁵⁷.

Os Principais dos Nheengáibas que se comprometeram com os missionários na Ilha de Joannes em 1659 representavam uma gama de nações díspares que os portugueses costumavam reduzir sob o nome de Nheengáibas. Padre Vieira distinguiu alguns destes povos: “as nações de diferentes línguas que aqui se introduziram, foram os Mamaianás, os Aruans e os Anajás, debaixo dos quais se compreendem Mapuás, Paucacás, Guajarás, Pixipixis e outros” ³⁵⁸.

Assim apresentou o jesuíta a D. Afonso VI o progresso da Missão e o aumento rápido da Igreja no Estado entre os anos de 1658 e 1659 ³⁵⁹. Deixou claro também na carta que a expansão deveu-se em muito à Lei de 1655 de D. João IV, tanto quanto aos esforços da Companhia de Jesus. Mas, com a catequização dos Nheengáibas, não só a Igreja se expandiu no Maranhão, como também a própria Conquista do norte da América portuguesa se consolidou. Vieira tinha consciência deste importante feito para o Império e não o escondeu ao Rei:

[...] os que consideram a felicidade desta empresa, não só com os olhos no céu senão também na terra, têm por certo que neste dia se acabou de conquistar o Estado do Maranhão; porque com os Nheengáibas por inimigos seria o Pará de qualquer nação estrangeira que se

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 565.

³⁵⁸ Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 28 de Novembro 1659". In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 567-568.

³⁵⁹ À pacificação dos Nheengáibas, que parece ter coroado o governo do Padre Vieira, deve-se ainda acrescentar a abertura do caminho por terra do Maranhão a Pernambuco, uma vez que os índios habitantes da Serra de Ibiapaba foram pacificados e tornaram-se aliados de Portugal durante o governo das Missões do Padre Vieira. Cf. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 04 de Dezembro de 1660”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 572.

confederasse com êles; e, com os Nheengáibas por vassallos e por amigos, fica o Pará seguro e impenetrável a todo o poder estranho³⁶⁰.

Como D. Afonso VI mandou que se publicasse esta carta, o seu conteúdo deve ter chegado ao conhecimento dos religiosos e dos colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. O sucesso e satisfação dos jesuítas, amparados por uma legislação favorável, despertou a ira dos colonos, já insatisfeitos por estarem totalmente à mercê dos mesmos missionários em relação à mão-de-obra indígena. De outra parte, tal expansão, que colocava a Companhia em situação de grande prestígio no Reino, inflamou os ânimos e despertou o rancor de outros religiosos. Esta dupla insatisfação foi apontada pelo Governador D. Pedro de Mello³⁶¹ ao Padre Vieira, como o primeiro ponto de acusação pela qual justificavam os colonos a expulsão dos jesuítas em 1661.

5.4 Expulsão jesuítica de 1661 do Maranhão e Gão-Pará

Quando recebera o aviso de D. Pedro de Mello, encontrava-se o Padre Vieira em visita aos aldeamentos do Maranhão, onde fora surpreendido pela revolta dos moradores daquela Capitania. Avisado do perigo que corria ao se dirigir a São Luís, o missionário deteve-se no aldeamento de Cúma, “[...] desisto do caminho que levava para o Maranhão, e torno ao Pará e rio das Amazonas [...]”³⁶². Antes, porém, de conseguir voltar ao Pará, escreveu longa carta destinada a D. Afonso VI relatando o fato da expulsão dos jesuítas.

Senhor. – Ficam os Padres da Companhia de Jesus do Maranhão, missionários de V. M., expulsados das aldeias dos índios, e lançados fora do Colégio e prêsos em uma casa secular, com outras afrontas e vio-

³⁶⁰“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 28 de Novembro 1659”. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, p. 568. A esta conclusão, Vieira expõe e justifica o pedido de que venham mais missionários à Missão, tanto da Província do Brasil, quanto da Província de Portugal e de outras estrangeiras. Este pedido de Vieira terá, de fato, grande ressonância na Europa, sensibilizando muitos jovens jesuítas, entre eles o Padre João Felipe Bettendorff.

³⁶¹Segundo João Lúcio de Azevedo, esta carta de D. Pedro de Melo fora publicada por Berredo nos *Anais Históricos do Maranhão*. Cf. João Lúcio de Azevedo, op. cit., 1925, t. I, p. 584.

³⁶²Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, p. 588.

lências indignas de que as cometessem católicos e vassalos de V. M.³⁶³.

O executor destes atos, escrevera, foi o “povo”, porém, a arquitetura do mesmo plano não veio dele, mas das autoridades locais que “são os que já tenho por muitas vezes feito aviso a V. M.”³⁶⁴. Em seguida, Vieira elenca os motivos alegados pelos colonos para proceder à expulsão. Seriam três, que, no entanto, teriam todos sua raiz em um só elemento, a saber, a ganância dos mesmos colonos.

O motivo interior único e total desta resolução, que há muito se medita, é a cobiça, principalmente dos mais poderosos; e porque esta não se contenta com o que lhe permitem as leis de V. M., e não há outros que defendam as ditas leis e a liberdade e justiça dos índios senão os religiosos da Companhia, resolveram finalmente de tirar êste impedimento por tão indignos caminhos³⁶⁵.

Referem-se os dois primeiros pontos à correspondência do Superior da Missão: uma carta que D. Afonso VI mandara publicar em 1660, cujo conteúdo era sobre as atividades da Companhia durante os anos de 1658-1659. E outra carta de Vieira que foi interceptada e veio a público em 1660, na qual o Superior denunciava o desrespeito às leis de liberdade dos índios³⁶⁶.

Da primeira carta, a relação de 1659, diz Vieira: “[...] não se pode crer quanto com esta carta se acendeu a emulação dos que não podem sofrer que, havendo tantos anos que estão neste Estado, nunca se obrassem nêle estas cousas senão depois que vieram os Padres da Companhia”³⁶⁷. Esta relação feita por Vieira, quase no final de seu governo como Superior da Missão, merece ser destacada aqui, não somente para pensarmos no que tanto provocou e

³⁶³ *Ibidem*, p. 583.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 584.

³⁶⁵ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas..., op. cit.*, 1925, t. I, p. 584.

³⁶⁶ A carta que por ordem de D. Afonso foi impressa e levou o título de *Cópia de huma carta para El Rey N. Senhor, sobre as missões do Seará, do Maranhã, do Pará & do grande rio das Almas. Escrita pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesu, pregador de Sua Magestade, & Superior dos Religiosos da mesma Companhia naquela Conquista*. Cf. Azevedo, *op. cit.*, nota (2), p. 549-550.

³⁶⁷ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas..., op. cit.*, 1925, t. I, p. 584-585.

enfureceu a Colônia, mas, também, para termos idéia da extensão da Missão nos últimos anos de governo do pregador.

A segunda questão, com a qual justificavam os colonos sua ação violenta, que fora apontada por D. Pedro de Mello e transcrita pelo Padre Antônio Vieira em carta a D. Afonso VI em 1661, referia-se a outra carta do Superior da Missão ao Rei e que fora interceptada por religiosos que iam do Maranhão a Lisboa. Tratava-se de uma carta resposta a D. Afonso VI e que deveria chegar até ele por intermédio do Padre André Fernandes ³⁶⁸. O conteúdo desta carta, diz Vieira, tratava das contradições da propagação da fé na área norte e do desrespeito que se cometia contra as leis de liberdade dos índios ³⁶⁹. Entre os transgressores das leis estavam os religiosos Carmelitas, os quais Vieira não hesitou em denunciar.

[...] tinha V. M. mandado repetidamente desse conta a V.M. por via do Bispo, e juntamente que apontasse os remédios com que se lhe podia acudir. E, porque assim o fiz, nomeando entre os transgressores das leis aos religiosos do Carmo, cujo Provincial, Frei Estêvão da Natividade, foi o primeiro que as quebrou, êste mesmo Provincial, indo embarcado para o Reino no navio em que iam as ditas cartas, sendo tomado pelos Dunquerquezes, teve traça para as haver à mão, e as teve em segredo até a morte do Bispo, e depois dela remeteu aos frades, e as publicaram e se executou o que por muitas vezes, no público e no secreto, tinham intentado (por a população contra os jesuítas) ³⁷⁰.

³⁶⁸ João Felipe Bettendorff. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.72, parte 1, 1910. p. 164. O Padre André Fernandes fez parte da longa tradição de jesuítas confessores dos reis portugueses, que iniciara no tempo de João III (1521-1557) e se prolongara até 1757. Foi o próprio Padre Simão Rodrigues (1510-1579), primeiro Provincial da Companhia em Portugal, que aceitou, em 1545, o cargo de confessor e preceptor do príncipe D. João; foi sucedido pelo Padre Gonçalves da Câmara que o exerceu de 1550 a 1552. O Padre Miguel Torres foi o confessor da Rainha Catarina, esposa de D. João III, de 1555 a 1571. Mais tarde o Padre Câmara teve o cargo de preceptor, 1566, e de confessor, 1568-1574, de D. Sebastião. Sucedeu ao Padre Câmara o Padre Maurício Serpe entre os anos de 1574 a 1578. Durante o reinado do cardeal D. Henrique (1573-1580) foi seu confessor o Padre Leão Henriques. A tradição dos jesuítas confessores reais foi interrompida pela junção das Coroas Ibéricas. No período da Restauração, porém, retomou-se a tradição; à época de D. João IV, a Rainha D. Luiza de Gusmão teve por confessor, o Padre João Nunes, até o ano de 1656. D. João IV nomeou o Padre André Fernandes confessor de seu filho D. Teodósio que faleceu ainda jovem em 1653. D. João então chamou o Padre Fernandes para ser seu próprio confessor, cargo que manteve até 1656, ano da morte de D. João. Cf. O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M. "Confessores". In: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus*, op. cit., 2001, p. 900.

³⁶⁹ "Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661". In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, p. 585.

³⁷⁰ *Ibidem*.

A terceira acusação contra a Companhia envolvia a prisão do índio Principal Lopo de Sousa Guarapaúba³⁷¹. Muito embora Lopo de Sousa fosse cristão e Principal de aldeamento vivia como se não o fosse, pois não abandonava os costumes antigos disse o Padre Vieira³⁷². Além do mais, não respeitava a Lei de 1655, pelo contrário, aliava-se, antes, aos poderosos dentre os moradores para escravizar e vender índios livres, intimidando e matando os que se opunham a ele. Mantinha-se ileso de qualquer punição devido aos interesses dos portugueses em obter escravos³⁷³. Ao pedir a prisão deste Principal, Vieira, segundo algumas autoridades religiosas, teria causado a revolta do aldeamento de Maracanã, o que ocorreu, segundo o missionário, porque os índios foram excitados por moradores, autoridades locais e religiosos, todos interessados nos desmandos de Lopo de Sousa³⁷⁴.

[...] Êste índio é Principal de uma aldeia, e depois da publicação da leis de V. M. nunca as quis guardar, e amparado dos poderosos, a quem por esta causa fazia serviços, vivendo no mesmo êle e os seus como gentios, sendo cristãos mui antigos, porque, além das muitas amigas que tinha o Principal, estava casado *in facie Ecclesiae* com uma irmã de outra de quem antes do matrimónio tinha publicamente filhos, calando êste impedimento, e intimidando a todos os da aldeia para que nenhum o descobrisse, consentindo-os viverem do mesmo modo, e não tratando de missa nem de sacramento algum, nem ainda na hora da morte, morrendo por esta causa todos sem confissão, e em mau estado; enfim em tudo como gentios e desobedientes às leis de V. M., contra as quais o dito Principal cativava índios fôrros e os vendia e outros mandava matar a modo e com cerimônias gentílicas: e tudo isto lhe sofriam os que o deveriam castigar, por interesses vilíssimos. Foi o dito Principal por muitas vezes admoestado pelos Padres dos ditos excessos, principalmente dos que pertencem à Igreja, sem emenda alguma; e, não aproveitando nenhum meio suave, propus ao Governador que convinha ser aquele índio castigado, para exemplo

³⁷¹ Em carta a Lopo de Sousa de 21 de Janeiro de 1661, Vieira o chama de Guaquaiba. Cf. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Índio Guaquaiba ou Lopo de Sousa, de Mortigura, 22 de Janeiro de 1661”. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, p. 577.

³⁷² Carvalho Junior dedicou um capítulo de sua Tese de Doutorado a esta questão. Acredita o autor que o índio Lopo de Sousa, na época de sua prisão, era já homem de idade, pois lutara na Guerra de Reconquista do Maranhão e, por esta causa, recebera como premio o Hábito de Cristo. Em 1647, assinara um termo de fidelidade ao donatário da Capitania do Caeté. Uma década depois, Lopo era Principal do aldeamento de Maracanã, um dos mais importantes do Pará, devido à sua posição geográfica estratégica, uma vez que se localizava próximo das salinas reais – fonte de abastecimento de sal para Belém e importante fonte de renda para a Fazenda Real – e era também interposto para as embarcações que se deslocavam de Belém a São Luís. Cf. Diniz Carvalho Júnior. *Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas: UNICAMP, Tese de Doutorado, 2005, p. 108.

³⁷³ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, op. cit., 1925, t. I, p. 584.p. 586.

³⁷⁴ *Ibidem*.

dos demais, que já alegavam e se desculpavam com êle, o que o dito Governador não lhe pareceu fazer, dizendo-me que melhor era que o castigássemos por via da Igreja, e me deu ordem para que, sendo-me necessários soldados para a prisão, os dêsse o Capitão mor do Pará, e por esta causa foi preso, não se amotinando por isso a aldeia, como falsamente se publicou, mas havendo muitas pessoas eclesiásticas e seculares, e ministros de V. M., que persuadiram aos índios que se levantassem³⁷⁵.

É importante registrar que a versão do Padre Vieira é contestada por Carvalho Junior. Ao compará-la com outras fontes - a versão dos índios do aldeamento de Maracanã e com a versão de outros religiosos, franciscanos e carmelitas - pensa o Historiador que o relato vieirino seria no mínimo exagerado ou até mesmo falso³⁷⁶. Em 24 de Abril de 1661, os índios de Maracanã encaminharam uma petição a favor de Lopo de Sousa junto ao Ouvidor Geral Diogo de Souza e Menezes. Carvalho Junior teve acesso a esta petição e transcreveu parte dela em seu trabalho. Apesar da extensão do fragmento, consideramos importante registrá-lo pela raridade do confronto com a fonte jesuítica.

Todos os índios em geral da aldeia do Maracanã, representam a Vossa Senhoria que estando nela quietos e pacíficos como sempre chegou a ela o Reverendo Padre Francisco Velozo da Companhia de Jesus e ao Principal deles suplicante Lopo de Souza, deu o escrito que com esta oferecem do Reverendo Padre Antônio Vieira do qual se mostrou mandar ao dito Principal que se avistasse com ele na cidade do Pará aonde estava distante da dita aldeia quarenta léguas, o qual vendo a eficácia das palavras do dito escrito, como leal e fiel Vassalo assim da Igreja como de Sua Majestade, se abalou logo sem dilação alguma, em companhia do dito Padre Francisco Velozo, foi obedecer ao que o dito Padre Antônio Vieira lhe ordenava no dito escrito, não reparando nos muitos achaques que por sua velhice padecia, e sendo chegado a dita cidade, indo ao colégio dela busca e falar ao dito Reverendo Padre Antônio Vieira, e entrando da portaria para dentro os aplausos com que o receberam, foi com o desarmar de suas armas, e lhe tirarem o Hábito de Cristo de que sua Majestade lhe fez mercê, a fazendo de uma cela corcel privado o meteram nela com um grilhão nos pés, aonde esteve alguns dias, e dali foi levado para o Forte do Gurupá, donde ele Suplicante até o presente não tem notícia do mais que lhe tem feito, e do referido não sabem a causa nem razão porque se lhe fez semelhantes agravos, e injustiças, por não terem incorrido em culpa alguma

³⁷⁵*Ibidem.*

³⁷⁶Almir Diniz de Carvalho Júnior, *op. cit.*, p. 108.

do serviço de Deus e de Sua majestade do qual foi sempre grande servidor assim da conquista e restauração deste Estado [...] ³⁷⁷.

A petição estende-se ainda longamente, diz Carvalho Júnior, e demonstra que os índios aldeados estavam cientes da importância que tinham na economia e política daquela região ³⁷⁸. Lembram que sempre estiveram dispostos a defender os interesses da Coroa, guardando as salinas reais e dando importante apoio para a navegação entre o Grão-Pará e o Maranhão, pois seu aldeamento servia de escala entre os dois pólos administrativos. Não esqueceram também de que muitas vezes proveram às necessidades do regimento de infantaria, socorrendo-os com farinha, peixe e carne. Todos esses benefícios, porém, estavam por acabar já que o aldeamento estava por se dispersar para os matos, pois sentiam a falta de seu Principal que consideravam inocente de qualquer delito contra a Igreja.

Por fim, a petição questiona duplamente a validade da ação de Vieira. Em primeiro lugar, dizem que se o Principal realmente cometera algum delito contra a Igreja, esta falta deveria ser corrigida pelo Vigário Geral, único na opinião dos índios, quem poderia, por direito, julgar e aplicar algum castigo nesta matéria. Em segundo lugar, se o delito fosse contra a Coroa, caberia então ao governador julgar e corrigir. Com isto tentam desautorizar o Padre Antônio Vieira e remeter a questão para outras instâncias, alegando sempre que é notória a inocência de Lopo de Sousa. Pediam que o governador o mandasse vir à sua presença e o julgasse de acordo com sua justiça. Assim, os índios de Maracanã afirmavam seria evitado muitos prejuízos ao serviço de Deus e do Rei ³⁷⁹. O governador, diante desta argumentação, encarregou seu Ouvidor de reunir as informações necessárias para julgar o caso. Foram intimados a dar parecer: frei João das Neves, comissário dos Franciscanos; frei Manuel da Encarnação, Provincial dos Carmelitas ³⁸⁰; frei Marcos da Natividade, Provincial dos Mercedários; Domingos Fialho, Almojarife da Fazenda Real no Grão-Pará; Antônio de Mattos de Sampaio e o Capitão Bernardo Varella de Bulhões.

O comissário dos Franciscanos declarou que havia passado no aldeamento do Maracanã - como era normal que se fizesse, pois era entreposto para os viajantes - e encontrara

³⁷⁷ Biblioteca Nacional de Lisboa, *Coleção Pombalina*, PBA 645, f. 525. Apud. Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, pp. 108-109.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 109.

³⁷⁹ Biblioteca Nacional de Lisboa, *Coleção Pombalina*, PBA 645, f. 525. Apud. Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, p. 110.

³⁸⁰ O Provincial dos Carmelitas deve ter mudado, pois Vieira, na sua *Carta ao Rei D. Afonso VI* de 21 de Maio de 1661, diz que o Provincial dos Carmelitas, ao tempo da prisão de Lopo de Sousa, era Estevão da Natividade.

os índios todos em fúria pela perda de seu Principal. Diferentemente de outras vezes que lá estivera, quando os índios tinham sido bem instruídos pelo seu Principal a bem receber todos os viajantes. Disse ainda o franciscano, que os índios estavam dispostos a abandonar o aldeamento e que, diante desta situação, tentou dissuadi-los da idéia de voltar aos matos e prometeu que liberaria o mais rápido possível o índio Lopo de Sousa. Todos responderam que, se assim ocorresse, então, já não mais deixariam o aldeamento ³⁸¹. Também frei João das Neves testemunhou a favor do Principal, afirmando tratar-se de um índio dedicado à Igreja e à catequese de seu povo. Disse ainda que os prejuízos seriam graves e irreparáveis para as duas capitanias se não se contornasse a situação, uma vez que o comércio do sal seria prejudicado porque não havia outros índios que soubessem trabalhar o produto. Já frei Manuel da Encarnação afirmou ter primeiramente tomado conhecimento da prisão de Lopo de Sousa através de um índio de nome Tomé, capitão do aldeamento do Maracanã. Este índio, depois da prisão de seu Principal, fora refugiar-se no Convento do Carmo, pois temia também ele ser preso. Frei Marcos da Natividade, interrogado pelo Ouvidor, disse que o mesmo índio Tomé havia ido também ao Convento Mercedário e ali havia narrado o acontecido. Pedia o índio Tomé que os Padres Mercedários, juntamente com as outras ordens, intercedessem a favor da soltura de Lopo de Sousa. Frei Marcos respondeu ao índio que deveria procurar o capitão-mor da Capitania e também os oficiais da Câmara. Obrigando-se o Provincial a passar por aqueles dias ao Maranhão, aproveitou a oportunidade e pediu ao índio Tomé um guia para sua canoa, pedido este que o índio respondeu não sabia se poderia atender, pois os índios de Maracanã já estavam levantados e espalhados pelos matos. Em sua viagem ao Maranhão, frei Marcos pôde constatar a situação do aldeamento e prometeu aos índios que juntamente com os outros Provinciais apresentariam a situação ao governador D. Pedro de Mello ³⁸². Frei Marcos menciona ainda o capitão João Fernandez, que servia nas salinas reais, com quem havia se encontrado e que lhe dissera iria tratar com o capitão-mor e provedor-mor da Fazenda Real, pois os índios já não estavam mais nas salinas. João Fernandes, segundo a testemunha Domingos Fialho, era genro de Lopo de Sousa. Antônio de Mattos confirmou que o capitão era realmente o genro do Principal e testemunhou que o dito Principal fora iludido através de uma carta entregue pelo Padre Francisco Veloso, com a qual o Padre Vieira o chamava para o Colégio do Pará com falsos afagos ³⁸³.

³⁸¹ Almir Diniz de Carvalho Junior, *op. cit.*, 2005, p. 111.

³⁸² BNL, *Coleção Pombalina*, PBA 645, f. 527 v. *Apud*. Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, p. 113.

³⁸³ *Ibidem*, p. 113. A carta de que fala a testemunha Antônio de Matos encontra-se em João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, 1925, p. 577-578.

Para Carvalho Júnior, o testemunho de Antônio Mattos talvez possa revelar a verdade sobre a prisão de Lopo de Sousa pelo Padre Antônio Vieira. Segundo a testemunha, o Principal teria perdido a graça dos Padres da Companhia quando não quis aceitar que estes exercessem o governo temporal no aldeamento³⁸⁴. A prisão do Principal, então, estaria ligada diretamente ao não cumprimento da Lei de 1655, a qual entregava aos jesuítas o governo temporal e espiritual dos aldeamentos. No entanto, o autor não pretende concluir a questão deste modo, quer ver na carta do Padre Antônio Vieira ao índio Lopo de Sousa a armadilha da qual falou Antônio de Mattos e invalidar o relato que o jesuíta fez a D. Afonso VI através da carta de 28 de Novembro de 1659³⁸⁵. Acredita ainda que, dado a variedade dos testemunhos não parece verossímil a versão do jesuíta de que o Principal praticava rituais gentios e vendia índios forros aos portugueses. Admite, porém, que poderia, eventualmente, haver venda de escravos, mas minimiza logo a questão com uma análise extremamente “pragmática” - que destoarria completamente da cosmovisão do Padre Antônio Vieira - “... mas a importância do comércio do sal a tudo isto suplantaria”³⁸⁶. Entra-se aqui no coração da questão, ou seja, a conveniência de um índio Principal que se faz insubstituível na intrincada rede de interdependência de colonos, índios, autoridades coloniais e religiosos. É isto, afinal, que denunciou o jesuíta. Neste momento, o Padre Antônio Vieira desequilibrou o conveniente elo de reciprocidade exigindo a prisão de Lopo de Sousa. Carvalho Júnior, apesar de não aceitar a versão de Vieira e reduzir a questão a mero jogo de poder exercido pela Companhia de Jesus para salvaguardar sua hegemonia sobre os índios, acaba admitindo que as relações de interesses mútuos entre portugueses e os índios da importante Maracanã foi mais forte do que a posição do Padre Vieira.

Tais interesses poderiam, com toda certeza, envolver comércio de escravos – mas o importante era que ele, estrategicamente, fez-se importante no jogo das relações de poder na região. Vieira, vindo há pouco do reino, interferiu neste jogo de poder de uma forma aparentemente equivocada. O jesuíta avaliou mal as conseqüências de sua atitude. Criou um problema real para o abastecimento de sal, para o seu comércio e para as comunicações entre as duas capitanias³⁸⁷.

³⁸⁴ BNL, *Coleção Pombalina*, PBA 645, f. 529. *Apud.* Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, p. 114.

³⁸⁵ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. *In: Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, pp. 583-590.

³⁸⁶ Almir Diniz de Carvalho Júnior, *op. cit.*, 2005, p. 115.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 117.

Fosse devido à defesa da conservação da administração temporal de Maracanã, como Carvalho Júnior afirma, fosse devido à defesa dos índios que eram vendidos por Lopo de Sousa, como argumentou o jesuíta, - que acaba por ser a mesma coisa, uma vez que a administração temporal dos jesuítas barraria os desmandos do Principal e importaria o respeito pela Lei de 1655 -, fato é que Vieira foi encurralado ao se esbarrar com o delicado equilíbrio de forças e interesses da Colônia. Portanto, se estes interesses são tão evidentes, como bem demonstrou Carvalho Júnior, então não se tem motivos para duvidar da versão que apresentou o Padre Vieira ao Rei sobre os acontecimentos do Maracanã ³⁸⁸.

Este foi o terceiro e último motivo apresentado para justificar a expulsão dos jesuítas do Estado:

Assim que, Senhor, por guardarmos as leis de V. M., e porque damos conta a V. M. dos excessos com que são desprezadas, e porque defendemos a liberdade e justiça dos miseráveis índios cristãos e que de presente se vão convertendo, e sobretudo porque somos estorvo aos infinitos pecados de injustiça que neste Estado se cometiam, somos afrontados, prêsos e lançados fora dêle ³⁸⁹.

Vieira deixa entrever, nesta carta ao Rei, o processo de expansão da Missão, mas também o início de um período de estagnação que se iniciara neste ano de 1661. Não somente por causa da expulsão dos Padres do Maranhão, mas também pela morte repentina de quatro jesuítas missionários, - o que agravou em muito a situação, pois a Missão, mesmo contando já com nove anos de existência, não havia ainda alcançado número suficiente de jesuítas - e, finalmente, as conseqüências de uma epidemia que se abatera sobre toda aquela região, chamada “peste das bexigas”, pela qual pereceram aldeamentos inteiros, fazendo com que dimi-

³⁸⁸ Parece-nos que a tentativa de Carvalho Júnior de problematizar a questão, o que é louvável, pois ajudou a se pensar as estreitas relações entre religiosos, autoridades coloniais e índios, partiu de uma falsa premissa, isto é, de que a versão vieirina de que Lopo de Sousa violava a Lei e escravizava índios não era admissível. Admitiu, então, que, na verdade, o que estava no centro do interesse vieirino seria a manutenção da administração temporal de Maracanã. Ora, não é difícil pensar que a manutenção da administração temporal de um aldeamento pelo Padre Vieira incluiria o respeito rígido à Lei, da qual o jesuíta se fez o maior defensor, e, portanto, não haveria espaço para as relações de reciprocidade entre o Principal em questão e os escravagistas portugueses.

³⁸⁹ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 587.

nuísse a mão-de-obra disponível e se aticasse ainda mais os ânimos na Colônia. Além disto, Vieira já antevia a expulsão também da Capitania do Grão-Pará³⁹⁰.

[...] torno ao Pará e rio das Amazonas, a ver se posso de algum modo conservar esta parte do rebanho de Cristo, e confirmar os índios, que com êste caso se consideram já todos na antiga servidão e tirania, para que se não tornem depois de baptizados para os matos e gentilidades, e também, Senhor, para animar aos mesmos religiosos da Companhia [...] ³⁹¹.

Finalmente, expõe a D. Afonso as condições para que a Missão pudesse continuar seu desenvolvimento. Em primeiro lugar, pede que os jesuítas da Capitania do Maranhão retornem às suas Residências e atividades, com toda a jurisdição prevista pela lei de 1655. E em segundo lugar, pede que o Rei não aceite proposta alguma dos moradores sem que o Superior da Missão seja consultado e ouvido: “[...] e digo, Senhor, ser ouvido eu, porque como eu fui o que criei esta missão por ordem de V. M. e assisti a tudo o que sôbre ela se dispôs; eu só tenho as notícias fundamentais de tudo [...]”³⁹². Lembra ainda de dois pontos com os quais a Coroa se comprometera em relação aos índios. Primeiramente, que a lei de 1655, que os moradores do norte repugnavam, foi consequência da consulta feita entre as pessoas de maior conhecimento do Reino, isto depois de se terem ouvido os Procuradores do Maranhão e Pará e estabelecido que os moradores recebessem tudo o que da lei era lícito, “de onde se segue que tudo o mais que pretenderem é ilícito e injusto”³⁹³. Outro ponto, diz Vieira, foi que os jesuítas em nome da Coroa se comprometeram com as diversas nações indígenas que estariam todas sob o governo de seus Principais e Párcos e não sob o governo direto dos portugueses, pacto quebrado com a expulsão dos jesuítas do Maranhão.

E se agora lhes quebrarem as ditas condições, e se tirarem aquêles índios de baixo do dito patrocínio dos Padres, não haverá dúvida que se

³⁹⁰ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 203.

³⁹¹ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 588.

³⁹² “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 589. A Majestade a que se refere o Padre Vieira é D. João IV, pelo qual se deu início a Missão do Maranhão em 1653.

³⁹³ *Ibidem*, p. 589.

diga uma de duas conseqüências, ambas muito para remediar e temer: porque ou se hão de retirar outra vez para os matos, para assim se livrarem da antiga servidão, com a perda da fé, sua e dos mais, ou hão de lançar mão às armas, em defesa da justiça e liberdade contra os violadores de seus foros e das leis de V. M. [...] ³⁹⁴.

Porém, os apelos de Antônio Vieira chegariam tarde de mais a Lisboa, pois no mesmo ano de 1661 os jesuítas do Pará sofrem o mesmo destino daqueles do Maranhão, são encarcerados e enviados para o Reino. Na *Chronica*, anos mais tarde, o Padre João Felipe Bettendorff narraria estes acontecimentos sob o título “Levantamento do Povo do Maranhão e do Pará contra os Padres da Companhia de Jesus, em quanto se institui a Missão do Rio das Amazonas com Missionários e Residência em os Tapajoz” ³⁹⁵, o que aponta para a principal característica daquele período da Missão, isto é, o programa de expansão liderado por Antônio Vieira.

A expulsão, porém, inauguraria nova página para a Companhia de Jesus no norte da América portuguesa, quando da restauração de suas atividades no ano de 1663. Vieira, no entanto, ficaria retido por longos anos em Portugal e proibido de retornar ao Maranhão ³⁹⁶. É neste momento que o Padre João Felipe Bettendorff se apresentaria como figura chave para a Missão. Antes, porém, é preciso associar o nome do luxemburguês a este período vieirino que, em seu final, como vimos, constituiu-se em uma das páginas mais difíceis da Missão jesuítica. Foi da experiência de Vieira e dos dolorosos acontecimentos de 1661, que João Felipe e seus companheiros jesuítas dariam continuidade ao empreendimento missionário, ainda que, ao sabor da ocasião, tivessem que gerar nova maneira de gerenciá-lo.

Esta primeira aproximação para a compreensão da ação jesuíta no Estado do Maranhão e Grão-Pará, apontou para a *experiência* como determinante do processo de constituição do “projeto jesuítico” para a Amazônia do século XVII. No entanto, revelou-se insuficiente para abarcar a complexidade das escolhas feitas pelo Padre Antônio Vieira em 1654. Assim, a implementação da política jesuítica em relação ao trato dos índios, expressada pela primeira vez na *proposta para a reforma do governo dos índios* ³⁹⁷ e tornada Lei em 1655,

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 589.

³⁹⁵ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910.

³⁹⁶ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 21 de Maio de 1661”. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 590; João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 174 ss.

³⁹⁷ “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 431-441.

não se podia explicar somente por meio da experiência dos missionários no contexto amazônico. Portanto, a atitude vieirina, caracterizada pela ruptura com a posição de conciliação dos jesuítas com as autoridades e moradores da Colônia, primeiramente gerada na interioridade do Superior da Missão e, posteriormente, estendida em forma jurídica a todos os jesuítas que até à expulsão passaram a se guiar pela Lei de 1655, entendeu-se no contexto teórico da Segunda Escolástica.

A Segunda Escolástica, herdeira que foi das diversas correntes do pensamento cristão, constitui-se como tal pela revisão do pensamento *aristotélico/tomasiano*. Nela se promoveu uma grande síntese do pensamento cristão, inaugurando o que por vezes chamou-se de “pensamento jesuítico”. Expressou-se esta síntese da Segunda Escolástica nas dimensões *filosófica, teológica e jurídica*. É herança deste pensamento o interesse pelo homem e, portanto, pela contingência de sua existência e ação mergulhada na multiplicidade da existência, o que se constituiu em paradoxo ante a idéia dos *a priori* ao das *causas primeiras*; consciência de dupla condição do existir.

Intrigado com este paradoxo, os Padres Pedro da Fonseca e Luís de Molina se propuseram a solucioná-lo no âmbito da relação entre Deus e o homem. A solução que encontraram para garantir esta relação sem que as atribuições de Deus implicassem no constrangimento da liberdade humana, foi o *conhecimento médio* de Deus. Salvaguardada a liberdade do homem, este, atraído pela filiação com o Ser divino, era convidado a participar da obra criadora deste último e assim construir o mundo humano.

Assim, reafirmou-se a responsabilidade do homem em ser no mundo. Esta concepção atravessaria o Atlântico com os missionários, que, imbuídos desse espírito, vinham convencidos de sua responsabilidade em servir de instrumentos na mão de Deus para que um novo mundo fosse reerguido do pecado. Não seria diferente com o Padre Antônio Vieira.

Neste sentido, o isolamento do móvel filosófico da Segunda Escolástica, as *causas segundas* pensadas em sua autonomia através da *ciência média*, permitiu uma nova aproximação da constituição do “projeto jesuítico” para o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Primeiramente aplicado à concepção de mundo do Padre Antônio Vieira, constituiu-se em determinante de sua ação missionária no norte da América portuguesa. A “dramática consciência”, como bem disse Pedro Calafate da cosmologia vieirina, inscreve seu pensamento no paradoxo das *causas segundas*. Desta forma, a atividade do Padre Antônio Vieira, por vezes frenética atividade, tem também sua explicação neste conceito das *causas segundas*, o qual,

traduzido para o contexto missionário, se expressa no sentido de que a Missão é obra de Deus, mas erguida pelos braços dos missionários.

Tendo o Padre Vieira governado a Missão por oito anos, estenderam-se esses *dictaminis* da Segunda Escolástica às principais decisões dos jesuítas na Amazônia. Caso específico desta influência deu-se propriamente na constituição da *reforma do governo dos índios*, pensada pelo Padre Vieira e tornada Lei por D. João VI, a qual se tornou instrumento nas mãos dos missionários para alcançar seus objetivos de evangelização e de renovação da humanidade a partir de sua concepção de mundo.

Portanto, esta segunda aproximação do objeto que neste trabalho se busca explicar, estabelece como determinante, junto daquele da experiência, as categorias de pensamento da Segunda Escolástica, as quais serviram de instrumento organizador da realidade a que os jesuítas experimentavam no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Entende-se que a decisão do Padre Vieira em romper com os colonos e autoridades locais no ano de 1654 e a posterior adoção de uma política mais agressiva na defesa dos índios foi, em parte, impacto de sua experiência de fracasso na *entrada* feita ao Rio Tocantins, mas também foi fruto do juízo que fazia da realidade, possibilitado pelos *paradigmas* de pensamento que governavam seu espírito jesuítico. No entanto, por vezes, este julgamento da realidade sucumbiu à complexidade dos dados que lhe vinham da experiência, sem forças para depurá-lo, cedeu ante o turbilhão desordenado da *contingência* do mundo, conformando-se paradoxalmente com a *vita brevis*.

Esta contradição no seio da Missão jesuítica aponta para o cuidado que se deve ter ao se tomar o determinante do móvel filosófico da Segunda Escolástica como paradigma de sentido para a compreensão da constituição do “projeto jesuítico”. Isto porque, ele não é determinante absoluto, uma vez que somente é ativado pelo conteúdo da experiência e a depuração desta encontra subterfúgio no interior do próprio móvel para não se reduzir completamente às categorias transcendentais do pensamento cristão. Este resíduo de contingência, - verificado na teoria escravista de Molina e também na contradição de Vieira na defesa da liberdade, como o entendeu Palacín, - que garantiu teoricamente a liberdade do homem em Pedro da Fonseca, abriu brechas para a acomodação aos determinantes do tempo.

Experiência e categorias de pensamento são, pois, determinantes da ação jesuítica na Amazônia, no entanto, como certamente não são os únicos, também não são absolutos. A experiência dos jesuítas nas missões portuguesas da América foi condicionada pelas categorias de pensamento que eles traziam. Por sua vez, estas categorias de pensamento foram infor-

madadas pela experiência e pelas circunstâncias. Assim, como se viu, é possível que a liberdade do ser humano seja, por um lado, afirmada como universal, pois, através dela, Deus age no mundo e, por outro, como podendo ser alienável, pois se aceitam como naturais estruturas de opressão que a limitam. Os condicionamentos sociais vividos por Vieira e pelos jesuítas seiscentistas impuseram-lhes limites à consciência, fazendo com que os exageros praticados pelo regime escravista fossem criticados, mas não a escravatura em si mesma. Muitas vezes, punha-se a questão sobre *quem* podia ser escravizado. Em contexto da *vita brevis* e a meio da desordem vigente no século XVII, Vieira sucumbe à pressão de uma *consciência possível*. Apesar de si mesmo, torna-se, em muitas medidas, conservador e a sua grande visão do mundo e sua capacidade crítica *utópica*, acabam por se fechar na submissão às estruturas que mantêm a ordem do império.

Capítulo – III

Restauração e Consolidação da Missão Jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará

A fase de *consolidação* da Missão jesuítica no norte da América portuguesa está intimamente relacionada à figura do missionário luxemburguês João Filipe Bettendorff (1661-1698). A presença do luxemburguês na Amazônia, na segunda metade do século XVII, esteve associada a um dos momentos mais difíceis daquela Missão, desde a trágica morte do Padre Luís Figueira, em 1643.

A política adotada pelo Padre Antônio Vieira, principalmente a partir do ano de 1655, havia dado identidade aos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará como defensores dos índios. No entanto, a rápida expansão da Missão excedeu a capacidade dos missionários e dos recursos da Missão. Esta estratégia encurralou também os moradores, por meio de uma política agressiva e resguardada pela Lei de 1655. À fase de *expansão* seguiu-se um período de *crise* e de desorganização institucional em que, de um lado, os jesuítas enfrentaram a cerrada oposição da sociedade colonial e, de outro, foram obrigados a repensar sua presença no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Entre os anos de 1670 e 1684, a Missão passou a se reestruturar, principalmente sob o primeiro governo do Padre Bettendorff, quando as atenções voltaram-se também para a manutenção econômica e administrativa da Missão. Lentamente retomou-se a influência na Corte, porém foi preciso esperar a Regência de D. Pedro II (1667-1683) consolidar-se para que os jesuítas alcançassem a promulgação da Lei da Liberdade dos índios de 01 de Abril 1680. Assim, novamente de posse do instrumental da administração temporal dos aldeamentos, os missionários atraíram sobre si o descontentamento dos colonos que, em 1684, insurgiram-se e os expulsaram da Capitania do Maranhão.

Nomeado Procurador da Missão, em meio aos conflitos de 1684, o Padre Bettendorff demonstrou muita habilidade nas negociações junto à Corte, tornando possível a restauração da Missão em 1685. Um ano mais tarde, conseguiria fosse elaborado o Regimento das Missões para o governo dos índios, de cuja redação o Padre Bettendorff participou ativamente. Desta forma, o missionário imprimiu na Missão as linhas principais de restauração de uma política de conciliação com os moradores e autoridades locais, muito próxima daquela adotada na fase *fundacional*. Promoveu ainda a aproximação dos jesuítas com outros religiosos do

Estado do Maranhão e Grão-Pará, quebrando o monopólio jesuítico das Missões que fora uma das principais características do governo vieirino.

Restaurada a Missão pela segunda vez e protegida agora pelo Regimento das Missões, Bettendorff pode assumir novamente o cargo de Superior. A sua principal característica, a de homem prático, ficou em evidência: promoveu o reaparelhamento dos Colégios, dando-lhes fazendas de gado, hortas e jardins; restaurou igrejas e estruturou aldeamentos. No final deste governo, em 1693, o jesuíta pôde iniciar a partilha das missões entre os religiosos do Estado do Maranhão e Grão-Pará, mantendo para a Companhia somente a margem esquerda do rio Amazonas.

Todavia, o principal elemento para a consolidação foi o retorno à antiga estratégia de conciliação com os moradores, o que remete novamente à dinâmica própria do mecanismo que permitiu se constituísse a Missão no norte da América portuguesa, isto é, os determinantes da *experiência* e das *categorias de pensamento*.

Neste momento peculiar da *consolidação* surgem os elementos finais para a composição e compreensão do “século jesuítico” da Amazônia, isto é, a dialética entre experiência e categorias de pensamento na *continuidade* e *descontinuidade* que lhe é própria.

1. A Restauração da Missão

Depois da expulsão de 1661, os jesuítas conseguiram autorização para voltar ao Maranhão e Grão-Pará, somente após muitas petições e negociações junto à Corte. Quando em 1662, o Governador Rui Vaz de Siqueira chegou ao norte da América portuguesa, publicou-se o perdão geral concedido pela Rainha Regente D. Maria de Gusmão aos moradores envolvidos na expulsão dos jesuítas. Os missionários seriam reconduzidos às suas Residências naquele mesmo ano ³⁹⁸.

Entre 1662 e 1684 os missionários jesuítas estiveram privados da administração temporal dos aldeamentos ³⁹⁹. A Lei de 01 de Abril de 1680, de cuja redação participou ativamente o Padre Antônio Vieira, devolveria aos jesuítas a administração temporal dos aldeamentos

³⁹⁸Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, p. 69.

³⁹⁹Serafim Leite afirma que “a administração das Aldeias da Amazônia iniciada em 1655, interrompida em 1661, e retomada em 1680, permaneceu inalterável daí em diante”. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 133.

mentos⁴⁰⁰. Antes, porém, os missionários se obrigaram a conviver com uma lei totalmente desfavorável, a Lei de 12 de Setembro de 1663.

Neste mesmo ano, foi expedida a *Provisão em Forma de Lei para que sejam Admitidos Novamente no Maranhão os Jesuítas, com excepção do P. Antônio Vieira*⁴⁰¹, a qual regulamentou a volta da Companhia de Jesus ao Maranhão português. No entanto, simultaneamente, redigia-se em Lisboa a Lei de 18 de Outubro de 1663, visando restringir as atividades dos jesuítas. Por força de lei, os missionários deveriam entregar a administração temporal dos índios ao poder civil. Com isto, os Capitães-Mores foram encarregados da administração temporal dos aldeamentos. Da Lei 1663, escreveu o cronista Padre João Filipe Bettendorff:

A substancia dos pontos da lei era a seguinte: Que todos os Missionarios da Companhia tornassem a ser admittidos em o espirital governo dos índios das aldêias, ao qual seu santo zelo era muito necessário, e que também fossem admittidos por obreiros os religiosos das mais religiões, por ser justo que todos trabalhassem pela vinha do Senhor, e que nem uns e nem outros tivessem jurisdicção alguma temporal sobre os ditos índios das aldêas, mas que as Câmaras as administrassem, ellegendo uma pessoa em principio de cada anno para que tivesse a repartição com o parcho de cada aldeia, para apontar os índios que haviam de servir; que os cabos das entradas ou capitães-móres para o sertão fossem nomeados pelas Câmaras com quando ellas as requeressem, com um religioso da religião que lhes tocasse por ... com tanto que tal religioso nem para si, nem para sua religião pudesse tirar, nem resgatar escravos, com pena de os perder, metade para o accusador e o mais para a fazenda real; que o cabo da dita entrada, governadores, capitães-móres, e mais Ministros e officiais do dito Estado fossem advertidos que em nenhuma maneira mandassem fazer resgates para si [...] ⁴⁰².

⁴⁰⁰Bettendorff registrou que um ano depois da expulsão dos Padres do Estado do Maranhão e Grão-Pará, retornaram a Colônia os Padres Salvador do Vale e João Maria Gorzoni, estavam munidos de Carta Real, com a qual se mandava restituir os jesuítas como estavam antes da expulsão. Cf. João Filipe Bettendorff. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.72, parte 1, 1910, pp. 201-202. Desta forma, não fica claro qual a data exata em que os jesuítas são destituídos da administração temporal dos aldeamentos. Se a *Chronica*, porém, dá a entender que os jesuítas foram reconduzidos à Missão com todos os atributos sustentados pela Lei de 1655, certo é que a Provisão de 1663 retirou dos missionários a responsabilidade temporal. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 222; Antônio Ladislau Monteiro Baena. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969, p. 86-87.

⁴⁰¹Karl-Heinz Arenz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites em Amazonie Portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut G-D. de Luxembourg, 2008, p. 147.

⁴⁰²João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 222. O *Compêndio das Eras da Província do Pará* faz referência a três Provisões Régias; duas datadas de 12 de Setembro de 1663, e uma de 18 de Outubro do mesmo ano. A primeira Provisão confirmava o perdão aos moradores concedido pelo Governador Rui Vaz de Siqueira em nome do Rei. A segunda é resumida no *Compêndio* em nove pontos: “[...] 1º. Não pertencer a nenhuma das Religioens do Estado a jurisdicção temporal. 2º. Tocar a todas ellas a jurisdicção espirital porque todas devem ministrar a

O Padre Bettendorff não demonstra repúdio pela Lei, e o ponto referente à participação de outras congregações e ordens religiosas no cuidado espiritual veio mesmo a lhe anteceder a idéia que conceberá ele mesmo e porá em prática anos mais tarde quando propõe entregar toda a margem esquerda do Rio Amazonas a outros religiosos.

No entanto, como observou Carl Borromäus Ebner, a Lei de 1663 não correspondia às expectativas de muitos missionários, especialmente às do Padre Antônio Vieira. Neste assunto, porém, o Padre Bettendorff inclinava-se a um acordo e defendia, ainda que provisoriamente, uma mudança na prática missionária⁴⁰³. Somente esta atitude seria capaz de uma colaboração com as autoridades e pacífica atividade missionária nos aldeamentos.

2. João Filipe Bettendorff no Maranhão Português

Se a figura do Padre Antônio Vieira esteve intrinsecamente ligada à expansão da Missão, a consolidação, porém, coube ao Padre João Filipe Bettendorff.

Originário do Luxemburgo, região pertencente aos Países-Baixos sob o domínio espanhol, João Filipe cresceu em uma atmosfera carregada do espírito da Contra-Reforma Católica. Apesar disto, mesmo em meio a um século conturbado e aguerrido, recebeu esmerada educação, imbuída de profundo caráter *humanístico*. Antes mesmo de entrar no Noviciado da Companhia de Jesus, já possuía dois títulos universitários: o de Filosofia e o de Direito Civil. Assim munido, ingressou na Província jesuítica Galo-Belga, na cidade de Tournai. Ensinou humanidades em vários Colégios da Companhia até receber ordens de ingressar no curso de Teologia, que o preparou para o Ministério sacerdotal. Como muitos jovens jesuítas de sua época, João Filipe desejou gastar sua vida como missionário evangelizador e foi imbuído

vinha do Senhor. 3º. Competir ao ordinário com os Prelados das Religioens a escolha e designação de Religiosos para Vigariar as Aldeas. 4º. Dever-se praticar com as Indianas serventes o que dispõem as Ordenações à cerca dos Orfãos. 5º. Não se licita a administração das Aldeias dos Indigenas fôrros a nenhuma Religião. 6º. Competir às Camaras do Estado tanto a eleição annual de um Repartidor dos Indigenas, que devem servir, e ser pagos na forma do Capitulo XLVIII do Regimento dos Governadores, como a nomeação de um Padre da Religião a que tocar por turno, e de um Official Militar, para as entradas nos sertoes ao resgate de escravos quando seja necessários. 7º. Proceder-se com todo o rigor da justiça contra os Governadores, Capitaens-Mores, Ministros, e Officiaes Militares, que praticarem os ditos resgates para si. 8º. Guardar a Lei de 1655, e o Regimento dos Governadores. 9º. Finalmente poderem continuarem nas missoens os jesuítas na forma já expressada; menos o Padre Antonio Vieira por não ser justo e prudente que elle volte ao Estado. E a terceira manda que se restitua aos Jesuítas as Igrejas e Parochias por elles fundadas, e que erão possessão sua até ao momento, em que forão expellidos". Cf. Antônio Ladislau Monteiro Baena, *op. cit.*, 1969, p. 86-87.

⁴⁰³ Carl Borromäus Ebner. Johann Philipp Bettendorf S.J., (1625-1698) Missionar und Entwicklungspionier, Nordbrasilien. *Neue Zeitschrift Missionswissenschaft* - NZM, n. 31, 1975, p. 87.

desse espírito que desembarcou no Maranhão português, oito meses antes do levantamento dos colonos que expulsaria os jesuítas, em 1661.

No entanto, mesmo em meio à grande adversidade, Bettendorff se destacou entre seus irmãos de ordem e rapidamente ascendeu aos principais cargos de governo existentes na Missão. Foi Reitor do Colégio Nossa Senhora da Luz e do Colégio Santo Alexandre, as duas principais Residências dos jesuítas, entre os anos de 1662-1668 e 1674-1680; foi Procurador da Missão em Lisboa (1684-1688) e Superior da mesma por duas vezes (1668-1674 e 1690-1693). Sua ação como evangelizador, administrador e construtor foi essencial para a consolidação da Missão do Maranhão e Grão-Pará durante o período de crise que se abatera sobre ela depois da expulsão de Antônio Vieira.

Em meio à forte oposição dos colonos e também de alguns membros de sua própria ordem, Bettendorff insistiu em manter posição marcadamente conciliadora, tanto em relação aos moradores como em relação aos outros religiosos do Maranhão, muito embora a ênfase principal fosse a evangelização do ameríndio. O seu interesse vivo pelo ameríndio é evidente em seus escritos, nos quais descreve as diferentes etnias e seus costumes⁴⁰⁴. Ao mesmo tempo, sensibiliza-se ante a pobreza em que se encontravam os moradores promovendo, de modo pragmático, a integração do índio na construção da Colônia, isto é, inserindo-o no circuito econômico colonial amazônico. Entre 1684 e 1686, como Procurador das Missões, conseguiu através do *Regimento das Missões*, de 1686, a autonomia dos aldeamentos; pré-requisito para o rápido desenvolvimento que esses alcançariam no século XVIII, até a expulsão pombalina.

Na última década do século XVII, a fim de satisfazer a vontade dos religiosos de São Francisco, Carmo e Mercedários - desejosos de participar da evangelização da Amazônia - o Padre Bettendorff, em 1693, coloca-se a favor da divisão da Missão, até então sob jurisdição da Companhia. Pôs fim, desde modo, definitivamente à política monopolista e expansionista inaugurada pelo Padre Antônio Vieira. Com a cessão de todos os aldeamentos da margem direita do Rio Amazonas, os jesuítas puderam então reunir forças nos aldeamentos que lhes tocavam à margem esquerda, que eram de forma geral os mais florescentes. A mais importante fonte para as atividades dos jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará é a *Chroni-*

⁴⁰⁴ Exemplo disto é a *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus, João Paulo Oliva*, do Grão-Pará, 20 de Julho de 1673. ARSI, Bras. 9, ff. 306-309. Também o Livro IV da *Chronica* é quase todo dedicado aos índios do Maranhão e Grão-Pará.

ca escrita por Bettendorff em seus últimos anos de vida ⁴⁰⁵. Também introduziu na mesma obra muito de sua própria biografia - como bem percebera Carl Borromäus Ebner, numa das poucas tentativas existentes na historiografia de reconstruir o perfil do missionário - e, portanto, a *Chronica* é também uma das principais fontes para as atividades de Bettendorff na Amazônia ⁴⁰⁶. Não menos importante, é a correspondência de Bettendorff, a qual em parte se preservou em arquivos como de Roma, Lisboa, Évora e Bruxelas. Esta correspondência foi localizada e listada por Serafim Leite ⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵A grafia do nome “Bettendorff” tem muitas variações, aqui adotamos a que o próprio missionário utilizou como assinatura de suas cartas: Joannes Philippus Bettendorff.

As Crônicas, escritas por missionários jesuítas no Império português do século XVII, vêm sendo objeto de estudo da historiadora Célia Cristina da Silva Tavares. São propriamente três os escritos de histórias que vêm interessando a pesquisadora: a obra do jesuíta Sebastião Gonçalves, intitulada *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que Fizeram com a Divina Graça na Conversão dos Infiéis a nossa Santa Fé Católica nos Reinos e Províncias da Índia Oriental*; a Crônica do Padre Simão de Vasconcelos sob o título de *Crônica da Companhia de Jesus* e, finalmente, a Crônica escrita por João Filipe Bettendorff *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. O objetivo de Tavares, ao investigar estas crônicas, foi o de entender como os jesuítas concebiam a História e como a escreviam no século XVII, entendendo-as como estilo literário da época. Propriamente ao que toca à *Chronica* escrita pelo Padre Bettendorff, Tavares fez importantes observações: “Trata-se de um texto construído sem uma organização totalmente cronológica, havendo uma concentração maior dessa lógica nas últimas partes do trabalho. A obra não possui grandes pretensões de estilo, o que talvez indique uma tendência mais preocupada com a narrativa do que com a pompa retórica, característica que marcava as histórias escritas mais para início do século XVII. No entanto, é curioso notar que há um uso freqüente de palavras de origem indígenas, o que permite uma interessante reflexão sobre as apropriações que eram feitas nos contatos culturais que se desenvolveram entre indígenas e jesuítas. Pode-se ver ainda uma grande preocupação com que o conteúdo da crônica sirva como exemplo de edificação moral, marca geral dos registros jesuíticos, fossem eles catecismos, cartas edificantes, crônicas ou histórias”. Cf. Célia Cristina da Silva Tavares. *Entre a Cruz e a Espada*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 1995, p. 10.

⁴⁰⁶Cf. Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p.1. O original da *Chronica* encontra-se desaparecido, a edição que se preservou é originária de uma cópia feita por Antônio Gonçalves Dias na Torre do Tombo e publicada pela Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, em 1910.

⁴⁰⁷Serafim Leite, *op. cit.*, t.VIII, p. 101-106. Karl-Heinz fez aprofundada pesquisa sobre o Ducado de Luxemburgo à época do nascimento de João Filipe Bettendorff e concluiu que: “Em resumo, o ducado de Luxemburgo, terra natal de Bettendorff apresentava-se no século XVII como um país de influências múltiplas: primeiramente, era disputado entre as coroas de Espanha e de França (conflito existente depois de 1635); em segundo, integrado à heterogeneidade dos Países Baixos (sob a dinastia dos Habsburgo de Madri) e também ao Santo Império (sob os Habsburgo de Viena); e, finalmente, era ligado eclesiasticamente ao bispado de Liège e de Trèves (dois principados episcopais autônomos) [...]”. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 254. « En résumé, le duché de Luxembourg, terre natale de Bettendorff se présente au XVII^e siècle comme un pays aux multiples appartenances : premièrement, disputé par les couronnes d’Espagne et de France (le conflit existant depuis 1635) ; deuxièmement, intégré à l’ensemble hétérogène des Pays-Bas méridionaux (sous la dynastie des Habsbourg de Madri) et aussi au Saint-Empire (sous les Habsbourg de Vienne) ; et, troisièmement, attaché ecclésiastiquement aux évêchés de Liège et de Trèves (deux principautés épiscopales autonomes) ».

2.1. Origem e Formação

João Filipe, filho de Matthieu Andrea e Bettendorff e Magdalena Hedinger, nasceu na pequena Lintgen (Lëntgen), no Ducado de Luxemburgo, a 25 de Agosto de 1625⁴⁰⁸. O pai esteve a serviço da abadia beneditina de São Maximiliano em Tréveris, a qual Lintgen pertencia, e exercera cargos ligados ao tribunal de justiça criminal⁴⁰⁹. Preocupados com a formação do filho, os Bettendorff enviaram-no, em 1635, a cursar o ginásio no Colégio dos jesuítas do Luxemburgo, fundado em 1603; era a única instituição no Ducado que preparava jovens para a universidade⁴¹⁰.

O Colégio de Luxemburgo não destoava das demais instituições da Companhia de Jesus na Europa e mesmo das colônias⁴¹¹.

⁴⁰⁸Na *Chronica*, o Padre Bettendorff refere-se a si mesmo como “Allemão de nação”. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 218. Em outra passagem revela dominar perfeitamente a língua francesa. *Idem*, p. 395; 641-642. O Ducado do Luxemburgo situava-se a sudeste dos Países-Baixos meridional, era já no século XVII interseção das culturas e línguas francesa e alemã, muito embora estivesse distante dos grandes centros de decisões políticas e religiosas da época. É na verdade, uma terra pobre e infértil, atingida pela Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e pelo conflito franco-espanhol (1635-1659) - contexto da infância e juventude de João Filipe - chegou mesmo à miséria. No entanto, mesmo que o século XVII tenha coberto o Ducado de infortúnios de toda ordem, não o impediu de adquirir e desenvolver um Humanismo de nível europeu. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 240.

⁴⁰⁹Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 82.

⁴¹⁰Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, pp. 252; 255.

⁴¹¹*Idem*, pp. 259-260. O Colégio do Luxemburgo estava imbuído do espírito educativo dos jesuítas, que florescera no Colégio de Messina e que servira depois de modelo para todas as outras instituições da Ordem. Para alcançar seu objetivo educativo, os jesuítas organizaram um programa de estudos cuja característica era a dimensão humanista e prática. Este modelo pedagógico foi herdeiro, em grande parte e primeiramente, do *Modus Parisiensis* (para maior aprofundamento deste método ver: Gabriel Codina Mir. *Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites le “Modus Parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I. (Coleção “Bibliotheca Instituti Historici S.I.”, XXVIII), 1968. Principalmente, o Capítulo II, “L’Ordre et la Manière des Collèges et de l’Université de Paris”, pp. 50-147. A Universidade de Paris foi referência para Inácio de Loyola e seus primeiros companheiros durante os anos de estudos de Loyola na capital francesa (1528-1535). Da experiência dos primeiros jesuítas em Paris e da prática do Colégio de Messina surge o *Ratio Studiorum*, promulgado definitivamente em 1599, que foi a carta pedagógica da Companhia de Jesus. Na constituição do *Ratio*, exerceu papel fundamental o Padre Jerônimo de Nadal, ao fundar o Colégio de Messina, que: “na realidade, mesmo que inaugurado apenas em 1548, foi o Colégio fundado por Jerônimo Nadal, em Messina, que deve ser considerado o primeiro Colégio de jesuítas para a formação da juventude, pois foi em Messina onde os jesuítas aplicaram, pela primeira vez, um verdadeiro plano de estudos e um método pedagógico, o qual, mais tarde, passaria a todos os outros Colégios da Ordem”. Cf. Gabriel Codina Mir, *op. cit.*, 1968, p. 18. (En réalité, bien qu’eninauguré seulement em 1548, c’est le Collège établi par Jerônimo Nadal à Messine qui doit être considéré à justice titre comme le premier Collège de Jésuites pour l’instruction de la jeunesse, étant donné que c’est à Messine que le jésuites appliquèrent pour la première fois un véritable plan d’études et une méthode pédagogique, qui devaient par la suite passer à tous les autres Collèges de l’Ordre). Este conjunto de orientações visava, principalmente, guiar o conteúdo administrado nos colégios, o qual consistia em estudo sistemático de letras latinas e de saber clássico. Os estudos foram atualizados principalmente por quatro fatores: primeiro, pela divisão dos alunos em classes de acordo com o nível intelectual e idade; segundo, pela organização em um plano lógico das matérias; terceiro, a especialização dos professores nas específicas matérias; finalmente, a criação de um método participativo marcado pela estratégia da preleção, leitura prévia de um texto; repetição, resumo oral; consulta, ou disputa; e, finalmente, redação, aplicação por escrito. Assim, gradualmente, ia-se fazendo uso da Retórica ciceroniana, da Filosofia aristotélica e da

Mais tarde, João Filipe ingressou na Universidade de Tréveris ⁴¹², dedicou-se ao estudo de filosofia a partir do ano 1644 e, no seguinte ano, já se encontrava na Itália para o início do curso de Direito na Universidade de Cuneo “[...] a mais afamada universidade que há nos estados da Sardenha” ⁴¹³.

Munido de dois diplomas, ambos obtidos em universidades administradas por jesuítas, João Filipe estava convencido de sua vocação à Vida Religiosa e ingressou, em 1647, no Noviciado da Companhia de Jesus em Tournai, Bélgica, que pertencia à Província Jesuítica Galo-Belga, como informara ao Padre Geral em carta de 1654 ⁴¹⁴. João Filipe contava então com vinte e dois anos de idade. Após a experiência de dois anos no Noviciado de Tournai, foi enviado por meio ano a estudar Humanidades em Lille e, logo após, destinado a Universidade

Teologia tomasiana. Havia cinco níveis de ensino: o primeiro nível chamado de “rudimento” tinha por objetivo aproximar o jovem dos rudimentos da língua latina; o segundo nível, a gramática, visava a introdução nesta língua; o terceiro, a sintaxe, pretendia o exercício da expressão lógica em latim; o quarto nível, a poesia, pretendia a familiarização com a escrita do mais importante da literatura latina; finalmente, o quinto nível, a retórica, visava dotar o jovem da habilidade oratória baseada em grandes mestres latinos como Quintiliano e Cícero. Os resultados foram evidentes, pois em pouco tempo os Colégios da Companhia eram requisitados por toda a Europa. Jovens promissores foram admitidos gratuitamente e independentemente do status social. Cf. Daril Alden. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 17.

⁴¹²João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 659. A cidade de Tréveris encontra-se na região da Renânia, era, à época de Bettendorff, culturalmente e linguisticamente muito próxima do Luxemburgo e também de língua germânica. Foi na universidade de Tréveris que Bettendorff incorporou uma de suas principais características, o senso de justiça. Em contato com o Padre Friedrich Spee Von Langenfeld (1591-1635), um dos mais conhecidos professores da Universidade e adversário declarado da perseguição e tortura que se faziam às mulheres acusadas de bruxaria. Também o Padre Spee era devotado e comprometido com as vítimas da pobreza e da peste. Cf. Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p. 274. Em várias ocasiões no Maranhão e Grão-Pará, Bettendorff utilizou seu conhecimento jurídico na defesa da justiça, como se depreende nas seguintes passagens da *Chronica*: João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 263-265; 268.

⁴¹³João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 641.

⁴¹⁴Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 82. A data de 1647, entrada de Bettendorff no Noviciado, retirou-se da carta enviada ao Geral em 1654, na qual o jesuíta se coloca à disposição para ir à Missão do Japão. Cf. ARSI, *Gallo-Belga*, 45, 117r-v. O Noviciado é a etapa inicial da longa formação de um jesuíta, tem duração de dois anos. Enquanto as Ordens religiosas tradicionais propunham total isolamento para seus noviços, Inácio de Loyola (1491-1556) destinou parte do período de Noviciado aos experimentos. Em comum, porém, com as outras Ordens, os noviços jesuítas exercitavam-se na virtude do silêncio, falando somente em momentos e com destinatários específicos. A experiência mais marcante, no entanto, era o mês de *Exercícios Espirituais*, os quais foram elaborados pelo próprio Inácio de Loyola a partir de sua experiência de oração. Seguiu-se aos Exercícios Espirituais, um mês de experiência de trabalho em hospital e a peregrinação, na qual os noviços deveriam esmolar para seu próprio sustento. Todas estas experiências tinham por fim verificar e imprimir nos noviços o caráter necessário para que pudessem assumir a vida jesuítica. Ao fim dos dois anos, os que deram provas de maleabilidade, conformidade e talento emitiam votos simples de pobreza obediência e castidade, os quais os obrigavam com a Companhia de Jesus (não vice e versa) e, então, passavam para a próxima etapa de formação, isto é, iam para o Escolasticado, no qual os escolásticos estudavam Humanidades, Filosofia e Teologia, como também Latim, Hebraico e Grego. Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, pp. 11-13. Os candidatos à Companhia, desde as primeiras experiências, eram avaliados por seus superiores em relação ao desempenho e talentos individuais, pelos quais era determinado o grau que o candidato assumiria dentro da ordem. *Idem*, p.12. Para a distinção dos graus na Companhia de Jesus ver: *Ibidem*, nota 16, p. 6. Um estudo completo sobre a instituição do Noviciado na Companhia de Jesus, desde suas origens, é o trabalho de Manuel Ruiz Jurado. *Origenes del Noviciado en la Compañia de Jesus*. Biblioteca Instituti Historici S. I. Roma: Institutum Historicum S. I., (Coleção “Bibliotheca Instituti Historici S.I.”, XLII), 1980.

de Douai, a fim de retomar o curso de Filosofia. Nos sete anos seguintes, dedicou-se a lecionar em diversas instituições da Companhia de Jesus, como em Dinant, onde ensinou desenho, Luxemburgo e Namur, onde foi professor de poética. Somente em 1657, ingressou no curso de Teologia, em Douai, onde, em 1659, foi ordenado sacerdote pelo Arcebispo de Cambrai, pouco antes de embarcar para o Maranhão ⁴¹⁵.

Desejoso de ir às missões do Oriente, Bettendorff correspondeu-se com o Padre Geral da Companhia desde 1654, solicitando de início que fosse enviado à missão do Japão e, posteriormente, à missão da Índia ⁴¹⁶. Duas destas cartas se conservaram no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI), uma datada de 13 de Junho de 1654 e outra, de 11 de Julho do mesmo ano. O fragmento a seguir é uma interessante amostra da argumentação comumente utilizada pelos jovens jesuítas a fim de convencerem seus superiores a enviarem-nos às missões.

Filipe, que é que tu fazes? Que é que tu meditas? Amas-me tu realmente a ponto de sofrer e de ser expulso do reino do Japão? Tu amas realmente; e tu aceitas que se extermine o culto de tua dulcíssima Mãe a Virgem Maria e que se joguem as imagens sacras nas chamas? Age, age, acode, traze socorro! Por quê aguardas e por quê hesitas? Por que não envias uma ardente carta ao Reverendo Padre Geral? Escreve, escreve logo! Eu o quero; eu ordeno, o superior o aconselha. Para isto eu te escolhi, para que tu does o teu nome para ser meu soldado. Por isso eu lancei fora o jugo vacilante da dúvida, e no mesmo dia – como Deus o queria – eu te chamei a deixar o mundo. Para isso eu te dei o conhecimento das línguas latina, francesa, alemã, italiana, espanhola. Por isto eu provei através de tantas dores. Por isso, eu te restitui no ano passado – pela intercessão da ‘Bem-Aventurada Virgem e de São Francisco Xavier, cuja festa se aproxima – a saúde, em torno de quatro horas depois que tu a tinhas implorado, no momento no qual tu lutavas contra a morte. Por isso eu te libertei justamente no dia da festa do Santíssimo Sacramento - isto fará quatro anos nos próximos dias - dum terrível escorrer de pus dos joelhos feridos, que em nenhum caso podiam ser sanados pelos médicos. Então tu mesmo, constataste que minha vontade te segue sempre. Considera como eu suportei dores por ti; tu serias o mais ingrato dos mortais, se tu permitisses que após tantos serviços prestados em teu favor, que após tantos benefícios, as almas redimidas pelo meu precioso sangue, sejam lançadas nas chamas eternas do inferno e que eu mesmo, com a minha Bem-Aventurada mãe e todos os santos, nos sejamos expulsos. Vá em frente, escreve

⁴¹⁵ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel, do Luxemburgo, 11 de Julho 1654. ARSI, Gal. Bel. 45, f. 119r. Também: João Filipe Bettendorff, op. cit., 1910, p. 147.*

⁴¹⁶ *Ibidem.*

imediatamente uma carta. Cabe a ti tentar tudo o que te for possível, e por tudo o mais, de te entregar a mim ⁴¹⁷.

Em 1659, o Padre Geral enviou-lhe carta resposta ao pedido de ir às missões, mas sem nada diferir concretamente ⁴¹⁸. Foi somente com a chegada de uma solicitação vinda da Missão do Maranhão, enviada pelo próprio Padre Antônio Vieira, que, finalmente, Bettendorff viu realizado o seu desejo de ir às missões, fato que registrou em sua Crônica.

Logo que o nosso muito Reverendo Padre mandou a carta do Padre Subprior, Antonio Vieira, para a província Gallo-Belgica, tratou o provincial de uns missionários com que lhe socorrer. Estava eu aquelle tempo theologo do quarto anno em o collegio da Universidade de Douai, com esperanças próximas de ir para a missão do Japão ou China, e como a providencia de Deus é que tudo dispõe, conforme os seus desejos eternos, que moveram-se interiormente para offerecerem-me a missão do Maranhão [...] ⁴¹⁹.

Recebida a missão de ir ao Maranhão, Bettendorff e um colega de teologia, de nome Jacó Coelho, seguiram o mais rapidamente possível a Portugal. Chegando a Gent, fo-

⁴¹⁷ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel*, do Luxemburgo, 13 de Junho 1654. ARSI, *Gal. Bel.* 45, f. 117v. Segue o texto latino original: “Philippe quid agis? Quid cogitas? Amasne me, et ex Japoniae Regno exturbari pateris? Amas, et dulcissimae Matris tuae cultum exterminari, sanctissimas imagines ignibus absumi sinis? Age, advola, fer opem. Quid moras trahis? Quin ferventes ad R. P. Generalem das litteras? Scribe, scribe unquam. Sic volo, sic praecipio. Hoc suadet superior. Ideo te elegi ut militae meae nomen dare. Ideo te iugum subterfugientem retraxi, et ipso sic quid vult Deus die e mundo evocavi. Ideo tibi latinae, Gallicae, Germanicae, Flandricae, Italicae, Hispanicae linguae notitiam dedi. Ideo te tot doloribus exercui. Ideo abhinc annum cum morte luctantem Intercessione Be.ssmae Virginis Sti.que Xaverii cuius dies festus instabat, quosque imploraveras, quatuor circiter horas post, sanitati restitui. Ideo proximis hisce diebus ipso S. Sacramenti festo die 4 annorum, acerbo humorum in genua omniaque morsa defluxu, qui nulla medicis arte pelli poterat, liberavi, cum meam exequi voluntatem tecum ipse statueres. Vide quod pro te subierim Dolores, ingrattissimus mortalium fores, si post tot meã in te merita, post tot beneficia animas precioso meo redemptas sanguine, in aeternos inferorum ignes praecipites agi, me cum beatissima Parente SSis.que omnibus expelli patere. Age, mitte actutum litteras, tuarum enim est partium, nihil intentatum relinquere, caetera mihi committere”. Mariana Leal de Barros e Marina Massimi fizeram importante estudo e significativas considerações acerca do conceito de *indiferença* na Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVII. Utilizaram-se para isto das cartas de jovens jesuítas que pediam ao Geral da Ordem para se irem às missões de além-mar, as autoras mostram a capacidade desses escritos de revelar a particularidade de cada justificativa – ricas do ponto de vista psicológico, religioso e social – ao pedido de servir nas missões distantes. Marina Leal de Barros; Marina Massimi. *Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII. Paidéia*, Ribeirão Preto, v.15, n. 31, 2005, pp. 195-205.

⁴¹⁸ *Carta do Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel ao Padre João Filipe Bettendorff*, de Roma, 03 de Outubro 1659. ARSI, *Gal. Bel.* 3/II, f. 357r.

⁴¹⁹ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 147.

ram providos de trajes civis pela Província Flamenga e seguiram a Amsterdã e à Ilha de Texel, com o objetivo de tomarem um navio a Portugal ⁴²⁰. Em fins do ano de 1659, os dois jesuítas encontraram um navio que os levou a Belém, em Portugal, de onde seguiram caminho até Lisboa ⁴²¹.

A estadia em Lisboa alongou-se por quase um ano e, durante este tempo, o Padre Bettendorff dedicou-se ao aprendizado da língua portuguesa. Foi durante a sua permanência em Portugal que o cronista traduzira a *Arte Brasílica* e o *Catechismo*, elaborados pelo Padre Luiz Figueira, do português ao latim, o que facilitou em muito o contato de Padres estrangeiros com as línguas indígenas da América portuguesa ⁴²². Finalmente, a 24 de Outubro de 1660, um navio partiu para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, levando consigo uma pequena expedição de missionários jesuítas, em que se reuniam os Padres Bettendorff, Gaspar Misch, também luxemburguês, e os irmãos leigos Manoel Rodrigues e Manoel da Silva. Depois de uma viagem turbulenta e repleta de perigos, aportaram no Maranhão a 20 de Janeiro de 1661 ⁴²³.

Veiu receber-nos o Padre Ricardo Carrea, Subprior da casa, e nos agasalhou com muita caridade os poucos de dias que nos detivemos em o Maranhão; veiu também visitar-nos o governador Pedro de Mello [...]. Passados já os dias da hospedagem, avisou o Padre Gaspar Misseh, da

⁴²⁰ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 149.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²¹ *Ibidem*, pp. 150-151.

⁴²² Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 83.

⁴²³ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 153. Do Padre Gaspar Misch, escreveu Bettendorff: “Era o Padre Gaspar Misseh natural da cidade de Luxemburgo, de paes muito honrados e muito ricos; criou-se em nossas escolas e em casa sua com muito temor de Deus e amor da Virgem Santissima, de cuja amparação sempre foi confessando e comungando cada quinze dias, sendo nós sempre ambos da mesma classe, e, da mesma maneira, foi elle sempre dos primeiros assim na devoção como nos estudos, até acabar a rhetorica e fomos juntos acabar as humanidades. Apartamo-nos, indo elle estudar philosophia; parte em Colonia e parte em Moguncia, e eu em Tréveris, também cidade da Allemanha. Acabado o curso, entrou o Padre Gaspar no noviciado em Tréveris, havendo eu de ter entrado antes delle se não fôra um primo meu, que vindo de estudar theologia no collegio Germanico de Roma, me aconselhou fosse com elle estudar direito em Cunanio, a mais afamada universidade que há nos estados de Sardenha. Nunca mais nos vimos depois, por entrar o Padre Gaspar na Companhia, pela província Rhenana da Allemanha e eu na Gallo-Belgica. Nos encontramos em Lisboa no anno de 1660, vindo cada um de nós de sua província, depois de termos ensinado a todos as humanidades e estudo theologia”. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 641-642. E sobre a personalidade e formação intelectual de seu conterrâneo e colega missionário disse Bettendorff: “Era o Padre Gaspar Misseh muito querido de dentro e de fóra por seu bom modo e conversação em todas as matérias, e por sua muita virtude, era muito humilde e sendo grande humanista, principalmente excellente poeta, nanca fazia galla do seu saber”. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 642. Esta afirmação de que o Padre Gaspar Misch foi grande humanista pode ser estendida ao próprio autor da *Chronica*, pois Bettendorff teve a mesma formação e até maior contando-se o período que esteve na Itália.

ordem do Subprior da missão, Antonio Vieira, a qual era, que em chegando alguns Missionarios, os mandasse logo para o Pará⁴²⁴

Continuaram a viagem até ao Grão-Pará, fazendo escalas nos vários aldeamentos já existentes entre os dois núcleos de colonização, isto é, São Luís e Belém. Conheceram assim os aldeamentos de Tapuitapera, onde Bettendorff se encontrou com o Padre Mateus Delgado; Serigipe, onde já havia residência bem construída e índios cristãos; Gurupi, onde várias tribos estavam se instalando e, finalmente, também visitaram o aldeamento de Tupinambás, onde trabalhava o Padre Francisco Veloso, que recebeu os novos missionários com grande festividade⁴²⁵.

[...] de lá passamos ao Pará, onde achamos o Padre Visitador e Subprior Antonio Vieira, o qual mui contente com a nossa vinda fez uma bella pratica sobre as palavras do Evangelho: Quidem enim illorum de longe venerunt⁴²⁶.

Pela primeira vez reuniam-se os dois maiores nomes da Missão jesuítica do Maranhão, mas, - embora parecesse ter havido entre os dois jesuítas grande afinidade, a ponto de Vieira logo escolher Bettendorff para companheiro seu nas visitas aos aldeamentos -, pouco duraria esta colaboração, uma vez que os dias de missionário do Padre Vieira chegavam ao fim. Antes, porém, de se findar o ano de 1661 e de se levantarem os colonos contra os jesuítas, Bettendorff foi introduzido na vida de missionário e, como ele mesmo disse, ao lado de Antônio Vieira.

⁴²⁴ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 154.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 154-155.

2.2. O Missionário e as Primeiras Experiências

Depois de percorrer os aldeamentos em companhia de Vieira, Bettendorff fixara-se por algum tempo no aldeamento de Mortigura, em Joannes (Marajó), junto do Padre Francisco de Veiga, com o intuito de se aperfeiçoar na língua indígena. De trato afável e jovial, Bettendorff conquistara rapidamente a afeição do Padre Veiga e dos índios do aldeamento, facilitando assim a sua estadia em Mortigura e, além do mais, potencializando o seu trabalho missionário. Principalmente, por se inclinar ao magistério, dedicara-se intensamente a ensinar a ler e a escrever aos meninos do aldeamento. Destas primeiras atividades de missionário, deixou-nos interessante testemunho:

Dei-me bellamente com o Padre Francisco da Veiga, tomando a minha conta a doutrina de cada dia, e a classe dos meninos para ensiná-los a lêr e escrever; juntaram-se muitos discípulos [...] e por que, por falta de livros tinta e papel, não deixassem de aprender, lhes mandei fazer tinta de carvão e summo de algumas ervas, e com Ella escrevia em as folhas grandes de pocobeiras e para lhes facilitar tudo lhes puz um pauzinho na mão por penna, e os ensinei a formar e conhecer as letras assim grandes como pequenas no pó e arêa das praias, com que gostaram tanto que enchiam a aldêa e as praias de letras ⁴²⁷.

Logo após este estágio, o Padre Vieira o enviou para reorganizar um aldeamento na desembocadura do Rio Tapajós. Era um trabalho difícil e que já outros missionários haviam iniciado, mas sem nenhum sucesso além de haverem construído no local algumas cabanas ⁴²⁸. Bettendorff relatou em detalhes como fora encarregado desta que seria a sua primeira missão permanente e, também, a primeira atividade do jesuíta como missionário do Rio Amazonas.

[...] o Padre vizitador e Subprior Antonio Vieira me chamou à casa do Pará, e lá levando-me para um cubículo que hoje serve de livraria, me mostrou em o mappa o grande rio das Amazonas e disse-me: Eis aqui,

⁴²⁷ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 156.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 161. Estiveram no Tapajós, antes do Padre Bettendorff, os Padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch. Cf. *Ibidem*, p. 168.

meu Padre João Felipe, a diligencia do famoso rio das Amazonas, pois a Vossa Reverencia elegeo Deus por primeiro Missionário do assento delle, tome animo e apparelhe-se que em tal dia partirá, e levará por companheiro um irmão conhecedor da língua, Sebastião Teixeira, para o ajudar em as ocasiões em que for necessário ⁴²⁹.

Em companhia do irmão Teixeira e com o auxilio de alguns remadores, Bettendorff iniciou a viagem para o Tapajós. Remaram, primeiramente, em direção ao Rio Tocantins, onde encontraram o Padre Salvador do Valle no aldeamento de Cametá. Chegaram, depois de longa viagem, ao Gurupá, na foz do rio Xingú, onde os portugueses haviam construído uma fortaleza. Subiram então pelo rio Xingu até Tapará e descansaram por alguns dias para reabastecer as canoas de viveres, o que lhes possibilitou chegar ao Rio Amazonas. Depois de uma semana de jornada, alcançaram o Tapajós onde os índios os receberam com festividade.

Refeitos da viagem, foi o momento de avaliarem a situação, a qual não escapou ao realismo sóbrio do Padre João Filipe. Menos inclinado ao voluntarismo de Vieira, Bettendorff logo percebera a completa inviabilidade de se erigir, com tão poucos recursos que dispunham, a missão encomendada pelo Superior. Meticuloso, mesmo anos depois, escreveu na *Chronica* uma relação do que havia o Padre Antônio Vieira disponibilizado para aquela fundação, considerando tudo muito insuficiente, mesmo que se sentisse deveras agraciado pelo fato de o Superior lhe confiar aquela obra.

[...] Deu-me (o Padre superior da casa Francisco Vello) uma canoa meãzinha já quase velha e sem cavernas bastante, um altar portátil com todo seu aviamento, uma piroleira de vinho para as Missas e necessidade de um anno, uma botija de azeite do Reino, uma frisqueira três paruleiras de aguardente, uns alqueires de sal, um machado, uma foice, uma meia dúzia de facas carniceiras de cabo branco de páu ordinário, uns poucos de anzóes, umas poucas de agulhas, uns massetes de velório preto, e de outra cor, os quaes juntos não faziam um meio masso ordinário, uns poucos pentes e ataccas do Reino, uma caixa de matalotagem com pratos, facas e garfos para a mesa, um triangulo de páu para fazer casas e egreja, um boiãozinho de doce; e com isto mandou-me à Murtigura em busca de farinha para a viagem, e ao Cametá em busca de umas poucas tartarugas, que, as daria o Padre Salvador do Valle ⁴³⁰.

⁴²⁹João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 158-159.

⁴³⁰*Ibidem*, p. 159.

A farinha que esperava receber no aldeamento de Mortigura não passou de três para quatro paneiros e as tartarugas de Cameté reduziram-se a apenas uma, que os índios cearam na primeira noite de viagem. Mas as dificuldades não eram apenas estas, também o irmão Teixeira, apesar de ter sido designado pelo próprio Padre Vieira, não parecia estar apto para aquela missão, era tão melancólico que, em certa ocasião, escrevera Bettendorff, estando o irmão com o Padre Francisco Velloso, seu melhor amigo, não lhe disse uma só palavra durante várias semanas de viagem⁴³¹. Diante disto, Bettendorff resolveu voltar a Belém a fim de conseguir um novo colaborador e mais recursos para a fundação do Tapajós. Dirigiu-se, pois, ao aldeamento de Cameté, onde deixou o irmão Teixeira aos cuidados do Padre Valle e continuou a viagem a Belém, onde negociou com o Padre Antônio Vieira os ajustes que lhe pareciam necessários à fundação do Tapajós. Mas, Vieira tinha outras preocupações naquele momento, vinha de regresso da visita às Missões da Capitania do Maranhão onde o povo havia se levantado contra os jesuítas e estava temeroso de que o mesmo aconteceria no Grão-Pará.

Perguntou-me elle [Vieira] se eu vinha ajudar os Padres do Pará em os trabalhos da expulsão, e como eu lhe referisse as causas da minha vinda, contou-me o sucesso do levantamento do Maranhão, e me mostrou pela janella do corredor de riba a Manuel Cordeiro Jardim, o qual tendo sido mandado para lá, já vinha dar conta à Camara e povo do Pará, que pouco depois seguindo o mesmo exemplo dos do Maranhão, também se levantou contra os Padres Missionários [...] ⁴³².

Apesar de situação tão delicada, João Filipe estava decidido a retornar para o Tapajós; Vieira cede à idéia e indica o leigo João Correia, antigo Alferes que vivia em Taperá e era conhecedor da língua indígena daquela região, para colaborador de Bettendorff. Com isto, o missionário retornou ao Tapajós e junto de João Correia, que tinha também algum conhecimento de “medicina”, iniciou os trabalhos de evangelização.

Para Carl Borromäus Ebner, no aldeamento de Tapajós “praticou-se verdadeiro trabalho de desenvolvimento”⁴³³. Derrubou-se a mata e erigiu-se uma casa maior para ser centro do trabalho missionário de toda aquela região do Amazonas, como também foi construída, com barro e madeira, a primeira igreja onde, mais tarde, viria a ser a atual cidade de San-

⁴³¹ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 160.

⁴³² *Ibidem*, p. 162

⁴³³ *Ibidem*, p. 163.

⁴³³ Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 85.

tarém. Perito na arte dos trabalhos manuais, Bettendorff fabricara com madeiras nobres, extraídas da selva, os altares para a igreja e pintou alguns retábulos, lembrando, certamente, os anos em que lecionara desenho no colégio da Companhia em Dinant. Para o altar principal, pintou a Imaculada Conceição de Maria e para os laterais, Santo Inácio de Loyola e São Francisco Xavier.

Esta primeira experiência de missionação, não só levou Bettendorff a melhorar a estrutura física da Missão, mas a adotar métodos que facilitassem a catequização. Exemplo disto foi a elaboração de catecismos na língua local, que possibilitaram o sucesso daquela missão:

A primeira cousa que lá fiz foi com a ajuda de meu companheiro [João Correia] e alguns índios grandes línguas fazer uns catecismos de vários idiomas daquelles seus principaes, todos pela língua geral, um era em língua dos Tapajoz, outro dos Urucucus, que comumente entendiam, e com este os ia ensinando e baptizando [...] ⁴³⁴.

Também, naquele mesmo ano de 1661, Bettendorff influenciou diretamente na forma de governo e disposição das residências do Pará. Sobre isto escrevera:

Queria o Padre Subprior Antonio Vieira que as residências dos Ingaybas, onde assistia o Padre Manoel Nunes com o Padre João Maria Gorsony, e a do Gurupá, onde assistia o Padre Gaspar Misseh e a do Rio das Amazonas com os Tapajós [fundada por Bettendorff em 1661], fossem sobre si sem mais dependência que do Padre Subprior da missão [...] ⁴³⁵.

A Residência de Belém era o centro para todo o trabalho missionário do Rio Amazonas e afluentes, dela eram enviados os missionários e para ela convergiam os mesmos em busca de suprir suas necessidades, além de ser ponto de encontro de maior frequência com o Padre Vieira ⁴³⁶. Talvez o que pretendesse o Superior da Missão era a maior descentraliza-

⁴³⁴ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 168.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 168.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 159.

ção das residências, criando, então, um novo núcleo no médio Amazonas, independente de Belém. Isto significaria, de um lado, dar maior autonomia aos missionários, já que tratariam diretamente com Vieira e não mais com o Reitor do Colégio de Belém, mas, por outro lado, significaria também a centralização de poder no cargo do Superior da Missão.

Contudo, a visão pragmática do recém-chegado missionário, não podia concordar com o desejo de expansão do Padre Vieira, por isto, posicionou-se de forma veemente: “[...] respondi-lhe [ao Padre Vieira] eu que da minha parte não queria ser independente da casa do Pará, porque me convinha ter a quem recorrer em as necessidades que se oferecessem e houvesse quem tivesse obrigação de acudir-me em razão de seu officio [...]”⁴³⁷. A obrigação recaía, portanto, sobre o Superior da casa de Belém. Diante desta oposição, Vieira recuou e manteve a vinculação das missões do médio Amazonas com a Residência de Belém.

Desta forma, a fundação do aldeamento do Tapajós e o posicionamento de Bettendorff pela manutenção dos centros missionários, apontariam para diferenças substanciais, entre os Padres Vieira e Bettendorff, na maneira de conceber o gerenciamento da Missão. Contrariamente ao voluntarismo de Vieira na fundação de novos aldeamentos, Bettendorff é mais realista e metódico. Também na organização interna da Companhia, como vimos acima, demonstrou-se mais inclinado à realidade concreta da Missão do que à ideal concebida no pensamento vieirino. Portanto, esse primeiro contato que Bettendorff teve com a Missão aponta para uma de suas principais características, isto é, a de ser *pragmático*.

3. Contexto da Consolidação: Tensões Externas

A fase de *consolidação* da Missão, ao contrário do que se poderia imaginar, inicia com uma gama de conflitos, tanto externos quanto internos. A Lei de 1663, que pretendia regulamentar o trato dos índios era completamente desfavorável a ação da Companhia de Jesus. O padre Bettendorff registrou: “tornou-se esta lei pública pelas ruas com toda a solenni-

⁴³⁶Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 83. Como o Colégio de Belém era o núcleo agregador das demais residências da Capitania do Grão-Pará, assim também o era o Colégio de São Luís na Capitania do Maranhão.

⁴³⁷João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 159.

dade, mas pouco se observou della; o que exactamente se guardou foi não se metterem os religiosos Missionários em o governo temporal dos índios [...]”⁴³⁸.

No entanto, mesmo com uma lei favorável à escravização dos índios, os problemas econômicos dos colonos não diminuam, aumentavam sempre mais e junto deles também a tensão no Estado⁴³⁹. O agravamento das tensões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre 1671 e 1673, levou as autoridades metropolitanas, perplexas com o caldeirão de problemas sociais que se haviam acumulado na Amazônia, a consultar os religiosos sobre o melhor caminho para a administração dos aldeamentos. As respostas foram divergentes, franciscanos e mercedários aconselharam a divisão dos aldeamentos entre as congregações e ordens; os carmelitas, por sua vez, colocaram-se a favor da presença da administração leiga e os jesuítas defenderam a volta do monopólio vieirino. Diante deste impasse, a Coroa decidiu por não criar uma nova lei, mas renovar a antiga Lei de 1655 de D. João IV. Sendo assim, esta resolução não teve o efeito desejado e os anos de 1673 a 1680 foram marcados pelo crescente aumento do clima de rivalidade e desconfiança entre religiosos, colonos e autoridades locais.

Além do conflito em torno da legislação indígena, outra grave crise se desencadeou na Missão com a nomeação do primeiro Bispo do Estado do Maranhão e Grão-Pará no ano de 1677⁴⁴⁰. D. Gregório dos Anjos tomou posse de sua Diocese em 1679 e reivindicou para a sua jurisdição eclesiástica os aldeamentos indígenas, que, desde a Lei de 1655, estavam oficialmente sob a jurisdição do Superior da Companhia⁴⁴¹.

⁴³⁸*Ibidem*, p. 222. Também na carta ânuca, de 1671, Bettendorff denunciou os abusos infligidos aos índios e a captura de escravos ilegais, sem que os missionários pudessem interferir. Cf. *Carta Anua do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 21 de Junho de 1671. ARSI, Bras. 9, f. 260v.

⁴³⁹No governo de Rui Vaz de Siqueira, 1662 a 1667, iniciou-se também o deslocamento da supremacia política, administrativa e econômica da cidade de São Luís para a cidade de Belém. Este fato teve sua importância, como assinalou Serafim Leite, pois até então as duas Câmaras se alinhavam em concordância, como acontecera quando da expulsão dos jesuítas em 1661. A partir deste movimento, houve desacordo entre as cidades, inclusive em relação à Companhia de Jesus. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 71.

⁴⁴⁰Três cartas do Padre Bettendorff ao Padre Geral da Companhia são importantes para a compreensão do litígio jurisdicional entre a Companhia e o Bispo do Maranhão: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 08 de Abril 1681. ARSI, Bras. 3/II, ff. 147r-147v; *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, 10 de Abril 1681. ARSI, Bras. 3/II, ff. 148-149r e ARSI, Bras. 26, ff. 82-87; *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 12 de Abril de 1681. Também o Livro V, capítulos V e VI, da *Chronica* trata desta questão.

⁴⁴¹D. Gregório dos Anjos era Doutor em Teologia, Cônego da Congregação de São João Evangelista e primeiro Bispo do Maranhão (1677-1689). A Diocese do Maranhão foi erigida pelo Papa Inocêncio XI, em 1676, separando-se da Prelazia Eclesiástica de Pernambuco, com a qual o Estado do Maranhão e Grão-Pará esteve ligado espiritualmente desde a sua fundação. Chegou a 11 de Julho de 1679 em São Luís, onde fora recebido com grande festividade, como bem descreveu Bettendorff na *Chonica*. D. Gregório encontrou no Estado do Maranhão e Grão-Pará situação turbulenta, na qual a comunidade cristã estava fragmentada em três grupos distintos: os portugueses, a comunidade dos escravos negros, ainda bastante reduzida e, finalmente, a comunidade cristã indígena de número muito superior as duas primeiras. Cf. Antônio Ladislau Monteiro Baena, *op. cit.*, 1969, p. 102. Bet-

Desde o início de seu governo D. Gregório indis pôs-se com os missionários da Companhia de Jesus. O Padre Bettendorff ao narrar o fato da morte de D. Gregório, foi muito discreto ao mencionar tais dificuldades; tem o cuidado de esclarecer que o Bispo teve também relações conflituosas com outras instituições da Colônia.

Teve este senhor não pequenas nem poucas dificuldades com os que governavam, e não faltaram contra elle queixas à Corte, pelas quaes Sua Magestade lhe mandava avisos; porém era prelado de muito bom preceder e de boa consciência e se tinha diferenças com os que governavam não era senão porque tratava de guardar sua jurisdição, e de introduzir o respeito que se deve à dignidade episcopal [...]⁴⁴².

Mais adiante, porém, o cronista diz que D. Gregório logo no início de seu governo indis pôs-se com o Padre jesuíta Antônio Pereira (1638-1687), - então Reitor do Colégio do Pará - pois queria que cada Padre daquele Colégio pedisse individualmente a “provisão” para as confissões⁴⁴³. Mas o cronista logo conclui que todo este problema foi resolvido e D. Gregório se tornou próximo dos Padres da Companhia, mesmo havendo quem mais tarde levantasse a suspeita de que o Bispo estivesse envolvido na expulsão dos jesuítas em 1684: “mas o tempo mostrou que tudo foi uma presumpção fundada em fundamentos mui fracos, e não houve nada alem de cousa de pouca substancia e momento, e assim depois sempre se correu belissimamente comnosco, nem tivemos de que nos poder queixar delle em cousa nenhuma”⁴⁴⁴. Porém, o que narrou Bettendorff era tão somente o desfecho da história, pois a questão com o Bispo local custou-lhe muita tinta, e não somente dele, mas também do Padre Antônio Vieira que se encontrava em Lisboa. Indicador disto são as duas cartas de Abril de 1681, que Bettendorff envia ao Padre Geral João Paulo Oliva, uma do dia 08 de Abril e outra do dia 12 do mesmo mês⁴⁴⁵.

A carta expedida em 8 de Abril de 1681 revela que as dificuldades de jurisdição e choques com o Bispo local foram mais profundas do que o jesuíta nos revelou na *Chronica*

tendorff registrou a morte de D. Gregório aos 12 de Março de 1689. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 459-460.

⁴⁴² João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 460.

⁴⁴³ *Ibidem*. O Padre Bettendorff faz menção apenas da autorização para atender confissões, mas por se tratar de um Sacramento pode-se pensar que esta exigência fosse estendida à distribuição de todos os outros Sacramentos.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 460.

⁴⁴⁵ ARSI, Bras. 3/II, ff. 146r-149v e 26, ff. 82r-87v

⁴⁴⁶. Três dificuldades são apontadas por Bettendorff ao Padre Geral em sua correspondência: em primeiro lugar, que D. Gregório exige dos “párocos” nomeação diocesana; em segundo, que o mesmo Bispo exigia para si a responsabilidade da transferência desses “párocos”; em terceiro, que os aldeamentos se submetessem à sua visita pastoral ⁴⁴⁷.

O que exigia D. Gregório dos missionários era impraticável, pois os aldeamentos não eram paróquias e não estavam sob a jurisdição direta do Bispo local ⁴⁴⁸. Como missões, os aldeamentos estavam sob a jurisdição do Superior da Companhia, a quem os missionários deviam total obediência. As missões, em última instância, ligavam-se ao Papa e, na Península Ibérica, devido ao Padroado, ligavam-se ao Rei. Neste sentido, uma carta do Padre Antônio Vieira ao Superior do Maranhão, Padre Luís Gonsalvi, faz lembrar o estatuto próprio dos aldeamentos no passado e naquele presente momento.

“[...] pelo que escreveu o Bispo [D. Gregório dos Anjos] ao Príncipe, se receia que S.S.^a tenha intentado inovar alguma cousa acêrca das aldeias em que estávamos, e nesta suposição condicional vai ordem que nos sejam restituídas. Ao mesmo Bispo manda escrever S.A., e lhe escreve o Padre seu confessor, e o Duque [de Cadaval] de quem é feita, tenha connosco toda a boa correspondência, a qual eu tenho prometido e assegurado da nossa parte; e a não recomendado a V. R.^{cias} porque conheço que não é necessário. S.S.^a parece que supunha lhe pertencer o provimento das aldeias e Igrejas de Índios, sendo que são do Padroado real, e desde o princípio de todo o Estado do Brasil as cometeram os reis aos Superiores da Companhia, como fez também El-rei D. João IV, e agora faz S.A. a essas do Maranhão. V.R.^{cias} não devem resistir a que o Bispo visite as ditas igrejas e os índios fregueses delas, mas não as pessoas dos párocos, quando S.S.^a nos não queira fazer a cortesia, que sempre nos fizeram todos os Bispos do Brasil, não havendo algum que até hoje visitasse, nem intentasse visitar aldeã alguma nossa, havendo por bem descarregadas suas consciências pelas visitas que nelas fazem os nossos superiores ⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, 08 de Abril 1681. ARSI, Bras. 3/II, ff. 148-149r. Nesta carta, o Padre Bettendorff sugeriu ao Padre Oliva a nomeação de um Bispo jesuíta missionário para resolver o impasse da Igreja no Estado do Maranhão e Grão-Pará, cargo que nunca foi criado.

⁴⁴⁷Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, 08 de Abril 1681. ARSI, Bras. 3/II, ff. 148v.

⁴⁴⁸Mesmo assim, não é incomum que nos escritos missionários se utilize a palavra “pároco” referindo-se aos missionários jesuítas que trabalhavam em aldeamentos.

⁴⁴⁹Carta do Padre Antônio Vieira ao Superior da Missão, 02 de Abril 1680. In: *Cartas...*, op. cit. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, t. III, pp. 436-437.

Bettendorff enviou ao Padre Geral, Paulo Oliva, outra carta com poucos dias de diferença daquela última de 08 de Abril, evidenciando o quanto o problema da jurisdição tornava-se grave e verdadeiramente entrave para a continuação das atividades missionárias. Nela o jesuíta declarou:

O escopo que aqui visa o bispo (quanto dos seus ditos e fatos nos é permitido inferir contrário) é que sejamos privados das Igrejas de Índios, e que ele as possa confiar a Clérigos, por cuja ação, como diz, possa melhor visar o bem estar deles, conseguindo-o pelo trabalho dos índios no cacau e do cariophyllo [cravo] e para fazer-nos desistir do atendimento dos índios, ele nos adverte que nos há de visitar e se for necessário nos castigará segundo às prescrições Tridentinas; nem nos há de permitir que por indicação de superiores dos nossos sejam constituídos ou removidos Párcos dos índios sem a sua licença e previa visitação. E por mais que aleguemos o antiqüíssimo costume dos Bispos do Brasil, a cujas dioceses essas Igrejas dos índios até agora foram anexas; e que nunca, nem no Brasil, nem no Maranhão, essas [igrejas] e muito menos os religiosos da Companhia que as presidiam, e foi por força dos privilégios isentos, intentaram [os bispos] visitar⁴⁵⁰.

Existe similaridade entre os discursos dos Padres Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff, pois ambos recorrem à tradição da Província do Brasil para justificar a independência dos aldeamentos em relação ao poder Diocesano. A tradição mostrava que os Bispos não costumavam visitar os aldeamentos, e, portanto, não se intrometiam nos assuntos próprios daqueles, antes respeitavam a jurisdição do Superior da Companhia da Província do Brasil.

Entretanto, D. Gregório estava tão obstinado em interferir na administração das Igrejas dos índios, que publicou uma Carta Pastoral suspendendo os missionários jesuítas da distribuição dos sacramentos e da pregação. Com isto, obrigaram-se os missionários a entender-se com o Bispo e prometer-lhe a devida obediência em tudo o que não ferisse ao *Instituto* e *Privilégios* da Companhia. Defenderam também que suas atividades no Maranhão e Grão-

⁴⁵⁰ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 12 de Abril de 1681. ARSI, *Bras.* 26, ff. 84r. “Scopus in quem collimat hic Episcopus (nobis quantum ex illius dictis et factis colligere licet contrarius) est ut privemur Ecclesijs Indorum, easque concedere possit Clericis, quorum opera melius, (uti ait, suis studere possit commodis, eaque consequetur Indorum Labore in cacao et cariophyllo conquirendo, et ut nos ab Indorum cura desistere faciat visitaturum se nos asserit, et si opus fuerit, iuxta praescriptum Tridentini castigaturum : nec permissurum se ut ad nutum superiorum nostrorum constituantur ac removeantur Indorum Parochi sine sua licentia ac praevia visitatione’. Et quantumque illi allegemus antiquissimam consuetudinem Episcoporum Brasiliae quorum dioecesi hae Indorum Ecclesiae hactenus fuerunt annexae ; et qui nunquam, nec in Brasilia, nec in Maranhone, illas, ac multo minus Religiosos Societatis qui eis praeerant, erantque vi privilegiorum suorum exempti visitare intentarunt”.

Pará não eram contrárias ao Concílio de Trento, pois Bettendorff e outros jesuítas estavam convencidos de que tudo não passava de um mal-entendido e de que a raiz do problema estava na má compreensão que fazia D. Gregório do Concílio; especificamente o que se aplicava aos *Privilégios* que os Reis ibéricos detinham sobre as Igrejas de além-mar ⁴⁵¹.

Deste encontro com o Bispo resultaram alguns pontos de acordo entre as partes, os quais Bettendorff transcreveu ao Geral em carta de 12 de Abril de 1681 ⁴⁵². Cinco foram os pontos definidos: o primeiro concordava que os Padres jesuítas, candidatos às igrejas dos índios, que por ventura ainda não tivessem sido aprovados por um Bispo ordinário, se apresentassem ao Bispo local para serem examinados em tudo o que requeresse sua futura função. E se o Bispo local o exigisse, também deveriam se apresentar os que já haviam sido examinados por um Bispo ordinário. O segundo ponto aceitava que os jesuítas examinados e aprovados, em caso de remoção, fossem sempre substituídos por indicação de seus superiores, de acordo com o Concílio de Trento. O terceiro ponto garantia à Companhia não serem os Padres examinados submetidos à visita do Bispo local; se algum motivo houvesse para tal, como uma falta, o Bispo local poderia recorrer aos superiores do determinado jesuíta para que, estes últimos o corrigissem. Salvaguardava-se então os *Estatutos* da Companhia e seus *Privilégios*. O quarto ponto exigia que, os missionários ao separarem igrejas paroquiais para os índios, o fizessem com conhecimento e aprovação do Bispo local. Finalmente, o quinto ponto estabelecia o dever dos missionários de informarem todas as questões de foro externo, isto é, que dependessem do Bispo, através do Superior da Missão ⁴⁵³.

Em 18 de Abril de 1681, D. Gregório decidiu-se oficialmente pelo acordo, informando através de carta que concedia aos missionários jesuítas tudo o que pediam e nada tinha a restringir do proposto. Estabelece também um prazo de dois anos para que os jesuítas expusessem todas aquelas questões a Roma e ao Rei, a fim de que obtivessem uma sentença ⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, 08 de Abril 1681. ARSI, Bras. 3/II, ff. 148v-149r. Sobre o Padroado português ver: Charles Ralph Boxer. *A Igreja e a Expansão Ibérica: (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; Capítulo I desta Dissertação, p. 23-24.

⁴⁵² *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 12 de Abril de 1681. ARSI, Bras. 26, ff. 87r-87v.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Carta de Dom Gregório aos Padres da Companhia de Jesus*, do Pará, 18 de Abril 1681. ARSI, Bras. 26, f. 87r.

3.1. O Contexto da Consolidação: As tensões Internas

As tensões, porém, não se limitavam a causa externa à Companhia no Maranhão e Grão-Pará, também no interior da mesma Missão foram se constituindo focos de divergências entre os jesuítas. A principal disputa girou em torno do desmembramento da Missão da Província jesuítica do Brasil. Mas o conflito de jurisdição, ainda que tenha sido o mais grave, não foi o único, pois muitos incidentes administrativos ocorreram depois da partida do Padre Antônio Vieira, em 1661. Para Arenz, faltou mesmo nesta época uma visão interna comum, que fosse capaz de dar coesão à obra da Companhia na Amazônia seiscentista ⁴⁵⁵.

Neste sentido, a *Chronica* de Bettendorff revela algumas dessas controvérsias: uma delas ocorreu durante a administração do Governador Rui Vaz de Siqueira, 1662-1667, quando da nomeação do Padre Salvador do Vale (1628-1676) para Superior da Missão em substituição ao Padre Manuel Nunes (1606-1676), que recebeu de Antônio Vieira o cargo durante a expulsão de 1661 ⁴⁵⁶. Muito embora se apresentasse a nomeação do novo Superior, não quis aceitá-la o Superior da Residência de Santo Alexandre de Belém, Padre Francisco Veloso (1619-1679), argumentando que somente o faria quando se pudesse obter o consentimento do próprio Padre Manuel Nunes ⁴⁵⁷. Ao aldeamento de Tapuitapera havia chegado um maço de cartas do Reino, as quais reconheciam o Padre Nunes como Superior da Missão, foi com base nisso que o Superior continuou a exercer o seu governo.

[...] todas (as cartas) o reconheciam por Superior, tornou a exercer seu cargo como dantes, e ficou o Padre Salvador, particular, assistindo aos Tupinambás; o Padre Pedro da Silva em Mortigura; o Padre João Maria, em Cameté; o Padre Salvador do Valle em os Ingaybas; o Pa-

⁴⁵⁵ Karl-Heinz Arenz, *op. cit.*, 2008, p.148.

⁴⁵⁶ O Padre Salvador do Vale entrou na Companhia de Jesus aos 17 anos, Mestre em Artes, dominava a língua brasílica. Dedicou-se aos Aldeamentos do Rio de Janeiro e da Bahia, seguiu para a Missão do Maranhão pela rota de Lisboa, chegando a São Luís junto do Padre Antônio Vieira, que em 1655 voltava de uma viagem a Lisboa. Sua atividade missionária concentrou-se no Gão-Pará, na Ilha de Joannes (Marajó), Pacajá e em diversos locais às margens do Amazonas. Atividades que foram interrompidas pela expulsão dos jesuítas em 1661, quando foi preso pelos colonos e enviado a Lisboa. O Padre Vale retornou à Missão com os demais jesuítas em 1663, tornando-se professor de Teologia no primeiro curso que se organizou no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, t. XI, 1949, pp. 171-172. O Padre Manuel Nunes ocupou por duas vezes o cargo de Superior da Missão do Maranhão. *Ibidem*, p. 225.

⁴⁵⁷ Encontrava-se o Superior da Missão, Padre Manuel Nunes, no Aldeamento de Tapuitapera, para onde foi expedida uma carta, com a qual se lhe comunicava a chegada da nomeação do novo Superior, carta esta que Nunes não respondeu e, por isso, deu-se posse ao Padre Salvador do Vale, conforme a nomeação, já que, diz Bettendorff, não havia nenhum impedimento para não fazê-lo. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 243.

dre Gaspar Misch correndo juntamente pelo Gurupá, Xingú e Rio Amazonas, com incansável zelo e imenso trabalho, porque todas aquelas partes visitava quatro vezes por anno ⁴⁵⁸.

Outros episódios envolvendo mal entendidos e constrangimentos entre os missionários ocorreriam durante a estada do Padre Manuel Juzarte (1627-1671) como Visitador nomeado pelo comissário do Brasil, Padre Antão Gonçalves (1600?-1680), em 1667 ⁴⁵⁹.

O Padre Juzarte acrescentou à “Visita” do Padre Vieira novos capítulos, os quais logo deixaram de ser observados, pois Roma não os ratificou ⁴⁶⁰.

Nesta época, também, o governador Antônio de Albuquerque de Carvalho Velho, 1667-1671, desmembrou o Ceará do Estado do Maranhão e Grão-Pará ⁴⁶¹. Devido a esta nova configuração, também a Missão da Serra de Ibiapaba passou para a jurisdição da Província do Brasil, fato que o Visitador ainda não havia tomado conhecimento. Desavisado, o Padre Juzarte em sua viagem ao Maranhão deslocou um missionário de Ibiapaba para São Luís, como testemunhou o Padre Bettendorff:

Trouxe em sua companhia o Padre Pero Francisco, milanez de nação, que tinha sido, annos havia, Missionario do Ceará, deixando lá em seu lugar o Padre Luiz Machado, em companhia do Padre Jacob Coelho, Superior daquela residência, por lhe parecer que ainda estava sujeita à missão do Maranhão. Mas enganou-se sobre isso, porque achando-se que do Maranhão se não podia socorrer o Ceará tão bem como de Pernambuco largaram-no os governadores do Maranhão aos de Pernambuco, sem embargo de estar dentro das demarcações do Estado e Capitania do Maranhão e com isto ficou o provimento d'elle pertencendo à Província do Brazil ⁴⁶².

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 244. Nesta época o Padre Bettendorff era o Reitor do Colégio Nossa Senhora da Luz, na cidade de São Luís. Cargo que o Superior da Missão, Padre Nunes, queria que conservasse, mas Bettendorff preferiu fosse entregue ao Padre Pedro Luiz Gonçalves. Passou a exercer os cargos de Pregador e Confessor, sempre conjugando estes com o atendimento aos aldeamentos de São Gonçalo e Itaqui. Em 1668, Bettendorff recebeu a nomeação de Superior da Missão (1668-1674), o segundo Superior depois de Antônio Vieira.

⁴⁵⁹ Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 225. A data do fim da Visita do Padre Juzarte está equivocada em um ano, pois Bettendorff o faz sair do Maranhão a 18 de Setembro de 1669, quando, segundo Leite, todos os documentos apontam para a data de 18 de Setembro de 1668. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 226.

⁴⁶⁰ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 249. A “Visita” foi o regulamento da Missão jesuíta no Estado do Maranhão e Grão-Pará, elaborada pelo Padre Antônio Vieira e ratificada pelo Geral da Companhia, provavelmente entre os anos de 1658 e 1660. O Padre Vieira dividiu este documento em três partes: a primeira parte trata da observância religiosa dos missionários; na segunda parte preocupa-se com a cura espiritual das almas e por fim, na terceira parte, Vieira dispôs sobre a administração temporal dos aldeamentos. Este documento da “Visita” o publicou Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, pp.102-124.

⁴⁶¹ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 248-249.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 248.

Portanto, o missionário removido devia obediência ao Provincial do Brasil e não mais ao Superior da Missão do Maranhão e Grão-Pará.

Estes acontecimentos, a nomeação do Padre Vale como Superior da Missão, sendo que, ao mesmo tempo se confirmava o Padre Nunes no mesmo cargo, mais o episódio da embaraçosa transferência do missionário de Ibiapaba, constroem uma idéia do quão difícil podia se tornar o governo dos missionários.

Foi neste contexto que o Padre Juzarte nomeou o Padre João Filipe Bettendorff para o cargo de Superior da Missão, em substituição ao Padre Manuel Nunes, mas não sem o protesto de alguns missionários. De sua nomeação anotou o próprio Bettendorff:

O reverendo Padre Manuel Juzarte - que certamente não é notável na doutrina, mas pelo contrário, perfeito em todas as outras virtudes - embarcou em 17 de Setembro 1668, depois de ter terminado a visita nesta missão. Pouco antes de se embarcar pronunciou uma exortação em boa e devida forma e cheio de entusiasmo e, então ele me nomeou - a mim que sou o mais fraco e o mais indigno de todos os Padres - superior da Missão entre todos os Padres e irmãos reunidos ⁴⁶³.

Esta nomeação, no entanto, como se disse, não obteve a adesão de todos os missionários. Evidência deste descontentamento foi a posição do Padre Francisco Veloso, quem da visita de Juzarte e da nomeação de Bettendorff escreveu com ressentimento. Segundo ele, o Padre Juzarte durante sua Visita aconselhou-se somente com o Padre Bettendorff, a quem inclusive deixou como Superior, mas não sem que houvesse desgosto entre os Padres, uma vez que Bettendorff mal sabia português e, além do mais - escreve o Padre Veloso - era volúvel em suas resoluções. Disse ainda o jesuíta ressentido, que o Visitador esteve durante cinco meses no Maranhão, enquanto que no Grão-Pará apenas dois e que também não esperou a chegada de duas aguardadas missões do sertão; a do Padre Misch e a do Padre Pedro Pedrosa. Finalmente, concluiu Veloso que, a Visita teve mais gastos do que proveito ⁴⁶⁴.

⁴⁶³ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 248.

⁴⁶³ *Carta Anua do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 21 de Junho de 1671. ARSI. Bras. 9, ff. 259v. "Pridie quam Reverendum Pater Emmanuel Juzarte, vir sane non doctrina dumtaxat conspicuus, sed virtutum omnium numeris absolutus, post Missionis huius exactam Visitationem, Navim conscenderet, décima septima Septembris Anni 1668, me omnium Patrum inneptissimum indignissimumque, totius Missionis Maranhoniisuperiorem, post habitam more suo zelo plenam exhortationem in Patrum fratrumque corona Reuntiavit".

⁴⁶⁴ *Carta do Padre Francisco Veloso ao Padre Geral João Paulo Oliva*, do Maranhão, 10 de Agosto 1669. ARSI, Bras., 9, 259r; *Carta Anua do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Pau-*

Estes episódios mostram o quanto as distâncias e a falta de comunicação dificultavam a tomada de decisões na Missão; prejudicavam as nomeações e posses dos superiores. Mas não apenas isto; também a política interna tinha seu papel e não faltavam rivalidades, interesses e inclinações pessoais entre os missionários, o que podia, em determinadas circunstâncias, ocasionar impasses no andamento da Missão. Foi o que ocorreu no Maranhão e Grão-Pará com a crise de jurisdição, que envolveu a Província jesuítica do Brasil e a de Portugal.

3.1.1. O conflito Jurisdicional entre duas Províncias Jesuíticas

O Provincial do Brasil, Padre José Seixas (1627-1691), nomeou em 1679 por Visitador da Missão do Maranhão e Grão-Pará ao Padre Pedro de Pedrosa (1632-1691). Causou com isto grande controvérsia e oposição entre os missionários da região norte. Tal conflito encontrava seu fundamento no desmembramento da Missão do Maranhão e Grão-Pará da Província do Brasil, ordenado pelo Padre Geral João Paulo Oliva (1600-1681) a 15 de Dezembro de 1677⁴⁶⁵.

Advertindo nós com particular atenção no que V.^a R.^a nos propõe, e ajuntando-se a isto a dificuldade que há de recurso dessa missão do Maranhão ao Brasil, resolvemos que tenha dela cuidado o P. Provincial de Portugal, com se fosse da sua Província e sua própria; e assim lho escrevemos e encomendamos nesta ocasião e, para o futuro, enquanto não ordenarmos o contrário. Recorra V.^a R.^a ao dito P. Provincial no que for necessário e os mais sujeitos dessa Missão do Maranhão. Com isso porém não pretendemos isentar ao Procurador do Brasil que assiste em Lisboa de o ser também dessa Missão com até agora o foi⁴⁶⁶.

lo Oliva, do Maranhão, 21 de Junho de 1671. ARSI. *Bras.* 9, ff. 259v-267r; Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 225. A afirmação de que a Visita “teve mais gastos do que ganhos” pode referir-se às oitentas arrobas de cravo que o Visitador levava para o Reino - em troca de que se remetesse um sino e ornamentos litúrgicos para a Missão do Maranhão -, as quais foram roubadas em alto mar por corsários. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 250.

⁴⁶⁵O Padre João Paulo Oliva foi o décimo primeiro Geral da Companhia de Jesus e a governou de 1664 a 1681.

⁴⁶⁶*Carta do Padre Geral Oliva ao Padre Pier Luigi Consalvi*, Roma. ARSI, *Bras.*, 3/II, 106r. O Provincial de Portugal era o Padre Pantaleão Carvalho, cujo provincialado iniciou em 1678 e terminou em 1681. Cf. Francisco Rodrigues. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. (1615-1700). Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1944, t. III, v. II, p. 90.

Com isto, a Missão havia passado à dependência da Província de Portugal e, portanto, o Provincial do Brasil já não tinha mais jurisdição sobre ela ⁴⁶⁷. No entanto, a resolução do desmembramento fora tomada sem que as Províncias do Brasil e de Portugal fossem ouvidas, assim quando chegou ao Maranhão o Padre Pedro de Pedrosa, como Visitador nomeado pelo Provincial do Brasil, não o reconheceram como tal, nem o Padre Superior da Missão Pier Luigi Consalvi, nem o Padre Bettendorff ⁴⁶⁸.

Ante esta situação inusitada, o Padre Pier Luigi Consalvi reuniu uma consulta para estudar a situação. Um dos consultores foi o Padre Stefano Gandolfi (1643-1720), que em Outubro de 1679 escreveu a Roma e nos deixou precioso relato do problema da jurisdição.

Chegou o P. Pedro Pedrosa ao Maranhão com patentes de visitador com assombro de todos os Padres e Irmãos deste Colégio, imediatamente convocou-nos à consulta o Padre Superior da Missão, para lermos a carta de V. P., na qual dice V. P. que devido a impossibilidade de recursos, e de socorro do Brasil, determinou sujeitar esta missão ao P. Provincial de Portugal, tendo V. P. escrito ao mesmo, que, in futurum, se preocupe desta missão, como se fosse de sua Província, e sua propria dice além disso Paternidade que os superiores, e os sujeitos desta missão recorram para o futuro ao Provincial de Portugal, em quanto V. P. não ordenar o contrário; lida em consulta esta carta de V. P. que já são quase dois anos se aceitou com muita satisfação de todos, leu igualmente o Padre Superior duas cartas do P. Provincial de

⁴⁶⁷ “Come fatto dal Padre Provinciale del Brasile che non tiene piú, Ius, sopra questa missione”. Cf. *Carta do Padre Stefano Gandolfi ao Geral Oliva, São Luís do Maranhão, 27 de Outubro de 1679*. ARSI, *Bras.*, 26,77r-v. A causa pela qual houve, em 1677, a passagem da dependência da Missão do Maranhão e Grão Pará para a Província portuguesa foi a da comunicação, como acentuou o Padre Manuel Juzarte, quando de sua visita à Missão, que uma carta levava um ano para chegar à Bahia e um ano para voltar de lá. Sendo assim, sugeriu que a Missão tivesse em Portugal um Padre Procurador distinto da Província do Brasil. Também o Padre Bettendorff manifestou o quanto era oportuno para a Missão estar unida à Província de Portugal, justamente pelos motivos de comunicação. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 217. Sabe-se porém, que Bettendorff acusou a Província do Brasil de ser omissa e desatenta com a Missão norte. Cf. Carl. B Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 89.

⁴⁶⁸ O cargo de Visitador na Companhia de Jesus, também por vezes chamado de Comissário, remonta às Constituições da Ordem. Este ofício pretendia fazer presente até as regiões mais distantes o governo Geral da Companhia. O Visitador, portanto, substituíu o próprio Geral em seu ofício pastoral de visitar, animar e corrigir paternalmente os jesuítas. O próprio fundador da Companhia enviou visitadores às diversas Províncias existentes em sua época, ele mesmo somente saiu de Roma por três rápidas vezes. Assim, encontrava-se o Padre Pedro Fabro, um dos primeiros jesuítas, como Visitador na Espanha, Portugal, Flandres, Alemanha. No governo de Francisco de Borja, terceiro Geral, houve diversas Visitas, entre elas uma Visita à Província do Brasil (fundada por Inácio de Loyola, em 1553) feita pelo Padre Inácio de Azevedo. O Geral Francisco de Borja, 1569, explicou a finalidade e deu instruções sobre as Visitas. Cf. Charles E. O’Neill; Joaquín M. Dominguez. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico – Temático*, Tomo II Roma: Institutum Historicum, S.J., 2001; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1748. Na Província do Brasil, a Visita que se tornou mais conhecida, graças ao excelente trabalho de Charlotte de Castelnau-L’Estoile, foi a do Padre Gouvêa, nomeado Visitador do Brasil pelo Padre Geral Aquaviva, em 1582. Os Provinciais também podiam designar Visitadores para determinadas regiões de sua jurisdição, como foi o caso do Padre Pedro Pedrosa, no Maranhão e Grão-Pará, pois fora enviado pelo Provincial do Brasil.

Portugal, que a qual lhe notificava esta nova resolução de V. P. e se ofereceu a socorrer esta missão de tudo, e lhe mandava onze sujeitos, que foram os meus companheiros, que comigo partiram de Portugal. Suposto isto não resta dúvida, ou formalidade alguma, com que se posse supor no P. Pedro Pedrosa poder de Visitador, como fato do Padre Provincial do Brasil que não tem mais, Ius, sobre esta missão ⁴⁶⁹.

A parte final da carta do Padre Gandolfi, por seu argumento lógico, não deixa dúvidas da invalidade da patente de Visitador concedida ao Padre Pedrosa, pois se a Província do Brasil perdera a jurisdição sobre a Missão em 1677, conforme a carta do Padre Geral, então não lhe competia nomear o Visitador para aquela região em 1679. A não ser que fosse possível dar uma segunda interpretação para a carta do Padre Geral. Foi isto que fez o Padre Pedrosa ao se inteirar das ordens generalícias.

Para o Padre Pedrosa, a carta do Geral não pretendia exatamente desmembrar a Missão da Província do Brasil, mas apenas pretendia recomendá-la à Província de Portugal ⁴⁷⁰. Portanto, o Visitador estava convencido de que o Geral não tinha desmembrado a Missão norte. De fato, tinha motivos para pensar assim: primeiramente, porque não havia chegado comunicado nenhum a esse respeito à Província do Brasil; depois, porque foi dela que surgira a Missão do Maranhão e Grão-Pará; finalmente, porque as comunicações - pensava o Padre Pedrosa - entre as duas regiões haviam melhorado muito ⁴⁷¹. Apesar de sua convicção, Pedro-rosa mostrou-se disposto a renunciar ao cargo de Visitador ⁴⁷².

Esta visão do Visitador, não poderia ser mais destoante daquela que nutria o Padre Bettendorff da Província do Brasil. Enquanto estava no Reino, em 1687, escreveu ao Padre

⁴⁶⁹ *Carta do Padre Stefano Gandolfi ao Geral Oliva*, do Maranhão, 27 de Outubro de 1679. ARSI, *Bras.*, 26, ff. 77v-r. “Arrivato il P. Pedro Pedrosa al Maragnone con patente di visitador con meraviglia di tutti i Padri e Fratelli di questo Collegio, subito ci chiamò a consulta il Padre Superior della Missioni, lesse la lettera di V. Paternità, nella qual dice V. Paternità che vista l’impossibilità di ricorso, e di soccorso dal Brasil, determino soggettarle questa missione a P. Provinciale di Portogallo, havendo V. Paternità scritto al medesimo, che, in futurum, habbi pensiero di questa missione, come se fosse di sua Provincia, e sua propria dice di più Paternità che i superiori, e i soggetti di questa missione ricorran per l’avvenire al Provincial di Portogallo, in quanto V. Paternità non ordinarà il contrario; letta in consulta questa lettera di V. Paternità, che già sono quasi due anni si accettò con molta allegrezza da tutti, lesse parimente il Padre Superior due lettere del P. Provinciale di Portogallo, che con la gli notificava questa nuova risoluzione di V. Paternità, e si offriva a socorrer questa missione di tutto, e colla 2° gli mandava ondici soggetti, che furono i miei compagni, che meco partirono da Portogallo. Suposto questo non restava dubio, o formalità alcuna, con che si potesse suppor nel P. Pedrosa potestà di Visitador, come fatto dal Padre Provinciale del Brasile che non tiene più, Ius, sopra questa missione”.

⁴⁷⁰ *Carta do Padre Pedro Pedrosa ao Geral Oliva*, de São Luís do Maranhão, 01 de Novembro de 1679. ARSI, *Bras.*, 26, ff. 79r-80v. Nesta carta o Padre Pedro Pedrosa expõe ao Geral a forma pela qual interpretou as ordens generalícias.

⁴⁷¹ *Carta do Padre Pedro Pedrosa ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, de São Luís do Maranhão, 01 de Novembro de 1679. ARSI, *Bras.* 26, ff. 79r-80v.

⁴⁷² Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 218.

Geral dizendo que da Província do Brasil nada se podia esperar, nem quanto às pessoas, nem quanto ao espírito ⁴⁷³. Em outra carta, escrevera também que a Província do Brasil se empenhava pouco no fomento da Missão do norte, e seus Visitadores não mostravam a necessária compreensão às suas especiais circunstâncias. Por isto, Bettendorff se esforçava para aproximar a Missão do Maranhão da Província de Portugal ⁴⁷⁴.

Enquanto isto, cartas do Provincial de Portugal ao Padre Superior da Missão chegaram de Lisboa e pediam que se empossasse o Visitador nomeado pela Província do Brasil. Foi empossado, finalmente, em 23 de Maio de 1680, ainda que contra a vontade do Padre Consalvi e do Padre Bettendorff, os quais remeteram o problema a Roma ⁴⁷⁵. No entanto, o conteúdo dessas cartas de Lisboa e, principalmente, a afirmação de que o Provincial português havia mandado o Padre Consalvi dar posse ao Visitador, veio através de uma carta do Padre Pedro Pedrosa analisada por Serafim Leite. Sobre isto, é curioso que Leite não tenha citado as cartas do Padre Pantaleão Carvalho, mas tenha preferido ler a questão através das lentes do Padre Pedrosa. Mais curioso ainda é que não tenha feito uso do relato que fizera o Padre Bettendorff sobre as cartas e a posse do Padre Visitador. Assim, faz-se importante expor aqui também a versão do cronista, uma vez que Bettendorff dá uma versão bem diferente daquela do Padre Pedrosa sobre o conteúdo das cartas do Provincial de Portugal. Assim expressou:

[...] vieram umas cartas do reino escriptas do Padre Provincial, Panta Leão Carvalho, em que dizia não era sabedor da ordem de nosso muito Reverendo Padre Geral, Paulo Oliva, sobre a sujeição do Maranhão a Portugal, e sim de outras em vigor, sobre as quaes o Padre Pero Poderoso fez uma consulta a tres consultores do Collegio do Maranhão, com o parecer dos quaes, sem embargo do protesto de nullidade que o Padre superior Pero Luiz lhe fazia, como superior da missão, se meteu de posse, sem fazer caso das razões evidentes e forçosissimas que lhe davam contra isso ⁴⁷⁶.

Verifica-se, desta forma, a contradição dos relatos, isto é, enquanto o Padre Pedrosa afirmou que o Provincial de Portugal mandou dar posse ao Visitador - versão aceita e

⁴⁷³Carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral Tirso Gonzáles, Lisboa, 15 de Setembro de 1687. ARSI, Bras., 26, ff.158r-159v.

⁴⁷⁴Carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral João Paulo Oliva, Maranhão, 01 de Novembro 1679. ARSI, Bras. 26, ff.64r-65v.

⁴⁷⁵Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 218.

⁴⁷⁶João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 334.

exposta por Serafim Leite, Bettendorff fala em uma comissão que teria dado parecer pelo qual o Visitador se sentiu amparado a assumir o cargo. Mais importante, porém, que a controvérsia dos relatos é a sub-questão que dela deriva: a comissão consultada pelo Visitador. Bettendorff fala em três Padres do Colégio do Maranhão, sem no entanto citar seus nomes. Segundo a carta do Padre Pedrosa, analisada por Leite, os consultores referidos seriam os Padres Estêvão Gandolfi, Sebastião Pires, Gaspar Misch. Acrescenta ainda mais os consultores do Pará sem que, no entanto, cite seus nomes⁴⁷⁷. A existência desta comissão é confirmada por ambas as versões e, portanto, não resta dúvidas de que ela sustentou a posse do Visitador.

Isto suscita a pergunta pela coerência da posição dos membros dessa comissão, pois, como vimos acima, o Padre Estêvão Gandolfi escreveu ao Geral expondo com grande convicção o quanto era inválida a nomeação do Visitador. É difícil avaliar esta súbita mudança de posição do Padre Gandolfi, talvez estivesse interessado em manter boas relações com o controverso Visitador, suspeitando alguma represália ou a perda de algum cargo. Esta suposição não é totalmente infundada, se tivermos em mente que o Padre Bettendorff se opôs abertamente à Visita e teve o seu cargo de Reitor do Colégio do Maranhão tomado. Além disto, foi obrigado pelo Padre Pedro Pedrosa a ficar no Grão-Pará sem função ou ocupação durante toda a Visita⁴⁷⁸.

Em meio a estas tensões, chegou à Missão a carta resposta do Geral ao Superior Padre Consalvi e a Bettendorff, mas isto já quando se finalizava a Visita do Padre Pedrosa.

Apenas acabou, quando vieram cartas de Roma ao Padre Superior da Missão Pero Luiz e a mim, do nosso muito Reverendo Padre Geral João Paulo Oliva, em que dizia tínhamos tido muita razão em dizer que o Padre Pero Poderoso não era legítimo visitador, porquanto estavam publicadas suas ordens em que mandava que esta missão não fosse dependente do Brasil⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 218. Bettendorff não cita os consultores do Pará, o que sugere que não estavam presentes.

⁴⁷⁸João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 333.

⁴⁷⁹*Idem*, p. 343. Para Serafim Leite, o problema de jurisdição da Missão passou do plano jurídico para o pessoal, isto é, um ataque pessoal ao Padre Pedrosa. A carta do Padre Superior Consalvi ao Geral comprovaria esta passagem, pois nela o Superior põe em dúvidas as qualidades do Visitador, afirma Leite. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 218. Desta forma, o Padre Pedro Pedrosa foi vítima de um movimento interno que se posicionou contra o governo dos jesuítas nacionais, isto é, contra os portugueses, conclui Leite, *Idem*, p. 219.

Assim, fica claro que o Geral tinha a intenção de desmembrar a Missão da Província do Brasil, uma vez que ratifica a opinião de Bettendorff e a do Superior da Missão, Padre Consalvi.

Com isto, outro problema logo se apresentou ao governo da Missão: seriam válidos os atos do Padre Pedrosa durante a sua Visita? Recorreu-se novamente ao Geral, quem, segundo Bettendorff, os considerou válidos, em “propter errorem publicum”; e todas as recomendações do Visitador foram executadas sem dissenso entre os missionários⁴⁸⁰.

No entanto, a questão não se resolveria simplesmente com os esclarecimentos do Padre Geral, pois em Lisboa o Padre Francisco de Mattos (1636-1720), Procurador da Província do Brasil, desferrou fortíssimos argumentos contra o desmembramento da Missão. O primeiro argumento, porém, seguia a linha de raciocínio do Padre Pedrosa, isto é, lembra que o estabelecido com a Província de Portugal era que a Missão recorresse sempre à mesma Província no provimento de suas necessidades mais urgentes e que, sobre o desmembramento, nem a Província de Portugal, nem a do Brasil foram ouvidas. O segundo argumento, no entanto, foi mais contundente e determinante, pois se referia à excelência do trabalho missionário no Maranhão e Grão-Pará. O Padre Matos argumentou que a Província de Portugal não poderia enviar para a Missão os sujeitos necessários para a manutenção da mesma e, mesmo que pudesse fazê-lo, não o faria com sujeitos qualificados, como o poderia fazer a Província do Brasil uma vez que Portugal não possuía sujeitos versados na língua local⁴⁸¹.

Neste mesmo período, veio a falecer o Padre João Paulo Oliva, em 26 de Novembro de 1681, sendo substituído pelo Padre Carlos de Noyelle (1615-1686), o qual, ao se inteirar da situação, ordenou, em 1683, que a Missão voltasse à dependência da Província do Brasil como antes. Mas o real poder de governo na Missão ficaria ainda muito tempo indeciso, pois se esta estava atrelada a uma Província não se sabia exatamente quais eram as atribuições do Superior da Missão e dos Reitores dos dois Colégios, ambos também Superiores. Esta ambigüidade levou os Padres do Maranhão e Grão-Pará a pedirem ao Geral a dependência direta

⁴⁸⁰ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 343. Foi ordem do Padre Pedrosa a modificação do local de construção da igreja do Colégio Nossa Senhora da Luz, no Pará. O terreno da construção já havia sido escolhido e D. Gregório dos Anjos o abençoara com muita solenidade, no entanto, o Padre Pedro de Pedrosa mandou que no mesmo local se iniciasse a construção de um corredor e, inclusive, fez utilizar o material que havia sido juntado por Bettendorff para a construção da igreja. Cf. *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, 01 de Novembro de 1679. ARSI, *Bras.* 26, ff. 64r-65v. Também, no início de sua Visita, indicou o Padre Gonçalves de Veras (1629-1686) para Reitor do Colégio de Nossa Senhora da Luz, no Maranhão; reitoria que há cinco anos estava com o Padre Bettendorff. No entanto, Bettendorff, “contudo havia de continuar por haver ordens de nosso muito reverendo Padre Geral que nenhum Reitor acabasse sem elle lhe mandar o contrario [...]”. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 333.

⁴⁸¹ *Carta do Padre Francisco de Matos ao Padre João Paulo Oliva*, de Lisboa, 09 de Setembro de 1681. ARSI, *Bras.* 3/II, ff.150r-150v.

de Roma ⁴⁸². Em 1673, o Geral havia determinado que o Superior da Missão procedesse como Vice-Provincial, no entanto, isto não se efetivou. Somente em 04 de Janeiro 1710 Roma elevou a Missão definitivamente à condição de Vice-Província ⁴⁸³.

3.1.2. Primeiro Governo de João Filipe Bettendorff (1668-1674)

O Padre João Filipe Bettendorff assumiu pela primeira vez o governo da Missão do Maranhão e Grão-Pará em Setembro de 1668 ⁴⁸⁴. Naquela época, um dos principais desafios foi o fortalecimento das forças missionárias, uma vez que, antes da primeira expulsão em 1661, o número de missionários havia caído sensivelmente. Bettendorff agiu rapidamente, dirigiu-se à Corte apresentando-se como colega de escola do Duque de Edingen, parente real, pedindo missionários e recursos. Também enviou Carta ao Geral João Paulo Oliva, em 1668, apontando a urgência em recrutar novos missionários. Pedia ainda que o Geral escrevesse à Rainha de Portugal com o mesmo objetivo ⁴⁸⁵. Os apelos do Superior da Missão foram, de fato, ouvidos e muitos missionários se apresentaram. No entanto, em outra carta ao Geral, datada de 1671, Bettendorff escrevia dizendo que muitos dos seus súditos não eram realmente missionários, pois temiam as dificuldades deste tipo de vida ⁴⁸⁶.

Outra dimensão bastante acentuada no governo de Bettendorff foi a melhoria do estado material da Missão, pois encontrara as residências dos jesuítas, colégios e igrejas em muito mal estado. A maioria das construções ainda era feita de barro e cobertas de folhas de palmeira e os edifícios demandavam constante esforço de recuperação. Diante disto, Bettendorff empreendeu grande esforço na produção de recursos para construções mais duráveis. As obras nos aldeamentos e colégios quase sempre esbarravam na morosidade das autoridades locais. Especialmente difíceis de serem conseguidos eram alguns recursos para os dois colégios, pois estes não possuíam rendas como lembra Ebner ⁴⁸⁷.

Apesar disto, Bettendorff conseguiu realizar importante trabalho de reestruturação e reformas em São Luís, como a restauração da igreja de Nossa Senhora da Luz e construção

⁴⁸² Serafim Leite, *op. cit.*, t. IV, p.220.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 226.

⁴⁸⁵ *Carta do Padre Bettendorff ao Geral João Paulo Oliva*, Belém do Pará, 15 Setembro 1668. ARSI, Bras., 3/II, ff. 68r-69v.

⁴⁸⁶ Serafim Leite, *op. cit.*, 1949, t. VIII, p. 101.

⁴⁸⁷ Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 88.

de um novo muro para a Residência dos jesuítas ⁴⁸⁸. Também pretendeu tornar a horta do colégio um empreendimento modelo para a cidade, cultivando além de legumes e flores, também grande variedade de árvores frutíferas.

Na Capitania do Grão-Pará, mandou que fossem restauradas as igrejas e casas dos aldeamentos de Jaguarari e Mamaiacu ⁴⁸⁹ e, pensando na grande demanda de material de construção, mandou que se edificasse uma olaria para o fabrico de telhas e tijolos, assim como de vasos de barro e outros utensílios necessários para a Missão. Desta forma, com tempo, dispôs o Superior da Missão de muito material sólido de construção para se efetuar a substituição das antigas construções de madeira e palha, feitas ainda na época do Padre Vieira.

Em Jaguarari, foi instalada também uma grande fazenda de gado, como a que já existia no Maranhão. Ao exemplo desta última, que já possuía cinquenta cabeças de gado e fornecia leite e carne para os moradores do Colégio de São Luís, também a fazenda de Jaguarari deveria manter com estes tipos de gêneros o Colégio do Grão-Pará. À mesma época, Bettendorff decidiu ampliar as pastagens do Maranhão, adquirindo novas terras, o que causou muito desgosto nos Padres mercedários, os quais disputavam para si a mesma propriedade ⁴⁹⁰.

Entretanto, se o aspecto físico da Missão recebera tão grande incentivo, o Padre Bettendorff não se descuidou de zelar pelo atendimento espiritual da colônia. Era vigilante para que as celebrações se fizessem da forma mais organizada e atraente possível. Fundou a Irmandade de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, irmandade de oração que deveria apoiar e consolar os mais necessitados. Para estimular a devoção popular, introduziu a oração de quarenta horas e fomentou a reza do rosário ⁴⁹¹.

A fim de exercer seu ofício de Superior, ouvindo e atendendo seus co-irmãos espalhados por todo o Estado, Bettendorff percorreu centenas de quilômetros em barcos e a pé pelas florestas e rios da Amazônia. Desloca-se, incansável, da foz do rio Amazonas ao Xingu, de Cametá no Rio Tocantins ao Tapajós, onde tivera sua primeira experiência missionária ⁴⁹².

Estes cinco anos em que a Missão esteve sob o governo do Padre Bettendorff foram relativamente calmos, se a referência para a comparação for o governo do Padre Antônio Vieira. Esta calma teve seu motivo na ausência dos jesuítas da administração dos aldeamentos desde ano de 1663, uma vez que estava proibida a interferências dos religiosos na administração temporal dos índios pela Lei de 1663. Com isto, os jesuítas dedicaram-se ao

⁴⁸⁸ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 253.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 255.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 263.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 267ss.

⁴⁹² *Ibidem*, pp. 304-307.

ensino e à catequese, como, aliás, sempre foi o desejo dos moradores e autoridades do Estado, desde a época do Padre Luís Figueira. Portanto, não se envolvendo com a questão dos cativeiros, a Companhia ainda gozaria de mais alguns anos de paz até assumirem abertamente a defesa dos índios com a implantação da Lei de Liberdade de 1680.

O primeiro governo do Padre Bettendorff estendera-se até agosto de 1674, quando assumiu a Missão o Padre Pier Luigi Consalvi. Bettendorff foi nomeado Reitor do Colégio Nossa Senhora da Luz, cargo no qual permaneceu por dez anos, até se abater sobre a Missão nova calamidade, em 1684, com a segunda expulsão dos jesuítas do Maranhão.

4. A Lei de Liberdade dos Índios de 1680

Seis anos após o Padre Bettendorff ter deixado o governo da Missão, promulgou-se a Lei de liberdade dos índios de 1680⁴⁹³. Sua execução, no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ameaçou a sobrevivência da Missão e tornou-se o contexto da política de conciliação do Padre João Filipe Bettendorff em seu segundo governo.

Enquanto os jesuítas tentavam entender-se com o Bispo local e gastavam energias com as disputas internas à Missão, o Padre Antônio Vieira já havia se liberado das malhas inquisitoriais. Estava pronto para mais uma batalha contra a escravidão indígena e não deixaria passar a oportunidade que se ofereceu com o governo de D. Pedro II. O ainda Regente convocara, em 1680, uma *junta* com o objetivo de repensar o problema da escravidão indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Faziam parte desta comissão o Duque de Cadaval (Secretário de Estado), o Conde do Vale de Reis (Presidente do Conselho Ultramarino), Francisco Malheiro (membro do Conselho Ultramarino), o Procurador da Coroa, o Procurador da Fazenda, o Bispo Deão da Capela Real e os Padres jesuítas Manuel Fernandes, Manuel Rodrigues Leitão e o próprio Padre Antônio Vieira⁴⁹⁴. O resultado destes trabalhos foi a Lei de 1º de Abril de 1680, que vinha apoiada por um conjunto de despachos ou medidas que visavam reestruturar a obtenção e utilização da mão-de-obra indígena. A substância da Lei é a proibição completa do cativo indígena de qualquer estado e os despachos complementares,

⁴⁹³“Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 63-67.

⁴⁹⁴Rafael Chamboleyron. Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (Século XVII e início do Século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 90.

como mencionado, introduzem a *repartição* tripartite dos índios de serviço e encarregam deste trabalho o Bispo local, o Prelado dos Padres de Santo Antônio e as Câmaras cidadinas. Isentava, portanto, os missionários da Companhia de Jesus do trabalho de *repartição*, como outrora obrigava a Lei de 1655. Entregava, porém, exclusivamente, o governo *espiritual e temporal* dos aldeamentos aos jesuítas e tornava administradores dos aldeamentos os “Párocos” e Principais, eliminando a presença de administradores civis e militares.

4.1. A Proibição do Cativo

Em 1680, a gangorra da legislação indigenista voltou a se movimentar, desta vez a favor dos índios e contra os colonos. Desde 1678, o Príncipe Regente vinha recebendo relatórios de oficiais reais no Estado do Maranhão e Grão-Pará, cujo conteúdo criticava a exploração desenfreada dos nativos pelos colonos portugueses. Pediam que os aldeamentos fossem novamente colocados sob a administração dos missionários e que um número suficiente de escravos negros fosse mandado ao Estado em substituição dos indígenas⁴⁹⁵. A esta demanda, D. Pedro II respondeu com a promulgação da Lei de liberdade de 1680 e com a criação da Companhia de comércio do Maranhão.

Ainda que não fosse uma lei retroativa, pois “não se entende esta Lei dos que até agora se fizeram; mas exclui todos os casos, ainda os de guerra justa, que nas leis antigas se permitiam”⁴⁹⁶, é provável que tenha sido uma das mais radicais na defesa do índio. Aboliu-se toda e qualquer distinção entre os indígenas, ou seja, dispensou a tradicional separação entre “índio amigo” e “gentio bravo”, declarando proibido o cativo de índios em qualquer estado, revogando as leis antigas e suas exceções⁴⁹⁷. A *guerra justa*, por exemplo, que era uma das formas de se cativar legalmente, conceito aceito na Lei de 1655 e inclusive aceito na teoria de Luís de Molina, já não poderia cumprir a sua função “secundária” de escravizar, mas foi resgatado o sentido primeiro da defesa. Os índios capturados em *guerra justa* obtinham o *status* de prisioneiros e não mais de escravos.

⁴⁹⁵Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 490.

⁴⁹⁶“Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. p. 64.

⁴⁹⁷ Para Perrone-Moisés a Legislação Indigenista Portuguesa somente não foi ambígua quando estabeleceu a divisão entre “índios amigos” e “gentio bravo”, pois a exceção das três grandes Leis de liberdade absolutas, a saber, a de 1609, 1680 e 1755, a legislação não se contradisse. Cf. Beatriz Perrone-Moisés. “Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVII)”. In: Manuela Carneiro da Cunha. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, p. 117.

E sucedendo mover-se guerra defensiva ou ofensiva, a alguma nação de Índios do dito Estado, nos casos e termos em que por minhas leis e ordens é permitido: os Índios que na tal guerra forem tomados, ficarão somente prisioneiros como ficam as pessoas que se tomam nas guerras de Europa, e somente o governador os repartirá como lhe parecer mais conveniente ao bem e segurança do Estado, pondo-os nas Aldeias dos índios livres católicos, onde possam reduzir à fé, e servir o mesmo Estado, e conservarem a sua liberdade [...] ⁴⁹⁸.

4.2. A Implementação da Lei de 1680

O cumprimento da Lei, no entanto, não se daria de forma simples, era evidente, pois a experiência já havia demonstrado isso. Portanto, para garantir o seu cumprimento, um conjunto de ordens foi expedido pela Coroa. Estes despachos foram organizados pelos jesuítas de Lisboa numa lista de vinte pontos. O conteúdo visava, sobretudo, à atualização da economia e administração do Estado ⁴⁹⁹. Cabe repassar alguns desses pontos, principalmente os que se destinavam a solucionar os antigos problemas econômicos e da administração da mão-de-obra indígena.

Assim, a primeira medida relevante para a manutenção e fomento econômico do Estado determinava a introdução de escravos africanos em substituição à mão-de-obra indígena muito limitada pela Lei.

Que todos os anos se metam no Estado do Maranhão quinhentos ou seiscentos negros, para suprirem os escravos que se faziam no sertão; os quais negros se venderão aos mercadores por preços muito moderados e a largo tempo. E sua alteza os parará aqui aos mercadores, com quem se fêz êste contrato, para o qual lhes tem consignado os efeitos de que se hão-de embolsar ⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ “Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 63.

⁴⁹⁹ Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 64.

⁵⁰⁰ “Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 64.

Esta proposta já era reivindicação antiga dos moradores, autoridades e religiosos do Maranhão e Grão-Pará. Na verdade, a reivindicação que fazem vem da experiência do Estado do Brasil. O Padre Antônio Vieira, segundo Rafael Chamboleyron, fora, talvez, o mais ilustre defensor da idéia de substituir a mão-de-obra indígena pela africana no norte seiscentista⁵⁰¹.

4.3. A “Solução” dos Escravos Africanos

Antes da publicação da Lei de 1680, D. Pedro II havia autorizado o Conselho Ultramarino a disponibilizar recursos para que se pudessem introduzir escravos negros no Maranhão e Grão-Pará. Para Chamboleyron, o Príncipe, ao disponibilizar esses recursos ao comerciante Pedroalves Caldas, tentava antecipar-se às conseqüências da lei que estava por publicar.

Apenas um dia depois da publicação da lei de liberdade, o Conselho Ultramarino fazia uma consulta ao príncipe informando que embora não houvesse quem quisesse enviar africanos ao Maranhão, fizera uma reunião com Pedroalves Caldas, persuadindo-o a tomar o negócio, a

⁵⁰¹Rafael Chamboleyron, *Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (Século XVII e início do Século XVIII)*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 80. A documentação seiscentista referente ao norte da América portuguesa mostra como havia se criado uma imagem próspera do Estado do Brasil associada à mão-de-obra africana. Esta imagem tornou-se forte argumento em favor da implantação da escravidão negra no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Chamboleyron lembra que esta imagem estava em um termo da Câmara de São Luís no ano de 1678. Seu conteúdo pede braços indígenas, é verdade, mas isto porque não era possível ter a força de trabalho de Angola como no Brasil, lamentavam-se os camaristas. Cf. Rafael Chamboleyron, *op. cit.*, 2006, p. 80. Em 1661 o Padre Antônio Vieira já havia argumentado neste sentido e proposto que se trouxessem escravos africanos. Chamboleyron recorda que, se a experiência brasileira ajuda a compreender os constantes relatos em que se insiste na obtenção da mão-de-obra africana, isto não é o suficiente para entender como o tráfico negreiro se organizou na região amazônica. Três elementos da constituição da sociedade colonial no Estado são apontados pelo autor como elementos que poderiam explicar o problema. O primeiro está relacionado com o desastre da epidemia de varíola, que atingiu os trabalhadores indígenas e que desencadeou o aumento na busca de africanos a partir de 1690. Em segundo lugar, os problemas econômicos da Fazenda Real, que obteve no comércio de escravos africanos alternativa para viabilizar a manutenção do domínio militar do norte. Finalmente, a criação da Companhia de Comércio do Maranhão que fora instituída de acordo com as exigências da Lei de Liberdade de 1680. Este ponto é o que realmente importa na pesquisa de Chamboleyron. Para se ter uma idéia do desastre que um contágio de bexigas poderia trazer para a economia e sociedade colonial, veja-se o memorial de Teodoro Constantino de Chermont. “Memória dos mais terríveis contágios de bexigas e sarampos deste Estado, desde o ano de 1720”. In: Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica*. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, vol. 48, 1ª parte, 1885, pp. 28-30; e David Graham Sweet. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley (1640-1750)*. Tese de Doutorado em História. Wisconsin-Madison: University of Wisconsin-Madison, 1974, p.55-70.

56 mil réis por peça. Ao que parece, na verdade, o comerciante já havia sido contatado pela Coroa antes da consulta do Conselho. De qualquer modo, o fato é que a Coroa se organizara para garantir o suprimento de mão-de-obra para o Maranhão, em um momento em que não só indígenas escasseariam, mas as novas disposições encontrariam uma forte oposição da parte dos moradores do Estado ⁵⁰².

O acordo com o comerciante Pedroalves Caldas, parece ter fracassado, uma vez que, em Junho de 1680, D. Pedro encomendava ao Conselho Ultramarino que tratasse o assunto de pôr no Maranhão entre 500 e 600 escravos da Guiné, com Manuel Preto Valdez ⁵⁰³. Em outubro do mesmo ano, uma nova transação fora realizada, desta vez com José Ardevicus, quem se comprometera de enviar 600 escravos de Angola pelo valor de 43 mil réis cada. Estes escravos deveriam chegar às mãos dos moradores com o preço em 80 mil réis. O Conselho Ultramarino esperava que os colonos arcassem com as despesas em três anos, mas adiantassem a quarta parte dela na entrega das peças. Entretanto, o negócio novamente fracassaria, apesar do empenho da Coroa em solucionar o problema. José Ardevicus, quase dois anos depois do acordo, “escrevia à Corte que, tendo a nau *Jerusalém* chegado a Angola, [...] alegando que o negócio estava suspenso e que também ‘não havia resgates’, ficara incapacitado de cumprir as disposições do contrato, negando-se-lhe a licença de saída do navio” ⁵⁰⁴.

Frente às dificuldades de se enviar ao Estado do Maranhão e Grão-Pará escravos africanos, a Coroa decidiu, em 1682, pela fundação de uma Companhia de Comércio e, portanto, pelo exclusivo comercial, que se tornaria o pivô da revolta de Beckman ⁵⁰⁵. A insistên-

⁵⁰²Rafael Chambouleyron, *op. cit.*, 2006, p. 91.

⁵⁰³O custo por peça diminui sensivelmente, desta vez, foi acordado em 48 mil réis por escravo posto no Maranhão. Cf. *Ibidem*, p. 91.

⁵⁰⁴*Ibidem*, p. 92.

⁵⁰⁵A instauração de monopólios e companhias de comércio não era novidade no mundo português. O Maranhão mesmo, na década de 1670, já havia feito esta experiência, que ficou conhecida como “Estanco dos quatro gêneros”. Implantado em Belém, mas rejeitado em São Luís, o Estanco não se sustentou e a Coroa obrigou-se a suspendê-lo ante o descontentamento dos colonos. No caso particular da Companhia de Comércio do Maranhão, Chambouleyron não encontrou evidência de que a iniciativa de sua fundação tenha partido da Coroa portuguesa, mas acredita que, diante de tantos fracassos na tentativa de pôr escravos negros no Maranhão, a Coroa encontrava-se pressionada a encontrar solução em razão da Lei de Liberdade de 1680. Disto teria nascido a Companhia de Comércio. Cf. *Ibidem*, p. 92. O historiador faz ainda uma interessante reflexão sobre o isolamento da rota Sul Atlântica em que se encontrava a Amazônia seiscentista. Assim, a fundação da Companhia de Comércio tinha a intenção de “[...] por um lado, estabelecer uma conexão atlântica, que tinha por objetivo resolver os problemas decorrentes da proibição da escravização e da escravidão indígenas no Estado do Maranhão e ao que parece procurar consolidar a presença portuguesa na Guiné. Mas não se tratava de uma conexão do atlântico sul – região que tem recebido muita atenção dos historiadores nos últimos tempos – e sim do que poderíamos chamar de Atlântico norte ou, melhor, de Atlântico Equatorial”. *Ibidem*, p. 95. Sobre o isolamento da área norte da América portuguesa e suas conseqüências para a formação do Estado do Maranhão e Grão-Pará tratou-se no Capítulo I desta Dissertação.

cia, porém, na integração da área norte ao comércio Atlântico não se ligava somente à necessidade de fomentar as culturas do açúcar e do tabaco. Um complemento à Lei de 1680 especificava as “drogas do Sertão”; isentava, na verdade, por seis anos dos impostos o comércio do cacau, baunilha, anis e “outras drogas novas cultivadas [...]”⁵⁰⁶. Apesar desses esforços, a Coroa não conseguiu fazer com que a economia local reagisse e contra esta inanição revoltaram-se os moradores do Maranhão. Na primeira metade do século XVIII, a solução da escravidão ainda seria proposta pelo funcionário real, Francisco da Gama Pinto, o qual em visita ao Estado declarou que, se um número suficiente de negros fosse introduzido na Colônia, os moradores deixariam os índios em paz⁵⁰⁷.

Os jesuítas, por sua vez, frente à questão dos africanos recorreram a sofisticados argumentos para verem aliviadas as consciências deste “mal dos tempos”. Deste assunto tratou largamente Luiz Filipe de Alencastro em “Teoria Negreira Jesuítica”, como intitulou o problema⁵⁰⁸. Dada a importância desta obra, não se poderia aqui omitir tal interpretação, mas se explorará em sua vertente principal.

Para Alencastro, a “teoria escravista” dos jesuítas encontrou no Padre Antônio Vieira o seu mais sutil defensor. No entanto, foi na segunda metade do século XVI e início do século XVII, que ela obteve seu desenvolvimento. Alencastro apontou o Padre Baltazar Barreira (1538-1616), - evangelizador de Angola, Cabo Verde e Guiné - e Antônio Vieira, missionário da Amazônia, como promotores na defesa e consolidação do tráfico negreiro no mundo português. Pensar-se-á, com o autor de *O Trato dos Viventes*, o problema da escravidão em Antônio Vieira, a fim de se entender sua proposta de substituição da escravidão indígena pela africana no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ratificada pela Lei de 1680.

Os Padres Baltazar Barreira e, mais tarde, Antônio Vieira, estavam distantes das universidades e, portanto, dos debates *filosófico-teológico* sobre a escravidão empreendidos pela Segunda Escolástica. Mas, de modo algum, estiveram alheios a eles. Estes jesuítas ocuparam-se da manutenção prática de suas obras no além-mar e a demanda de cunho prático impôs-lhes muitas vezes o envolvimento direto com questões comerciais e mesmo com o manejo de escravos, provocando mal-estar nos seguimentos de governo da Ordem⁵⁰⁹.

Esta situação levou o Geral Francisco de Borja (1510-1572), cujo governo estendeu-se de 1565 a 1572, a manifestar-se abertamente contrário à presença de escravos nas

⁵⁰⁶“Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, t. IV, p. 64.

⁵⁰⁷Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 495.

⁵⁰⁸Luiz Filipe de Alencastro. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 162-187.

⁵⁰⁹Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 162.

obras da Companhia. A este posicionamento do Geral, responderam alguns jesuítas do Colégio da Bahia. Assim em 1583, o Padre Miguel Garcia (1550-1614) escreveu a Roma denunciando a grande quantidade de escravos de propriedade da Província do Brasil⁵¹⁰. E foi ainda mais longe, decidiu não absolver os penitentes que eram senhores de escravos, incluindo também as confissões de jesuítas, por considerar que todos os escravos negros e índios da Bahia eram cativos ilegais⁵¹¹. Esta atitude do Padre Miguel Garcia foi considerada “mui oposta ao comum de todos, perigosas e escandalosas nestas partes” pelo Visitador Cristóvão Gouveia e para pôr fim ao mal estar, transferiram-no para a Província de Espanha, de onde era natural⁵¹².

Mas as “escandalosas” vozes antiescravistas da Província do Brasil não se calaram com a transferência do Padre Garcia, pois outros jesuítas da Bahia, como o Padre Gonçalo Leite, decidiram não absolver penitentes escravistas: “Vejo os nossos Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem”⁵¹³.

Para fazer frente a este espinhoso problema, o Geral Cláudio Aquaviva (1543-1615), que governou a Companhia de Jesus de 1581 a 1615, determinou que os jesuítas não possuíssem nem negociassem escravos, cujo cativo era duvidoso. Proibiu também que se absolvessem senhores de escravos ilegais e que os jesuítas não se utilizassem da idéia, tão divulgada naquele tempo, de que era melhor manter os escravos em seu cativo do que abandoná-los no paganismo. “Os nossos [da Companhia de Jesus] não tenham, nem comprem nem vendam cativos duvidosos, nem absolvam aos que os têm, nem sigam a opinião dos que dizem que é melhor tê-los cativos que andarem eles perdidos, nem os comprem ou vendam para os seculares”⁵¹⁴.

⁵¹⁰*Ibidem*, p. 163.

⁵¹¹Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. III, p. 227-228.

⁵¹²Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p.164.

⁵¹³*Carta do Padre Gonçalo Leite ao Geral*, 20 de Junho de 1586, ARSI. *Lus.*, 69, 243. In: Serafim Leite, *op. cit.*, t. II, p. 228-229. A citação completa deste fragmento de carta demonstra todo o desabafo ao Geral feito pelo Padre Gonçalo: “Todos os Padres do Brasil andam perturbados e inquietos na consciência com muitos casos acêrca - de cativos, homicídios e muitos agravos, que os brancos fazem aos Índios da terra. A determinação destes casos não é tão dificultosa quanto é a execução dêles. Alguns Padres lhes tem respondido; mas as respostas mandadas ao Brasil pouco aproveitam, se não forem confirmadas pela Mesa da Consciência; e, com favor de Sua Magestade, os governadores as mandarem pôr em execução, porque os nossos Padres não tem força para isso. De outra maneira, bem se podem persuadir os que vão ao Brasil, que não vão a salvar almas, mas a condenar as suas. Sabe Deus com quanta dor de coração isto escrevo, porque vejo os nossos Padres confessar homicidas e roubadores da liberdade, fazenda e suor alheio, sem restituição do passado, nem remédio dos males futuros, que da mesma sorte cada dia se cometem”. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. II, p. 228-229.

⁵¹⁴“Determinação do Geral Cláudio Acquaviva, 1588”. In: J. Wicki. “Dois Compêndios das Ordens dos Padres Gerais e Congregações da Província dos Jesuítas de Goa”. *Studia*, nº 43-44, jan.-dez. 1980, p. 376. *Apud*. Luiz

Na metade do século XVII estas questões também afligiriam a Missão jesuítica do Estado do Maranhão e Grão-Pará. No tocante à absolvição dos donos de escravos ilegais, decidiu o Padre Antônio Vieira optar pelo que Alencastro chamou de “doutrina probabilista inacciana”⁵¹⁵.

Antes de continuar explorando a “teoria escravagista jesuíta” em Antônio Vieira, Alencastro sugere tomar o mesmo problema na África no final do século XVI e primeiros anos do XVII. A título de contexto, seguir-se-á a ordem proposta pelo autor, através dos passos de um dos mais influentes jesuítas no continente africano, o Padre Baltazar Barreira (1538-1616)⁵¹⁶.

Se em Portugal, o Padre Barreira ficou conhecido pelo seu trabalho junto às vítimas da peste bubônica, na África fez fama por se adentrar pelos matos junto aos conquistores e exortá-los a combates sangrentos contra os nativos. “Barreira deve ser considerado como um verdadeiro chefe militar que divide com Dias Novais o comando da ofensiva deflagrada na África Central a partir de 1580”⁵¹⁷. Na Companhia de Jesus, porém, Baltazar Barreira não haveria de ser posto junto aos grandes missionários, pois seu nome associou-se à defesa do tráfico negreiro⁵¹⁸.

Como anteriormente se disse, alguns Gerais se manifestaram abertamente contrários à presença de escravos nas obras da Companhia. Também muitos pensadores de quinhentos viam na prática da escravidão, no *domínio*, um empecilho para a catequese e até um perigo para as teorias da autoridade monárquica⁵¹⁹. Por que então a Província de Portugal, e por extensão a do Brasil não conseguiram evitar esta prática?

O Padre Baltazar Barreira enviou de Luanda um memorial aos estudiosos da Universidade de Salamanca, Évora e Coimbra em que refletia sobre a licitude do tráfico negreiro.

Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 165. Mais tarde o Geral volta atrás e autoriza os jesuítas a possuírem escravos. *Idem*, p. 165.

⁵¹⁵Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, p. 166. O que Alencastro chamou de “doutrina probabilista” chamou-se nesta Dissertação simplesmente de “caso de consciência”. Ver Capítulo II, p. 65.

⁵¹⁶Este jesuíta português foi mestre de noviços em Coimbra entre os anos de 1567-1569 e se destacou no cuidado dos enfermos durante a peste de Lisboa (peste grande), em 1569. Foi destinado a Angola para ser Superior das Missões; chegou a Luanda em 23 de Fevereiro de 1580. Entrou em conflito com o governador Francisco de Almeida, em 1592, devido à cassação dos *sobas* a que tinha direito a Companhia de Jesus e os conquistadores. Teve que deixar a missão devido a estes conflitos. Depois de um período como Procurador da Província de Portugal na Espanha, Barreira foi enviado a Cabo Verde em 1604 para exercer o cargo de Superior. De Cabo Verde passou para a Guiné e depois à Serra Leoa, morreu em Cabo Verde, em 1616. Cf. O’Neill; Dominguez, *op. cit.*, 2001, t. III, p. 351.

⁵¹⁷Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 170.

⁵¹⁸*Ibidem*, p. 170.

⁵¹⁹Alencastro cita ainda o próprio Inácio de Loyola, mas também Láinez, Borja, Mercuriano e Acquaviva, enfim todos os Gerais do Quinhentos, que se opuseram à propriedade de escravos pela Companhia de Jesus. *Ibidem*, p. 170.

Para o missionário não poderia haver dúvidas sobre o fundamento desta prática, pois os africanos prisioneiros de guerras, delinquentes e filhos de outros cativos valiam como moeda em todas as partes e eram a moeda da Conquista. Fora isto, deveria haver os ilegalmente escravizados mas, em meio à multidão incontável, não havia muito que fazer. Era impossível distingui-los e “in dubio melior est conditio possidentis [na dúvida, prevalece o direito do possuidor]”⁵²⁰. Além do mais, a guerra que se fazia na África central era *guerra justa*, uma vez que os *ambundos* haviam rejeitado a fé cristã. Portanto, pensava o missionário que, em nenhum outro lugar, haveria cativos mais lícitos como os de Angola⁵²¹. O conceito da *guerra justa* aliviava, assim, as consciências de missionários e também de Superiores; o Padre Francisco de Gouveia, Provincial de Portugal, por exemplo, toma para si a idéia de que os cativos em Angola são mais lícitos que os de quaisquer outros locais e até transmite esta convicção ao Padre Geral da Companhia⁵²².

A teoria do Padre Barreira difundiu-se na Província de Portugal e a posição dos jesuítas alinhou-se ao discurso mercantil do império, demonstrando a dependência dos missionários para com o sistema de exploração das Conquistas. Sublinha Alencastro: “nas Índias de Castela havia as *encomiendas*, na Índia a SJ dispunha das rendas das terras de Salsete, em Portugal os Padres tinham rendas de casas e algumas herdades no Alentejo, ‘e os sobas são [como] herdades do Alentejo’, bens destinados a gerar renda para a Companhia em Angola”⁵²³. Então, para alguns jesuítas em Angola “Não havia escândalo algum em os Padres de Angola pagarem suas dívidas em escravos. Porque assim como na Europa o dinheiro corrente é o ouro e a prata amoedada, e no Brasil, o açúcar, assim o são em Angola e reinos vizinhos os escravos”⁵²⁴. Esta visão pragmática e até simplória, cujo móvel paradigmático é a necessidade mercantil, não seria o suficiente para satisfazer a sagacidade de um espírito como aquele de Antônio Vieira que, com Barreira, foi apontado por Alencastro propagador do tráfico negreiro.

Se para o Padre Barreira a dúvida de ilegalidade no cativo favorecia o possuidor, para Vieira a proposição se põe invertida, sempre a favor dos índios cativos do Maranhão. Em caso de dúvida na legalidade ou não dúvida do cativo, preservava-se a liberdade do índio. Isto significa que Vieira parte do princípio de os índios são livres e então a matéria

⁵²⁰“Dos escravos que saem do Cabo Verde”, *Monumenta Missionaria Africana*, IV, pp. 190-9. *Apud.* Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 176.

⁵²¹Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 171.

⁵²²*Ibidem.*

⁵²³*Ibidem*, pp. 175-176.

⁵²⁴Memorial de 15/6/1593, *Monumenta Missionaria Africana*. *Apud.* Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, pp.175.

em questão não é saber se os cativos são posse de alguém, mas como perderam a liberdade. Logo, se há dúvidas de que perderam a liberdade é evidente que o princípio primeiro - a liberdade - é o que deve ser afirmado ⁵²⁵. No entanto, valeria este princípio também para os escravos negros?

No seio da “teoria escravista jesuítica”, - se é que assim pode ser chamada - reside um problema central na análise da ação de Antônio Vieira: a escravidão negra. Como explicar a proposta que fizera ao rei de pôr escravos negros no Estado do Maranhão e Grão-Pará? Para uma primeira averiguação deste problema, continuar-se-á seguindo o estudo de Luiz Filipe de Alencastro.

Depois de analisar alguns exemplos de jesuítas que defendiam e praticavam o tráfico negreiro, Alencastro volta-se para Antônio Vieira, cuja ação considera promotora do mesmo tráfico e para quem as “almas negras” estariam divididas em duas categorias: de um lado as almas cristãs, que seriam salvas e, do outro, as almas dos negros pagãos que continuaram na África e que estariam condenadas. A base para esta afirmação é retirada do *Sermão XIV*, no qual Vieira chega a dizer que foi pelo desígnio amoroso de Deus que os escravos negros chegaram ao Brasil, uma vez que, somente assim, tinham a oportunidade de se salvar. Também o *Sermão XVII*, no qual Vieira admira-se do quão inédito era o tráfico negreiro na Bahia, é apresentado por Alencastro como premissa do argumento *transcendente* de que haveria a intervenção divina na vinda dos africanos para o Brasil ⁵²⁶.

Mas não só a travessia do Atlântico é vista como desígnio de Deus; também a travessia dos índios dos sertões para os enclaves coloniais tinha aquele sentido. Em ambos os casos, prevalecia o argumento da salvação das almas. No caso dos Africanos, diz Alencastro: “[...] o motivo que tornou o trato negreiro aceitável aos olhos da Igreja” ⁵²⁷. O imperativo da Evangelização, neste sentido, justificaria não só o direito sob as Conquistas, mas também, de

⁵²⁵ Este raciocínio não fica claro no comentário que fez Alencastro da “teoria probabilista” de Vieira. Observando-se, porém, outras partes do documento citado por Alencastro, pode-se entender melhor a questão: “neste caso não se duvida se os índios são de Pedro ou de Paulo, mas duvida-se se os índios são livres ou cativos, e nesta dúvida está a posse da liberdade”. Cf. Antônio Vieira. “Informação que deu o Padre Antônio Vieira sobre o Modo com que Foram Tomados e Sentenciados por Cativos os Índios do Ano de 1655”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 3-46; e através da *Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV*, 20 de Maio de 1653. In: *Cartas...*, *op. cit.*, 1925, t. I, p. 310. O argumento *pro favore libertatis* não era exclusividade do Padre Vieira, antes dele o Padre Fernão Rabelo já havia afirmado que em caso de cativo duvidoso a liberdade deveria ser afirmada. Cf. Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 179.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 183. O autor parece determinado a apresentar uma imagem hipócrita de Antônio Vieira e não poupa também os investigadores recentes da obra jesuíta: “Essa epifania negreira tem sido pouco notada pelos atuais comentadores de Vieira”. Ao contrário, em tempos passados, a justificação da escravidão negra não teria passado ao largo da visão humanística laica dos intérpretes mais antigos, como o jornalista João Francisco Lisboa. Cf. *Ibidem*, p. 183.

⁵²⁷ Luiz Filipe de Alencastro, *op. cit.*, 2006, p. 182.

modo mais específico, o tráfico negreiro e os descimentos e aldeamentos indígenas. O *Sermão XIV* de Antônio Vieira seria então instrumento retórico na legitimação do tráfico já incorporado pela Bula *Romanus Pontifex*, apontado por Alencastro como a primeira justificativa evangélica da escravidão africana⁵²⁸. Diante disto, a conclusão do autor é lapidar:

Baltazar Barreira legitimava o negócio negreiro com argumentos tirados da prática comercial: garantido pelo ato de compra, o proprietário não estava obrigado a inquirir a origem do escravo possuído. Antônio Vieira pensava que o tráfico fazia sentido porque permitia a salvação dos africanos condenados ao paganismo na sua terra natal. Ambos concordavam, entretanto, com o imperativo do tráfico negreiro no império do Ocidente⁵²⁹.

No entanto, como bem lembrou Alencastro, no *Sermão XIV*⁵³⁰, Vieira chama de “doce inferno” o cotidiano do negro nos engenhos e faz uma analogia entre a vida do escravo e a Paixão de Cristo. Sensibilizado com a desumanidade em que viviam os escravos, Vieira vê e exprime intensamente a dor do escravo nos conhecidos *Sermões do Rosário XIV, XVI, XX e XXVII*.

A aproximação desta questão fez o pregador servir-se da imagem comparativa entre a vida do escravo negro e a Paixão de Cristo, pois a primeira assemelha-se e identifica-se com a segunda. Com isto, o presente de sofrimentos de toda a sorte, ao qual estava submetido o escravo, alça-se da contingência do tempo em direção ao transcendente do exemplo de Cristo para, finalmente, nele, não apenas encontrar símile, mas também lograr significado.

Este arremeter da contingência surge do abatimento de um espírito que traz em si a contradição do tempo. De uma parte, o tormento da instabilidade do mundo e, de outra, a segurança da ordem divina que tudo sustenta. O encontro desses dois elementos torna-se o *locus* da consciência do jesuíta. No entanto, este nem sempre pode ser alcançado de forma clara e distinta, pois a realidade que se deduz da aproximação daquelas forças é, por vezes, desconcertante e absurda; neste intervalo de suspensão, não só das leis naturais e da razão,

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 182-183.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 185.

⁵³⁰ “Sermão Décimo Quarto: Pregado na Bahia à Irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de S. João Evangelista, no anno de 1633”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. XI, pp. 285-321.

mas até mesmo da Fé na Redenção do homem, é que Vieira encontra a escravidão.

É neste intervalo que surge um dos poucos momentos em que Vieira não pensa a escravidão de forma legal, isto é, não a remete para a justificação da guerra justa, como o fez o Padre Molina. A escravidão é tratada em termos de desigualdade entre os homens.

Eles mandam e vós servis; eles dormem e vós velais; eles descansam, e vós trabalhais; eles gozam o fruto de vossos trabalhos, e o que vós colheis deles é um trabalho sobre outro. Não há trabalhos mais doces que os das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é? Sois como abelhas de quem disse o poeta. *Sic vos non vobis mellificatis apes*. O mesmo passa nas vossas colméias. As abelhas fabricam o mel, sim; mas não para si⁵³¹.

Contudo, Vieira não tenta justificar esta desigualdade com a resposta de Aristóteles, que acreditava na escravidão natural e que já havia sido descartada pelo Padre Molina, mas a põe na obscuridade dos acontecimentos.

Não há escravos no Brazil, e mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja matéria para mim de uma profunda meditação. Comparo o presente com o futuro, o tempo com a Eternidade, o que vejo com o que creio, e não posso entender que Deus, que criou estes homens tanto à sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinasse para doces infernos, um n'esta vida, outro na outra⁵³².

Ante o desconcerto deste mundo de desigualdades, para o qual as categorias do pensamento jesuítico são insuficientes, como se disse no capítulo anterior, o pregador sensibilizado e obrigado a uma palavra de conforto aos seus ouvintes, recorre a uma resposta “pastoral”: “mas quando hoje os vejo tão devotados e festivaes diante dos altares da senhora do Rosário, todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora; já me persuado sem duvida, que o captiveiro da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a

⁵³¹“Sermão Décimo Quarto: Pregado na Bahia à Irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de S. João Evangelista, no anno de 1633”. In: *Obras Completas ...*, op. cit., 1951, vol. XI, p. 319.

⁵³²“Sermão Vigésimo Sétimo”. In: *Obras Completas...*, op. cit., 1951, vol. XII, p. 335.

liberdade da segunda⁵³³. Assim, os escravos negros choram as dores de um parto que se inicia ainda em África e se prolonga no Brasil, para renascerem em liberdade na eternidade. Portanto, as categorias do pensamento Escolástico e a experiência feita na Colônia sucumbem à uma explicação *teologizante*, que Bosi chamou “salvacionista”⁵³⁴. Este recurso utilizado por Vieira, no entanto, deve ser isolado em seu aspecto pastoral, isto é, na obrigação do pastor de confortar e animar as almas, prova disto é que se encontra em sermões, que além do mais foram pregados aos próprios escravos. Desta forma, isolada a teoria “salvacionista” em seu contexto, nada leva a crer que o Padre Vieira a tenha usado para sustentar a sua proposta de se pôr no Maranhão escravos negros, como pensou Alencastro. Aquela conhecida proposta, tornada lei em 1680, somente pode ser explicada pela teoria geral da escravidão, batida e debatida pelos pensadores da Segunda Escolástica - analisada particularmente pelo Padre Molina no final do século XVI - da legalidade da escravidão devido a guerra justa em África⁵³⁵.

4.4. A Administração dos Aldeamentos

A nova Lei, de 1680, determinou que a *repartição* dos índios de serviço fosse feita em três partes iguais: a primeira parte deveria ficar no aldeamento e estariam ao seu encargo as lavouras e famílias; já a segunda parte se destinaria ao serviço dos moradores; e a terceira parte estaria a serviço da Missão, isto é, deveriam acompanhar os missionários ao sertão. Os que se entregavam ao serviço, não deveriam fazê-lo mais do que dois meses e não deveriam servir sem que o salário lhes fosse depositado antecipadamente. A lei entregou a função de repartidor dos índios ao Bispo local, ao Provincial dos Franciscanos e às Câmaras locais. Entretanto, reservou aos jesuítas exclusividade nas *entradas* ao sertão. Determinou também que a administração dos aldeamentos caberia aos religiosos e não aos administradores leigos e que todos estivessem sob a responsabilidade dos missionários jesuítas, com exceção de algum aldeamento em que outros religiosos já estivessem antes de, no Estado do Maranhão e Grão-

⁵³³“Sermão Vigésimo Sétimo”. In: *Obras Completas...*, *op. cit.*, 1951, vol. XII, p. 335.

⁵³⁴Alfredo Bosi. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 146.

⁵³⁵A análise que fez o Padre Luís de Molina, sobre o tráfico de escravos no mundo português, foi tratada no Capítulo II desta Dissertação. O Padre Molina concluiu sua investigação convencido da ilegalidade das transações de escravos na África, uma vez que a verificação do cativo por guerra justa era praticamente inviável. Esta consciência não a teve Antônio Vieira ou não a quis ter, pois supunha que os negros que vinham de África eram de fato escravos legais.

Pará, ter chegado o Bispo diocesano. Quanto aos índios de áreas remotas que não quisessem descer, poderiam ficar em suas terras e nelas serem assistidos pelos missionários. No entanto, mesmo que as aldeias não fossem removidas, os missionários deveriam incorporá-las na economia do Estado, ensinando aos índios o cultivo de gêneros e incentivando o comércio dos mesmos nas cidades⁵³⁶. Ainda quanto a este comércio, proíbe expressamente que o governador se envolva nele.

O último ponto da Lei de 1680 se volta para a manutenção da Missão, prevendo a formação de novos missionários, “feitos ao clima”, e que fosse erigido no Colégio do Maranhão um “seminário” com estudo de Latinidade, Filosofia, Teologia especulativa e Moral⁵³⁷.

No entanto, os dispositivos da Lei de 1680 que pretendiam garanti-la, isto é, a Companhia de Comércio do Maranhão e a substituição gradativa dos escravos indígenas pelos africanos falharam. Os colonos passaram a reclamar das práticas adotadas pela Companhia de Comércio, pois não cumpria a cota de escravos negros prometida ao Estado e praticava, além do mais, preços inviáveis tanto no comércio de produtos europeus como na compra dos produtos da terra. Sem o aporte das medidas de implantação da Lei, os colonos rebelaram-se contra ela⁵³⁸.

Construía-se assim o cenário para outra revolta no Estado. Em Fevereiro de 1684, a população de São Luis agitou-se sob o comando do morador local Manuel Beckeman. Os revoltosos declararam o fim do monopólio da Companhia de Comércio, depuseram o Governador e expulsaram os 27 jesuítas que residiam na Capitania do Maranhão. No entanto, desta vez, não conseguiram persuadir os moradores da Capitania do Gão-Pará a se juntarem ao movimento.

⁵³⁶“Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite, *op. cit.* 1943, t. IV, p. 66.

⁵³⁷*Ibidem*, p. 66-67.

⁵³⁸ Não somente no Estado do Maranhão e Grão-Pará houve revoltas por causa da Lei de 1680, também no Estado do Brasil levantaram-se os moradores, pois esta Lei foi aplicada também em seu território. Exemplo do descontentamento dos moradores do Brasil foi o levante da Capitania de São Vicente. Ali, após relatos sobre a promulgação do decreto real, suprimindo a escravidão dos índios, os colonos revoltaram-se contra os jesuítas, pois acreditavam serem estes os responsáveis pela dita Lei. Os jesuítas da Província do Brasil consideraram a possibilidade de se retirarem da região e chegaram a pedir permissão ao Geral para fazê-lo. Impressionados, porém, com a seriedade da resolução dos Padres, os paulistas retraíram-se: em 1684, tanto o Governador como a Câmara de São Paulo insistiram com o Provincial do Brasil para que reconsiderasse tal decisão. Depois de alguma reflexão, os jesuítas concordaram em permanecer. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, t. VI, pp.310-319; Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 492.

5. O Regimento das Missões de 1686 e seu Contexto

A revolta dos moradores do Maranhão, em 1684, ocorreu apenas cinco meses depois de D. Pedro II ter assumido o trono, talvez por isto a notícia atingisse tão grande dimensão em Portugal, tornando-se uma afronta inaceitável⁵³⁹. Isto levou D. Pedro II a tratar os revoltosos de forma enérgica, enviou a Gomes Freire de Andrade (1685-1687) para novo Governador do Estado, com ordens de punir severamente os revoltosos.

As reformas que a Lei de 1680 trouxe à administração dos aldeamentos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, como também a fundação da Companhia de Comércio que pretendia viabilizá-la, levaram os moradores da Capitania do Maranhão a depor, em 1684, o Governador Francisco de Sá, que havia iniciado seu governo em 1682. Uma petição em nome dos moradores foi enviada também à Câmara, acusando os Padres da Companhia de Jesus pela falta de mão-de-obra, uma vez que detinham o governo temporal dos aldeamentos pela Lei de 1680. Inaugurava-se com isto um momento ímpar da Missão, ao qual Serafim Leite chamou de “[...] ponto crítico da Missão do Maranhão e Grão-Pará”⁵⁴⁰.

O Padre Visitador Barnabé Soares (1626-1705)⁵⁴¹ e o Padre Bettendorff foram convocados a dar explicações ao Conselho camarista. Bettendorff transcreveu na *Chronica* o discurso que fizera no Senado:

[...] Senhores meus, com que fundamento culpam vossas mercês aos Padres da Companhia de se não darem índios aos gastos de alguns moradores, se elles, supposto que têm o governo temporal, não têm em sua mão a repartição, a qual só toca ao Senhor bispo, com o prelado de Santo Antonio e um eleito por vossas mercês? Delles se devem queixar vossas mercês e o povo, e não dos Padres, que não têm mais obrigação de dar aos moradores os índios que lhes cabem pela repartição. Com isto, convencidos pela verdade do que abertamente dispunha a lei ultima, ficaram calados⁵⁴².

⁵³⁹Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 490.

⁵⁴⁰Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 87.

⁵⁴¹O Padre Barnabé Soares chegou ao Maranhão como Visitador em 1683 e trouxe consigo o Padre Antonio Vaz com mais seis estudantes jesuítas para o Colégio de Nossa Senhora da Luz. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 357.

⁵⁴²João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 359-360. A lei de que fala Bettendorff é a Lei de 1680, que isentava os Padres da Companhia da repartição dos índios.

Para o mesmo Conselho acrescentou o Padre Visitador: “[...] se este governo temporal que tinham os Padres da Companhia, dos índios, sem terem a repartição delles, lhes causava alguma moléstia, também lh’o largariam com muita vontade, comtanto que elles tomassem à sua conta excusa-los diante do Exm. Sr. Príncipe D. Pedro”. Nesta proposta, colocada por Bettendorff na boca do Padre Soares, reside todo o mal estar dos jesuítas, desde a implantação da Lei de 1680, ou seja, de pouco servia ter a administração temporal dos aldeamentos se os jesuítas não pudessem controlar a *repartição* dos índios de trabalho; sempre a fase mais crítica no trato com índios. O que declara o Padre Visitador aos Camaristas e, é claro, Bettendorff através dele na *Chronica*, não é apenas uma tentativa de se desembaraçar da acusação dos moradores naquele determinado momento, mas se poderia pensar também que Bettendorff utilizou-se de estratégia para justificar na *Chronica*, *a posteriori*, os avanços que foram feitos pelo Regimento de 1686. Assim, em sua velhice, justificava a necessidade que tinha a Companhia de Jesus de participar de todo o processo concernente ao trato dos índios e, ao mesmo tempo, respondia às críticas que fizera Antônio Vieira ao Regimento, segundo o qual Bettendorff “pedia sem saber o que pedia”⁵⁴³.

Contudo, a presença e explicações dos jesuítas na Câmara do Maranhão não foram o suficiente para impedir um novo motim na Colônia. No dia 24 de Fevereiro de 1684, amotinou-se o povo sob a liderança do senhor de engenho Manuel Beckman, do escrivão Jorge Sampaio e do frei Inácio, da Ordem do Carmo. Prenderam o Capitão da guarda e o Capitão Baltazar Fernandes e reunidos os principais agitadores junto do Vigário de São Luís, Inácio da Fonseca Silva, decidiram-se pelo fim do estaque do comércio e pela expulsão dos jesuítas, muito embora Fonseca da Silva desse parecer contrário⁵⁴⁴. Como o povo já reunido na praça da catedral fosse favorável ao parecer de Beckman, de frei Inácio do Carmo e do escrivão Sampaio, seguiram todos para o Colégio da Companhia e convocaram o Reitor, Padre Estevão Gandolfi, a fim de comunicar-lhe a decisão da expulsão. Isto o fez Manuel Beckman, declarando que os Padres do Colégio deveriam ficar confinados no prédio, sem poder sair e que se preparassem para embarcar para Pernambuco a qualquer momento⁵⁴⁵. Dias depois, os jesuítas

⁵⁴³ Antônio Vieira, ARSI, *Bras.*, 3/II, 256r-257v. *Apud*. Serafim Leite, *op. cit.*, t. IV, p. 90. Isto não é impossível se pensar que o Regimento das Missões fora publicado em 1686, quando Vieira o criticou, e que o Padre Bettendorff escreveu a *Crônica* durante a década de 90, portanto, já de posse de todos esses dados. Também em uma *carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral*, de 01º de Janeiro de 1686, ARSI, *Bras.*, 26, 129r-130v, Bettendorff, quando obrigado a pensar na proposta do Padre Jodoco Peres de não mais voltar a Missão, escreveu: “Sem administração temporal dos índios, a missão não tem razão de ser nem pode subsistir. Portanto, ou se alcance essa administração ou se abandone”.

⁵⁴⁴ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 362.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 362.

foram despachados, juntamente com o Padre Superior da Missão, Jodoco Perez, em dois barcos pequenos para o Ceará e de lá seguiram viagem para Pernambuco.

Diz o Padre Iodoco Peres ,da Companhia de Jesus, superior da Missão de Vossa Magestade em Estado do Maranhão, que obrigado em parte pela razão de seu officio, e em parte das molestias que lhe causaram alguns dos ministros de Vossa Magestade, partira, em fevereiro de 1684, do Pará para o Maranhão, onde, à primeira chegada foi preso em o collegio, onde os mais missionários estavam presos já cinco dias havia, pelo povo levantado, com guardas à porta; e pouco depois foi expulsado com os mais para o Brazil, e mandados em dous barcos, com obrigação de pagar fretes delles [...]’⁵⁴⁶.

Chegados os primeiros expulsados ao Recife, foram enviados os Padres Bettendorff, Pedro Dias, Reitor do Colégio de Olinda e Pedro Pedrosa, antigo Visitador da Missão do Maranhão e Grão-Pará, para se encontrarem com o Padre Provincial do Brasil. Era Provincial na época, Antônio de Oliveira (1627-1686), que já estava no final de seu mandato; assumiria logo o Provincialado o Padre Alexandre de Gusmão, então Reitor do Colégio da Bahia. Chegados à Bahia, foram recebidos pelo ancião, Padre Antônio Vieira e pelo próprio Padre Gusmão. As primeiras providências foram tomadas por Gusmão, uma vez que o Provincial se encontrava no Rio de Janeiro. Reuniram-se também os Padres para tratar do motim do Maranhão com o Governador e com o Arcebispo da Bahia. O Padre Bettendorff propôs ir a Lisboa tratar diretamente do assunto junto a D Pedro II, o que de fato ocorreu em Julho de 1684. Isto ocorreu antes que Bettendorff e o Padre Superior da Missão, Jodoco Peres, pudessem se reencontrar na Bahia. Portanto, como o Superior estava ainda de viagem ao Maranhão e o “[...] Padre Alexandre de Gusmão, reitor da Bahia, e já com patentes de Provincial [...]”⁵⁴⁷, “parti, [...] da Bahia, para embarcar-me em Pernambuco para o Reino e tratar com Sua Magestade a restituição dos Padres, expulsos, assim ao temporal, como ao espiritual”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶Fragmento de carta do Padre Superior Jodoco Perez ao Rei transcrito por João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 404.

⁵⁴⁷*Ibidem*, p. 391.

⁵⁴⁸João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 380-381. O barco em que vinha o Superior da Missão, Jodoco Peres, foi capturado por piratas e seus passageiros abandonados em uma ilha, da qual foram resgatados e enviados novamente a São Luís. Chegados ao Maranhão, não foram ao Colégio da Companhia, mas se hospedaram na casa do Capitão-mor Vidal Maciel. Passaram daí para a Vila de Santo Antônio de Alcântara e conseguiram embarcar para o Colégio de Santo Alexandre de Belém, pois a cidade não havia aderido ao motim do Maranhão. Salvos da perseguição, o Padre Jodoco Peres embarcou para Lisboa para tratar dos problemas da Missão, sem saber que também Bettendorff também seguia para o Reino, mas pela rota de Recife. Cf. *Ibidem*, pp. 385-390.

Procurador das Missões junto à Corte, a fim de restabelecer a Missão, Bettendorff usaria desta oportunidade para influenciar na legislação indigenista portuguesa, como outrora, o fez o Padre Vieira, na elaboração da Lei de 1680. Participou ativamente das discussões que estabeleceram os pontos do Regimento de 1686⁵⁴⁹.

Entretanto, houve algumas reações entre os jesuítas ante a idéia de restaurar a Missão. Eram liderados pelo Padre Jódoco Peres, então superior da Missão, que à mesma época viajava para o Reino, pela via do Grão-Pará, mas a sua viagem ao Reino tinha objetivos opostos daqueles de Bettendorff⁵⁵⁰.

Já em Lisboa, Bettendorff teve acesso ao requerimento que trazia o Padre Superior e o transcreveu, mais tarde, parte dele na *Chronica*⁵⁵¹.

O Padre Jódoco Peres embarcou para o Reino em 1685, deixando em seu lugar, por Superior da Missão, o Padre Antônio Pereira. Realizava esta viagem respaldado pelo conselho do mesmo Padre Pereira e do Padre Francisco Ribeiro, Vice-Superior e Vice-Reitor do Colégio de São Luís, e também pelo conselho do Padre Antônio da Silva, missionário dos Tapajós⁵⁵². Chegando a Lisboa, dirigiu-se a Salvaterra, onde se encontrava D. Pedro II, a fim de lhe oferecer um grande mapa recém confeccionado pelo Padre Aloísio Conrado Pfeil do Rio Amazonas⁵⁵³. Se não se soubesse pelo testemunho de Bettendorff de que o requerimento do Padre Jódoco nunca foi entregue ao Rei, poder-se-ia pensar que, nesta ocasião privilegiada,

⁵⁴⁹Bettendorff transcreveu em sua *chronica* dezessete pontos sob o título “Memorial dos Pontos Apresentados a Sua Majestade para lhes Deferir, Sendo Servido”. *Ibidem*, pp. 398-400. O qual se tornou a base do Regimento das Missões de 1686. Este Memorial ficou conhecido como *Informação que deu a S. M. o P. J. Ph. Bettendorf sobre o Expulsarem, e os mais Padres do Maranhão, em Fevereiro de 1684*. Cf. Leite, *op. cit.*, Tomo IV, 1943, p. 72-73; Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 91.

⁵⁵⁰Jódoco Peres ou Perret, como assinalou Serafim Leite, era de Friburgo (Suíça) onde nasceu aos 20 de Fevereiro de 1633. Entrou na Companhia em 1653. Foi professor de Filosofia em Munique e na Universidade de Dilinga. Chegou ao Maranhão em 1678 e missionou por algum tempo sem conhecer a língua da terra, a qual nunca chegou a aprender, o que, provavelmente, fez com que se ocupasse dos Colégios e da administração. Era Superior da Missão quando os jesuítas foram expulsos do Maranhão. Fechado em suas convicções, não foi aceito na Corte e nem pelo Geral da Companhia para as negociações do Regimento de 1686. O Geral ordenou-lhe então que se afastasse das negociações. Partiu com isto para Évora e Coimbra a fim de angariar novos missionários, mas, sem muito resultado, perdeu a paciência e desabafou contra os portugueses, o que quase lhe custou o cargo de Superior. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1949, t. IX, p. 44.

⁵⁵¹João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 404-407.

⁵⁵²*Ibidem*, p. 401.

⁵⁵³O Padre Pfeil foi missionário no Maranhão e cartógrafo, de origem germânica, nasceu em Constança (Suíça) em 1638 e entrou na Companhia de Jesus em 1654. Pediu ao Padre Geral para ir às missões e foi enviado ao Maranhão português em 1679, onde se demonstrou descontente “[...] das coisas e Padres dela”. Cf. Leite, *op. cit.*, tomo IX, 1949, p. 48. Mas adaptando-se à situação, trabalhou na margem esquerda do Rio Amazonas, no Cabo do Norte, Alto Amazonas e Rio Negro. Além de ser conhecedor de matemática era perito na construção de fortalezas e pintor. Seu trabalho na Missão do Maranhão e Grão-Pará foi importante para o assunto dos limites territoriais com a França e com a Espanha. D. Pedro II o chamou para Lisboa a fim de melhor aproveitar seus talentos, mas Pfeil morreu antes de chegar a Portugal.

o tivesse entregado ao Monarca. Porém, o que se sabe é que o conteúdo deste documento pedia expressamente a dissolução da Missão:

Vendo, digo, os Missionários todas estas cousas, resolveram, com commum sentimento de todos, que, alcançando primeiro o beneplacito e consentimento de Vossa Magestade, pudessem efficazmente e com grande instancia do seu prepósito geral, desfeita esta missão, serem mandados os seus missionários para onde parecesse melhor [...] ⁵⁵⁴.

A argumentação do Padre Superior é interessante, pois em primeiro lugar é ao Rei que recorre para, posteriormente, obter do Geral da Companhia a consumação de seu intento. Utiliza-se da tradição evangélica para sustentar seu pedido, mas não somente isto, o discurso vale-se ainda da máxima inaciana do *maior serviço*:

[...] sem embargo de verem em quão miserável estado havia de ficar e desamparado, o novo rebanho de neophitos, pela razão da ausencia de seus parochos, porque tambem os apóstolos desampararam a Judéa pela razão semelhante, conforme o aviso de Christo que diz assim: si vos perseguirem em uma cidade fugi para outra, e deixeis tudo à disposição da Divina Providencia; e esta foi também a causa por que os missionários, de commum consentimento decretaram que o mesmo Superior da missão se fosse à Côrte, e botando-se humildemente aos reaes pés de Vossa Magestade, lhe pedisse pelas chagas de Christo, por petição offerecida, quizesse pôr os olhos sobre os seus humildes missionários, que, sem fructo e sem esperanza delle, estão padecendo tanto e tão graves moléstias que humanamente não têm remédio, e dar-lhes licença para solicitar de seu propósito geral a dissolução da missão do Maranhão, em que conheceriam ter recebido de Vossa Magestade uma singular mercê ⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 406.

⁵⁵⁵ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 406. Neste sentido, na parte VII das Constituições da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, considerando no capítulo II a missão do Superior na Companhia, disse: [...] o Prepósito Geral, ou quem por ele foi delegado, deve manter olhar fixo na missão, para quem nela envia, tal o tal pessoa ou pessoas, neste modo ou noutro, para mais o menos tempo, se faça sempre o que é para o maior serviço divino e bem universal”. Cf. *Constitutiones Societatis Iesu et Examen cum Declarationibus*. Antuerpiae, Apud Joannem Meursium, M. DC. XXXV, pp. 265-272. “Praepositus Generalis, velquiabeo hanc habuerit facultatem, diligenter in hujusmodi missionibus curet, ut in fuis ad hanc potius quam ad illan partem mittendis, e & ad hoc opus potius, quam ad illud & ut hanc personam potius, quam ad majus Dei obsequium & bonum universale facit ftatuatur”.

No entanto, o objetivo de Jódoco Peres frustrou-se diante da firme posição de Bettendorff a favor do restabelecimento da Companhia de Jesus no Maranhão:

Esta é a petição que o Padre Iodoco Peres, superior da missão com consentimento dos mais Padres missionários do Pará, queria ir offerer a Sua Magestade, para delle alcançar licença para pedir ao nosso muito reverendo Padre Geral por outra petição para que quisesse desfazer a missão do Maranhão; mas como eu, mandado por procurador dos negócios da missão à Corte pelo Padre Alexandre Gusmão, agora provincial da província do Brasil, aprovado por nosso muito reverendo Padre, não segui esse parecer, não foi offerecida esta petição pelo Padre superior da missão, nem se tratou mais della por aquele tempo⁵⁵⁶.

Este claro dissenso, entre as duas maiores autoridades missionárias do Maranhão e Grão-Pará naquele momento, deixa transparecer a dinâmica interna de equilíbrio pelo qual as linhas de ação jesuítica iam se moldando. Existe um fluxo claro de continuidade e descontinuidade na argumentação do Padre Peres e na interdição de Bettendorff. O primeiro afirma a sua convicção na tradição evangélica e também, quando diz: “[...] sem fructo e sem esperança delle”, certamente na máxima de Inácio de Loyola que perseguia “o maior serviço divino e universal” a que se destinava a Missão da Companhia⁵⁵⁷. Inscreve-se, portanto, no fluxo ininterrupto da tradição jesuíta. Também Bettendorff, recorre antes à autoridade do governo na Companhia, da qual lhe vinha o cargo de Procurador e responsável pelos negócios da Missão junto à Corte. Assim investido, decide não considerar o apelo de Peres e de seus companheiros do Grão-Pará. Quando Bettendorff recorre ao domínio do governo na Companhia para justificar sua atitude, coloca-se em pé de igualdade com seu interlocutor, isto é, procura também na tradição da Companhia sustentação para seu argumento, elevando, porém, a tradição a um novo patamar, ou seja, adequando-a ao momento singular pelo qual passava a Missão.

Contudo, Bettendorff não somente procurava se apoiar em argumentos de fórum interno à Companhia de Jesus, mas também assentou sua posição na autoridade real. Assim, quando questionado pelo Geral Carlos Noyelle sobre os benefícios de se reassumir a administração temporal dos índios no Maranhão, Bettendorff respondera que antes de tudo era vanta-

⁵⁵⁶ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 406-407.

⁵⁵⁷ *Constitutiones Societatis Iesu et Examen cum Declarationibus*. Antuerpiae, Apud Joannem Meursium, M. DC. XXXV, p. 272.

de do próprio Rei ⁵⁵⁸. Mesmo assim, o jesuíta, em outra carta ao Geral, listou em vários pontos as razões pelas quais os missionários deveriam retornar ao Maranhão e retomar a administração tanto espiritual como temporal. Com isto, tentava convencer o Geral de que sem a administração temporal não seria possível manter o trabalho de conversão, pois os convertidos seriam ou exterminados pelos trabalhos excessivos, ou voltariam para os sertões pela falta de alimentos, já que não teriam tempo para cultivar suas roças. Também seria impossível trazer novos índios para a conversão, pois os mesmos não queriam mais descer dos sertões por medo dos brancos. Além do mais, esta situação causaria um problema de consciência nos missionários que estariam *descendo* os índios para escravidão ainda maior do que aquela em que viviam nos matos. Também não seria razoável catequizar os neófitos em suas terras e depois abandoná-los às mãos dos escravagistas, o que causaria o descrédito dos jesuítas, tanto da parte dos índios, como dos portugueses e, inevitavelmente, levaria os missionários ao desânimo. Finalmente, diz Bettendorff, talvez o Rei não assumisse mais seu compromisso com a Missão, abandonando-a simplesmente aos jesuítas, com todo o seu peso. Não sabiam, pois, se o Rei estaria disposto, neste caso, a manter as cômruas e conceder os aldeamentos para a manutenção dos Colégios. Desta forma, Bettendorff conclui que o melhor para a Missão seria manter a jurisdição temporal ⁵⁵⁹. Esta preocupação do Padre Geral não veio sem razão, pois tinha as informações contrárias que lhe enviara o Padre Jódoco Peres.

Enfim, se entre o Padre Jódoco Peres e o Padre João Filipe Bettendorff, parece não existir meio termo em relação ao futuro da Missão, não se poderia dizer o mesmo se a variante fosse Antônio Vieira versus Bettendorff. É verdade que já não se pode falar de um total acordo entre estes últimos, no que diz respeito ao gerenciamento da Missão. Basta que se recorde a quebra do monopólio jesuítico sobre as missões, conquistado por Vieira e desprezado por Bettendorff. Somente isto já daria uma idéia do quanto se afastam essas duas mentes. Porém, antes da construção deste quadro aproximativo, é preciso escrutinar o Regimento das Missões de 1686, para se entender o motivo pelo qual o Padre Vieira, tantos anos afastado do Maranhão, se posicionou contrariamente à política de Bettendorff em Lisboa ⁵⁶⁰.

Do Regimento das Missões e do posicionamento de Vieira, disse Serafim Leite:

⁵⁵⁸ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 21 de Novembro de 1685. ARSI, Bras. 26, ff. 124r-124v.

⁵⁵⁹ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 01 de Janeiro de 1686. ARSI, Bras. 26, ff. 129r-130v.

⁵⁶⁰ Não se tem notícias de que Vieira fosse partidário do fechamento da Missão e, portanto, não é possível associá-lo ao Padre Peres, de onde se presume que Vieira comunga com Bettendorff pelo menos no desejo de dar continuidade aos trabalhos no norte.

A primeira proposta que se apresentou foi a de segurança, sem a qual não poderiam voltar os missionários. Vieira mostrou-se em desacordo com Bettendorff em alguns pontos e entendia que dada a segurança necessária, e a dotação congruente (não mero fingimento dela) os Padres não deveriam aceitar nada dos índios. Manifestou-se contra alguns pedidos de Bettendorff, que segundo ele pedia sem saber o que pedia: as Aldeias para os Colégios; a repartição dos índios livres [...]; os resgates dos índios [...] ⁵⁶¹.

É difícil depurar dessas linhas o que realmente perturbou o Padre Vieira sem que se apresente os pontos principais da legislação em questão. Em um primeiro momento, pareceria que o Regimento das Missões está mesmo à altura das grandes Leis de liberdade, porém uma análise mais detalhada pode revelar o engano ⁵⁶². É preciso lembrar o que já acima enfatizamos, isto é, o contexto de elaboração do *Regimento*: a insatisfação e revolta dos moradores; o mal-estar dos missionários jesuítas em sua segunda expulsão; a necessidade do Padre Bettendorff, estando em Lisboa como Procurador, de dar solução duradoura aos problemas, apagando assim, definitivamente, da memória dos jesuítas qualquer resquício das idéias do Padre Peres e dos missionários que intentavam abandonar suas atividades.

No dia 24 de Outubro de 1684, um dia após ter desembarcado em Lisboa, Bettendorff foi saudar D. Pedro II e informá-lo dos acontecimentos na Capitania do Maranhão ⁵⁶³. Na mesma ocasião entregou por escrito um relato de tudo o que havia acontecido na Colônia e pedia solução ao Rei. O Soberano designara o Ministro Roque Monteiro Paim (1643-1706) para tratar dos assuntos do Maranhão, a quem Bettendorff entregou um documento com dezessete pontos, os quais considerava serem fundamentais para a continuação das atividades missionárias naquela Colônia. Este papel tornar-se-ia a base do Regimento das Missões, que D. Pedro aprovaria mais tarde ⁵⁶⁴. Todo o trabalho junto à Corte, Bettendorff submetia-o à

⁵⁶¹Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 90.

⁵⁶²O Regimento das Missões de 1686 encontra-se na íntegra em Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, Apêndice D, pp. 369-375.

⁵⁶³João Filipe Bettendorff, *op. cit.* p. 396.

⁵⁶⁴Bettendorff transcreve-os em sua *Chronica*: 1º Os missionários foram injustamente expulsos e retomarão os seus trabalhos somente quando lhes for concedido o governo espiritual e temporal dos índios, como fora estabelecido em leis anteriores e confirmado pelo Rei; 2º Que os índios dos aldeamentos de *repartição*, aptos a servir, sirvam por dois meses e descansassem por outros dois pelo pagamento de duas varas de panos por mês. À exceção dos que trabalham no cravo e no cacau; 3º Os índios descidos devem permanecer livres do serviço por dois anos; 4º Os meninos e meninas deveriam ser isentados do serviço até a idade de se casarem. 5º As mulheres casadas deveriam ser isentadas do trabalho, à exceção das amas de leite e farinha, as quais deviam servir pelo tempo que se julgar necessário. Também idosos com mais de cinquenta anos deveriam estar isentos do trabalho. 6º Os aldeamentos não deveriam ter mais de 150 ou 180 casas; 7º Brancos e mestiços deveriam ser severamente

aprovação do Padre Provincial de Portugal conforme a recomendação do Padre Geral Carlos de Noyelle ⁵⁶⁵.

Desta forma, sempre em contato com o Padre Geral, Bettendorff comunicou em Dezembro de 1686, que as negociações junto à Corte haviam finalmente terminado e de forma muito positiva para a Missão jesuítica ⁵⁶⁶. O sucesso das negociações, de que fala Bettendorff, era a fórmula do Regimento das Missões de 1º de Dezembro de 1686, o qual, lembra Dauril Alden, permaneceria válido até à Expulsão da Companhia do mundo português, se bem que com algumas modificações ⁵⁶⁷.

punidos se fossem aos aldeamentos sem licença especial para retirar índios ou vender aguardente; 8º Ao Colégio do Maranhão e do Grão-Pará dever-se-ia conceder dois aldeamentos. 9º Considerando que os missionários estão em contínuo deslocamento e que recebem muito pouco do que lhes envia o Rei, dever-se-ia conceder às Residências 25 casais de índios para suas missões; 10º As côngruas da Missão deveriam ser aumentadas a fim de comportarem mais dez missionários; 11º Também, a côngrua dos noviços deveria ser reavaliada, pois até àquele momento destinava-se a manter somente 20 jovens; 12º Fosse emitida uma única certidão pelo Superior para se efetuar a cobrança das côngruas dos missionários, uma vez que até então se exigia a presença de cada missionário com a sua certidão diante do funcionário real; 13º “Que debaixo do nome de missionários se entendam assim os irmãos como os Padres que estiverem ou nos collegios ou nas missões, por se não poderem nomear uns sem outros”; 14º Que fosse dado ao Padre Superior da Missão cada ano ajuda de custo para que possa manter suas dispendiosas viagens pela Missão como já se praticava em outro tempo no Maranhão; 15º Que as côngruas atrasadas fossem pagas juntamente com as que já caducaram pelo tempo de atraso, uma vez que foram feitos grandes gastos por conta da expulsão dos missionários; 16º Que os missionários que estão na Província do Brasil sem terem como retornar ao Maranhão recebessem do Governador da Bahia o necessário para o retorno; 17º Fosse constituídos procuradores dos índios para cada Capitania a fim de representarem os índios na defesa de seu direito a pagamento e liberdade. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, pp. 398-400.

Como se pode notar, muitos desses pontos não eram temas que se tratassem em uma lei e não aparecem no Regimento. Outros, porém, são evidentes no corpo da lei, como é o caso dos onze primeiros pontos. Assim, depreende-se do corpo do Regimento a designação dos missionários como responsáveis exclusivos pelo governo das aldeias, mas estipulava que deviam situá-las em locais convenientes aos colonos portugueses para lhes fornecerem trabalho a troca de remuneração. A distribuição dos trabalhadores ficou sob a responsabilidade do Governador, dos representantes das Câmaras do Grão-Pará e Maranhão, do Superior das missões dos Jesuítas e do Vigário Geral. A cada um dos dois colégios dos Jesuítas no Estado foi anexado um aldeamento para suas necessidades e para as outras Residências dos Jesuítas foram entregues 25 famílias indígenas com o mesmo propósito. Os jesuítas deviam também selecionar para cada capitania uma pessoa de confiança para servir como Procurador dos índios a fim de se resolverem questões de ordem legal. Tudo, portanto, de acordo como propunha Bettendorff nos primeiros pontos do seu “Memorial”. Os outros pontos, os de ordem prática sobre a manutenção dos missionários, sabe-se apenas através da carta que enviara Bettendorff ao Geral, que o Rei decidiu fossem enviados à Missão trezentos e cinquenta mil reis de indenização para as despesas que foram feitas quando da expulsão. Cf. *Carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral Carlos Noyelle*, Lisboa, 04 de Novembro de 1686. ARSI, *Bras.*, 26, ff.140r-v.

⁵⁶⁵ *Carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral Carlos de Noyelle*, Lisboa, 20 de Fevereiro de 1685. ARSI, *Bras.*, 26, ff.109r-110v. O Padre Noyelle governou a Companhia de Jesus entre os anos de 1682-1686.

⁵⁶⁶ *Carta do Padre Bettendorff ao Geral Carlos de Noyelle*, Lisboa, 22 de Dezembro de 1686. ARSI, *Bras.*, 26, ff.143r-144v.

⁵⁶⁷ Dauril Alden, *op. cit.* 1996, p. 490.

5.1. O Regimento das Missões e seu Conteúdo

A redação do Regimento inicia fazendo memória à Lei de 1680 apontando para a sua finalidade e para como foi deturpada e não cumprida pelos moradores do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Também menciona claramente os conflitos entre os moradores e jesuítas, os quais culminaram com a expulsão dos mesmos missionários em 1684. Conclui finalmente o intróito, que foi este o motivo de se promulgar uma nova lei.

Porem mostrando a experiência que não tem sido bastante esta Ley para se conseguir o intento della, por ter a malicia inventado, & descoberto novos modos para se não observar o disposto nella, & passando a tal excesso a ouzadia, & ambição dos moradores do dito Estado, que com injustos pretextos lançarão delle os Padres da Companhia de Jesus micionarios do dito Estado, pelo que & por outros respeytos os mandey castigar como a sua culpa merecia, ordenando juntamente que os ditos Padres tornascem para o dito Estado na maneyra em que nelle residião, & sendo novamente informado pelo Governador Gomes Freyre de Andrade de tudo o que pertencia a esta matéria com tanto zelo, & verdade, como delle confiey sempre, mandando considerar as suas cartas, & informações por Ministros de toda a suposição, inteyreza, & letras, fuy servido resolver o seguinte ⁵⁶⁸.

Inicia-se então a exposição do corpo da Lei em 24 parágrafos, os quais se podem dividir em quatro temas: o governo dos índios, a administração do cotidiano, a arregimentação da mão-de-obra e a aplicação do Regimento.

5.1.1. O Governo dos Índios

Com a promulgação do Regimento das Missões, os Padres Jesuítas voltaram a dispor do governo *temporal* e *espiritual* das “Aldeias”, mas junto deles também os Padres

⁵⁶⁸“Regimento das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, p. 369.

Franciscanos de Santo Antônio “nas que lhes pertence administrar; com declaração, que neste governo observarão as minhas Leys [...] tanto em os fazerem servir no que ellas dispõem, como em os ter promptos para acodirem à deffesa do Estado, & justa guerra dos Certoens, quando para Ella sejam necessários”⁵⁶⁹. Foram criados também cargos de Procurador dos Índios nas cidades de Belém e de São Luís à semelhança do que havia estabelecido a Lei de 1680, não fosse o particular de o Procurador de Belém receber quatro índios para seu serviço e o de São Luís ter seis índios postos à sua disposição. A eleição dos Procuradores procedia da seguinte forma: o Superior das Missões dos jesuítas deveria propor ao Governador dois nomes para o cargo, para o qual o Governador indicaria um. As funções do Procurador eram arregimentadas pelo Superior jesuíta consultando seus Padres missionários⁵⁷⁰.

5.1.2. A Administração Cotidiana e Manutenção dos Aldeamentos

Como já havia sido estabelecido pelas leis antigas, também o Regimento das Missões previu que nos aldeamentos deveriam morar apenas índios e, portanto, os brancos ou mamelucos que fossem encontrados nos aldeamentos deveriam ser imediatamente retirados por ordem do Governador e, em caso de reincidência, deveriam ser punidos com o açoite público. Em se tratando de transgressores pertencentes à nobreza, sofreriam desterros por cinco anos em Angola.

Os casamentos forçados entre índios escravos e índios livres – prática que se tornara corrente e que servia para os colonos aumentarem o número de seus escravos – tornavam os cônjuges livres e deveriam viver nos aldeamentos. Já nos casos de casamentos não forçados entre índios livres e escravos, os índios livres poderiam viver nas aldeias e, assim, o Bispo local deveria assinalar os dias certos para que pudessem ficar juntos, de acordo com o direito que lhes dava o matrimônio. Porém, nos casos de divórcio por adultério, o Ouvidor Geral de-

⁵⁶⁹Regimento das Missoens do Estado do Maranham, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. *In*: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, p. 369. Este parágrafo da Lei quebrou o monopólio dos jesuítas nas missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, iniciado e defendido pelo Padre Antônio Vieira.

⁵⁷⁰“Regimento das Missoens do Estado do Maranham, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. *In*: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 370.

veria investigar os casos. O adúltero deveria ser degredado por dez anos para Angola e a adúltera poderia voltar aos aldeamentos conforme a vontade dos Padres da missão ⁵⁷¹.

Os índios de diferentes nações, quando aldeados, que encontrassem resistência na convivência deveriam ser separados em freguesias distintas dentro do distrito atendido pelos missionários. Permitia-se também que os índios assumissem a fé em suas terras de origem, sem descerem aos aldeamentos, ainda que os Padres devessem sempre procurar persuadi-los a descer.

Os missionários foram incentivados pelo Regimento a procurar todos os meios a garantir a vida dos aldeamentos, garantindo que estes permanecessem sempre bem povoados e que suas populações aumentassem constantemente. Isto com o intuito de garantirem “[...] a segurança do Estado, & deffensas das Cidades, como para o trato, & serviço dos moradores, & entradas dos Certoens” ⁵⁷². Ficava também ao encargo dos missionários a abertura de novos aldeamentos e descimentos do sertão.

Determinou-se também que o comércio de gêneros, produzidos ou coletados nos sertões pelos índios, deveria resultar em transações justas com os portugueses. Os preços praticados pelos índios e para os índios, bem como os seus salários pelo trabalho prestado, seriam taxados pelo Governador com o consentimento dos missionários da Companhia de Jesus e Franciscanos. Os salários dos índios deveriam ser quitados em dois momentos: uma parte antes da empreitada e a outra ao seu término; da execução destes pagamentos deveria encarregar-se a administração do Governador com o conselho dos Padres das Missões ⁵⁷³.

5.1.3. A Arregimentação da Mão-de-obra

O Regimento revogou o prazo de serviço dos índios que a Lei de 1680 estabeleceu em dois meses, sob a justificativa de que não era possível fazer o trabalho da coleta das drogas em tão pouco tempo, “sou servido derogar a dita Ley, & ordeno, que a dita repartição se

⁵⁷¹Regimento das Missoens do Estado do Maranhã, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 371.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 371.

⁵⁷³ O problema econômico da Missão foi outro grande desafio entre os anos de 1663 e 1684. O Padre Bettendorff apresentou soluções, como as fazendas de gado vacum, a extração de salinas, o implemento da cultura do cacau e a coleta das *drogas do sertão*.

faça nas aldeas do Pará por tempo de seis mezes inclusive, & que no Maranhão se faça por tempo de quatro”⁵⁷⁴.

Juntamente revogou-se a repartição tripartite, prevista pela Lei de 1680, estabelecendo-se então que se fizesse em duas partes, “ficando huma nas aldeas, & outra indo ao serviço pela mesma razão de mayor tempo, que os índios se hão de ocupar nelle [...]”⁵⁷⁵.

A Missão jesuítica ficou fora do “benefício” da repartição dos índios de serviço, pois para que os Padres jesuítas pudessem melhor atender aos dois Colégios e às várias residências no Estado do Maranhão e Grão-Pará, o parágrafo 17 do *Regimento* ordenou que os índios do aldeamento de Pinaré servissem aos Padres de São Luís e os do aldeamento de Gonçary servissem aos de Belém. Afora os dois Colégios, para cada uma das Residências dos Jesuítas distantes até trinta léguas de São Luís e Belém, o Governador deveria conceder vinte e cinco índios, “[...] & porque não é possível, que de outro modo satisfação sua obrigação, & zello com que tratão do serviço de Deos nosso Senhor, & meu”⁵⁷⁶.

Contrariamente à Lei de 1680, o Regimento não isentava os Padres da Companhia do trabalho da *repartição*, sempre uma atividade conflituosa e que o Padre Vieira quis isentar os jesuítas de nela se envolverem, como se pressupôs da Lei de 1680. Assim, nesta nova situação esta tarefa pesava sob o Governador do Estado, e quando ele não estivesse sob o Capitão-Mor e mais duas pessoas eleitas pela Câmara, mas sempre assistidos pelo Superior da Missão dos jesuítas e pelos “párocos” dos aldeamentos.

A idade dos índios de serviço estabelecera o Regimento em treze anos, isentando ainda da *repartição* as mulheres de todas as idades. No entanto, justifica o texto, como necessitavam os moradores em época de colheita de índias farinheiras e de quem lhes criassem os filhos, “encarrego muyto aos Reytores dos collegios, & Prelados das Missoens, que elles no tempo conveniente, & necessário, fassão repartir, & com effeyto deem as taes Indias fari-nheyras, & de leyte a aquellas pessoas [...]”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴“Regimento das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 372. A distinção entre as duas cidades da colônia deveria ainda ser analisada pelo Governador e pelos missionários, pois como também os sertões do Maranhão são tão distantes quanto os do Grão-Pará, poder-se-ia igualar o tempo de serviço dos índios de São Luís com aquele de Belém, se assim o decidissem os administradores.

⁵⁷⁵*Ibidem*. Acrescenta-se ainda para este ponto a necessidade de se fazer distinção entre o Maranhão e o Grão-Pará, pois se ao primeiro tocar apenas quatro meses de serviço dos índios, então o melhor seria a repartição tripartite, “porque se no Maranhão foram necessários quatro meses somente ficará com igualdade a repartição das tres partes, servindo huma, & descansando duas”. Cf. *Ibidem*.

⁵⁷⁶*Ibidem*, p. 373.

⁵⁷⁷Regimento das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, p. 374.

Foram dispensados da *repartição* por dois anos os índios recém chegados do sertão, uma vez que o Regimento entendia que este período era “[...] necessário para se doutrinar na fé, primeyro motivo de sua redução, & para que fação as suas rossas, & se acomodem à terra [...]”⁵⁷⁸.

Os índios entre treze e cinqüenta anos, período que se considerava eram capazes de servir, deveriam ser registrados em dois livros, “para se evitar a queyxa dos moradores da repartição dos Indios, & para que não se possa exceder o numero dos escritos a que se chamão verbais”⁵⁷⁹. Um desses livros deveria ficar com o Superior da Missão e o outro com o Escrivão da Fazenda e a cada dois anos deveriam ser atualizados.

Finalmente, o Regimento obrigava os Governadores a dar todo o auxilio necessário para a execução das entradas no sertão, como escolta militar para a segurança dos missionários.

Com isto todas as leis, ordenanças, privilégios particulares, regimentos e provisões, que por ventura fossem contrários ao Regimento de 1686 estavam revogados e, portanto, muitos pontos da Lei de 1º de Abril de 1680⁵⁸⁰

5.1.4. O Regimento das Missões e sua Aplicação

Inicialmente, o Regimento das Missões proscrevia todas as tropas de *resgate*, mas a Coroa logo cedeu aos inevitáveis protestos dos colonos, e, em 1688, proclamou que tais expedições podiam se realizar, desde que, sob a supervisão dos Jesuítas e com a aprovação do Governador. Um ano mais tarde, foi até mais longe e sancionou os esforços privados para o aldeamento de índios, feitos à custa dos colonos. No entanto, D. Pedro II rejeitou os pedidos dos colonos para restaurar a administração laica das Capitânicas no Maranhão e Grão-Pará⁵⁸¹. Dauril Aldem recorda que decidir de outro modo teria destoado da política que o Rei tinha adotado para o Estado do Brasil. Onde, prelados, incluindo o Arcebispo e o Bispo de Olinda, testemunhavam que o controle secular das aldeias era grandemente prejudicial ao bem-estar

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 375.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 372.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, §§. 10-24.

⁵⁸¹ Dauril Aldem, *op. cit.*, 1996, p. 491.

espiritual dos índios e insistiam para que os missionários, especialmente os Jesuítas, de novo se tornassem responsáveis por elas ⁵⁸².

É certo que os esforços na composição do Regimento de 1686 intentaram solucionar os conflitos e o descontentamento dos moradores provocado pela Lei de 1680. No entanto, se assim fosse simplesmente, o *Regimento* deveria ser uma forma legal de reparação aos moradores. Mas, novamente, a realidade apresenta-se complexa na Amazônia seiscentista. Se de um lado, o conjunto do *Regimento* parece satisfazer os anseios dos moradores, de outro, salvaguardou os antigos direitos da Companhia de Jesus de se encarregar da direção *espiritual e temporal* dos aldeamentos, *conditio sine qua non* para a existência da Missão que o Padre Antônio Vieira já havia admitido. Esta ambigüidade, portanto, é ponto a assinalar, pois nela deve residir a explicação do significado do que ficou conhecido na historiografia como política de *conciliação* do Padre Bettendorff. Foi exatamente a esta situação paradoxal que se referiu Serafim Leite como ponto de desacordo entre o Padre Vieira e o luxemburguês.

Confrontando-se a Lei de 1680 e o Regimento das Missões, pode-se notar tal divergência. O Regimento reformulou a *repartição* dos índios de serviço de um terço dos índios aptos ao trabalho, como estabelecera a Lei de 1680, para a metade dos mesmos índios. Também o tempo de serviço foi dobrado, ou seja, de dois meses que previra a antiga Lei para quatro meses ininterruptos, isto para a Capitania do Maranhão e seis meses para a do Grão-Pará.

⁵⁸²Dauril Aldem, *op. cit.*, 1996, pp. 491-492. Em 1691, D. Pedro II decretou o término da administração laica e determinou que as aldeias fossem entregues aos religiosos. A promulgação desta ordem, no entanto, não deixou de indignar os colonos de São Paulo, onde muitos ainda dependiam principalmente de escravos índios, que eram mais baratos e acessíveis do que os importados de África. Para acalmar os paulistas, o Governador enviou um dos mais respeitados Jesuítas da Província, o Padre Alexandre de Gusmão, para servir de porta-voz do Rei. De acordo com o relatório do Provincial Gusmão, os colonos da Capitania estavam convencidos de que “era lícito ir caçar Índios no sertão, trazê-los acorrentados e aproveitar-se dos seus serviços, dá-los, vendê-los, ou pagar dívidas aos credores; e diziam que os traziam para o grêmio da Igreja e lhes davam de comer, roupa de vestir, qualquer que fôsse, e com isto compensavam suficiente e superabundantemente, o trabalho dêles no lavrar os campos e serviço doméstico”. Cf. *Carta do Padre Provincial Alexandre de Gusmão ao Geral Tirso Gonzalez*, 30 de Maio de 1694. ARSI, Bras. 9, ff. 395r-400v. Depois de prolongadas negociações entre o Provincial jesuíta e os mais influentes moradores, um acordo foi assinado. Dauril Aldem o chama de “um pacto curioso” [a curious pact]. Nele os paulistas concediam que todos os índios fossem considerados livres e comprometiam-se a não enviar mais tropas de resgate ao sertão. Tanto o Provincial quanto os moradores concordavam que era um erro mandar índios já cristianizados regressar aos matos, onde, na ausência de pastores, voltariam a ser pagãos. Estabeleceu-se que os neófitos permaneceriam na Capitania e trabalhariam para os colonos, que mantinham-se “administradores, tutores e guardiães”. Cf. Dauril Aldem, *op. cit.*, 1996, p. 492. A maioria dos Jesuítas eminente da Província do Brasil concordaram com o Padre Alexandre de Gusmão de que o pacto com os colonos deveria ser aceito. No entanto, o Padre Antônio Vieira, que tinha regressado Bahia, em 1681, apesar da idade avançada, posicionou-se contrariamente ao acordo e escreveu o que ficaria conhecido por “Voto do P. Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios”. In: Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, pp. 330-341. Afirmou Vieira não haver qualquer legitimidade no fato dos índios, já possuídos pelos paulistas, serem privados de liberdade e que não havia qualquer diferença entre a “administração paulista” e o sistema da administração laica, já desacreditada e proibida àquela altura. Três anos após ter escrito essa acusação à concessão “vergonhosa” da administração dos índios aos paulistas, Antônio Vieira morreu na Bahia. Os seus esforços finais na proteção do ameríndio, contra os colonos portugueses, foram inócuos, pois D. Pedro II aprovou o “acordo paulista” em 1696. Cf. Dauril Aldem, *op. cit.*, 1996, p. 493.

A Lei de 1680 previa a estruturação do Colégio do Maranhão para que se tornasse um núcleo de estudos jesuítas na Colônia; este ponto não o retoma o Regimento. Neste ponto da formação de novos missionários existe pista de que o Padre Bettendorff não pensava como o Padre Vieira. Preferia antes que os missionários viessem à Colônia já com os estudos terminados, o que, aliás, está bem de acordo com o seu espírito pragmático. Esta posição do Padre Bettendorff se expressara claramente em um dos pontos de seu *Memorial*, no qual sugere ao Rei a diminuição do número de noviços na Colônia, devido aos problemas econômicos⁵⁸³. Mas também no final das negociações do Regimento, Bettendorff escreve ao Geral da Companhia, dizendo que permaneceria ainda em Lisboa para tratar da diminuição da casa do noviçado do Maranhão⁵⁸⁴. É certo que Bettendorff não tinha interesse naquele momento na formação de jesuítas na Colônia, pois do contrário teria insistido no que já tinha estabelecido a Lei de 1680 e, como vimos, nada disto solicitou em seu *Memorial* ao Rei.

Salvo algumas alterações, o *Regimento das Missões* orientou a política indigenista da Coroa portuguesa e da própria Companhia de Jesus até à Legislação Pombalina. No entanto, a existência deste regulamento no norte da América portuguesa, apesar de sua longa vida, não eliminou por completo os conflitos entre colonos e missionários. Em 1712, por exemplo, um magistrado da Capitania do Grão-Pará, que atribuía a miséria da região à falta de índios trabalhadores e este inconveniente, por sua vez, atribuía-o a suposta cobiça dos missionários franciscanos, carmelitas e mercedários, como também dos jesuítas, que retinham os índios para seus próprios benefícios. Junto dessa reclamação, ocorriam outras feitas também pelas Câmaras e pelos Governadores do Estado; como Cristóvão da Costa Freire, 1707-1718, Bernardo Pereira de Berredo, 1718-1722, e especialmente Alexandre de Sousa Freire, 1728-1732, todos mais inclinados a apoiar os moradores e a exploração dos índios do que defender o posicionamento dos missionários e as leis reais⁵⁸⁵. De outra parte, também os jesuítas continuaram suas reclamações contra os moradores e autoridades do Estado. Condenavam oficiais reais inescrupulosos que requisitavam um número excessivo de índios das missões para servirem como remadores, coletores e guerreiros nas tropas oficiais. Os missionários acusavam

⁵⁸³ O Memorial que escrevera o Padre Bettendorff ficou conhecido com o título: *Informação que deu a S. M. o P. J. Ph. Bettendorf sobre o Expulsarem, e os mais Padres do Maranhão, em Fevereiro de 1684*. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1943, t. IV, pp. 72-73; Carl. B. Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 91. O jesuíta o transcreveu na *Chronica* sob o título “Memorial dos Pontos Apresentados a Sua Majestade para lhes Deferir, Sendo Servido”. In: João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 398-400.

⁵⁸⁴ *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Vigário Geral da Companhia de Jesus*, de Lisboa, 17 de Fevereiro 1687. ARSI, Bras. 26, ff. 148r-148v.

⁵⁸⁵ Cf. Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 494.

ainda os Procuradores dos índios de serem desses últimos os maiores exploradores, quando o Regimento os instituiu para serem advogados dos nativos.

Em 1715, o Conselho Ultramarino proibira novamente a escravidão, mas no mesmo ano um magistrado no Maranhão insistia que os índios deviam ser removidos à força dos matos, uma vez que continuavam a viverem como selvagens e a ofender as leis da natureza,⁵⁸⁶ o que justificaria que fossem constrangidos a viver como seres ‘humanos racionais’⁵⁸⁷. Nos anos seguintes, o Conselho Ultramarino respondeu aprovando ações ofensivas contra índios que “andam nus, não reconhecem nem rei nem governo, nem vivem segundo a forma ou modo de uma república, atropelam as leis da natureza, não fazem distinção entre mães e filhas na satisfação da sua libido, comem-se uns aos outros [...] ou se divertem atirando flechas sobre crianças inocentes”⁵⁸⁸. Condenou também os Jesuítas por impedirem a partida de tropas oficiais no decurso de quatorze anos e insistiu que as tropas de resgate fossem restauradas. Apesar dos Padres terem aceitado, com relutância, as diretivas da Coroa, os colonos continuaram a desobedecê-las. O Conselho Ultramarino, em 1722, despachou um investigador especial para o Maranhão para examinar as reclamações conflituosas dos missionários e dos seus adversários. O desembargador Francisco da Gama Pinto conduziu a investigação, interrogando 121 moradores em todo o Estado. Todos testemunharam que, incluindo párcos e missionários, ignoravam as leis do Rei no tocante ao tratamento dos índios, à exceção dos missionários franciscanos e jesuítas. Os moradores repetiam o argumento já de há quase um século de que a exploração do índio era coisa inevitável ante a falta de trabalhadores e a pobreza em que se encontrava o Estado. Dauril Alden considerou a ação de Francisco da Gama Pinto demasiadamente branda diante do evidente desrespeito às leis. Isto para o autor “[...] demonstra o fato de que eram os colonos e não a Coroa nem os missionários que efetivamente controlavam o Estado”⁵⁸⁹. Chegou-se então à conclusão de que, sendo tão generalizada a violação da legislação indígena, não restava à Coroa senão conceder o perdão geral para os moradores. Uma vez que, não havia nenhum modo de controlar efetivamente o sistema das tropas de resgate, Francisco da Gama Pinto insistia para que a lei fosse revogada. Contudo, pedia

⁵⁸⁶Note-se que este argumento já havia sido repudiado pelos Padres Mariana e Bartolomeu de Las Casas. Também o Padre Luís de Molina, em *De Iustitia et Iure*, não aceitou a guerra justificada pelo argumento de barbárie.

⁵⁸⁷Cf. *Conselho Ultramarino ao Rei*, 18 de Fevereiro de 1715. AHU/PA/MA, cx. 13. *Apud.* Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 494.

⁵⁸⁸Dauril Alden, *op. cit.*, 1996, p. 494. “[...] ‘go naked, recognize neither king nor government and do not live in the form or manner of a republic, trample the laws of nature, make no distinction between mothers and daughters in the satisfaction of their lust, eat one another ... or are excited by shooting arrows at innocent children’”.

⁵⁸⁹ “[...] reflected the fact that the settlers, rather than the Crow or the missionaries, really controlled the Estate”. Cf. *Ibidem*, p. 494.

novamente o fim da escravidão para os índios e que fossem libertados os que se encontravam em cativeiro.

6. A Missão sob o Novo Governo de Bettendorff

No final do ano de 1687, o Padre Bettendorff encontrava-se ainda no Reino tratando de algumas questões de ordem prática, após a obtenção do Regimento da Missão. Assiste à Missa de Natal em Évora de onde, no dia 26 de Dezembro, envia um relatório à Cúria do Padre Geral. Antes ainda do fim do ano receberia a impressão de três importantes obras para o trabalho na Amazônia: a nova impressão do catecismo composto pelo Padre Antônio de Araújo (1566-1632) e ampliado pelo Padre Bertholomeu Leam⁵⁹⁰; a reimpressão da antiga gramática da língua brasílica do Padre Luiz Figueira (1575-1643)⁵⁹¹; e a primeira edição do seu próprio catecismo bilíngüe, português e brasílico⁵⁹².

Resolvidos todas as questões que ocuparam o Procurador das Missões durante quase quatro anos, embarcara, finalmente, a 27 de Abril de 1688 para o Maranhão, onde aportara em 02 de Agosto de 1688. Encontrando-se com o Padre Superior da Missão, Jódoco Peres, recebeu deste a patente de Reitor do Colégio Nossa Senhora da Luz, vinda de Roma. Desta forma, mais uma vez encontrou muitos problemas de materiais, principalmente de construções. Mas, o Padre Reitor entendia muito dessas tarefas, pois em quase todos os lugares que trabalhara na Missão logo encontrou solução para os problemas financeiros e de estrutura física. Foi isto também que aconteceu no Colégio de Nossa Senhora da Luz, que não demorou muito para se tornar um canteiro de obras. Também as residências e igrejas missionárias ane-

⁵⁹⁰ *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã: com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais Actos Parochiaes... Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus; Aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia; Emendado nesta Segunda Impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia.* Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686.

⁵⁹¹ *Arte da Lingva Brasilica, Composta pelo Padre Luiz Figueira da Companhia de Iesu, Theologo.* Lisboa: na Officina de Manoel da Silva, 1621.

⁵⁹² *Compendio da Doutrina Chistam na Lingua Portugueza, & Brasilica: Em que se Compreendem os principaes Mystérios de Nossa Santa Fe Catholica, & meios de nossa Salvação: ordenada à Maneira de Diálogos accommodados para o Ensino dos Indios, com duas Breves Instruções: hua para Bautizar em Caso de Extrema necessidade, os que ainda são Pagãos; & outra, para os ajudar a bem morrer, em falta de quem saiba fazerlhe esta charidade: Pelo P. Joam Phelippe Bettendorff da Companhia de Jesus, Missionario da Missão do Estado do Maranhão.* Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes na Rua da Figueira. Anno 1678. Uma errata, da mesma edição, corrige a data para 1687. Ebner comenta que este catecismo bilíngüe foi fruto da experiência de Bettendorff como missionário da Amazônia e alcançou grande significado pela praticidade e clareza. Cf. Carl. B. Ebner, *op. cit.*, p. 94.

xas ao Colégio foram melhoradas e, para obter o material necessário, Bettendorff mandou ampliar a antiga olaria ⁵⁹³.

Em 1690, o cargo de Superior da Missão foi entregue novamente ao Padre Bettendorff ⁵⁹⁴. Ao assumi-lo, pôs-se logo a viajar e a visitar todas as Residências e aldeamentos da Companhia no Estado, introduzindo o uso do seu catecismo bilíngüe, que fora muito bem aceito e utilizado por muitos anos. Solicitou a ajuda dos índios do aldeamento dos Guajajaras, - conhecido por seus moradores terem se tornado hábeis construtores - para a execução de seu mais audacioso projeto, a construção da igreja do Colégio de Nossa Senhora da Luz ⁵⁹⁵. Também o Colégio foi ampliado, afim de melhor abrigar os estudantes de Filosofia e Teologia.

No final do seu governo, em 1693, a Coroa determinou nova repartição das missões entre as Ordens religiosas. O monopólio jesuítico já havia sido quebrado pelo Regimento das Missões, quando entregou a administração temporal e espiritual dos aldeamentos também aos Padres Franciscanos. Agora se entregavam os aldeamentos da Ilha de Marajó aos Franciscanos de Santo Antônio; aos Franciscanos da Conceição foi entregue os aldeamentos do Xingu; aos Padres Mercedários entregou-se o vale do Rio Urubi; e aos Carmelitas, já instalados em Belém e Gurupá, foi entregue os aldeamentos do Rio Negro ⁵⁹⁶. Os Jesuítas ficaram com a administração dos aldeamentos da margem esquerda do Rio Amazonas, assumindo novamente parte do Vale do Xingu, que tinha sido de início entregue aos Franciscanos da Conceição ⁵⁹⁷.

Em 29 de maio de 1693, Bettendorff entregou definitivamente o cargo de Superior da Missão ao Padre Bento Oliveira (1650-1725), a quem coube continuar as negociações de transição dos aldeamentos jesuíticos.

Atividade peculiar exercera Bettendorff depois da restauração da Missão, pois recebera o encargo de Comissário da Inquisição, “e me ficaram os papéis da Santa Inquisição, os quaes me tinha dado o Eminentissimo Cardeal Dom Verissimo, para os reitores dos Collegios serem commissarios da Santa Inquisição pelo Estado do Maranhão” ⁵⁹⁸. A respeito deste cargo observou o Padre Bettendorff:

⁵⁹³ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 480.

⁵⁹⁴ Tornou-se o Superior da Missão em 1690, ainda que o cronista tenha registrado a data de 1692, data que, provavelmente, tomou posse do cargo. Cf. Carl. B Ebner, *op. cit.*, 1975, p. 95.

⁵⁹⁵ Essa igreja tornou-se mais tarde a Catedral de São Luís e chegou aos tempos atuais como tal. O relato da construção da igreja e fatos relacionados ao mesmo templo encontram-se em João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, pp. 502, 519 e 567; Serafim Leite, *op. cit.*, t. III, 1943, p.121.

⁵⁹⁶ João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 553.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 581.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 442. Tratava-se de um cargo consultivo e não executivo. O primeiro Comissário da Inquisição no norte da América portuguesa foi o Padre Manuel de Lima (1609-1657), que chegou ao Maranhão juntamente

Esses papeis dera-os o Eminentissimo Cardeal Inquisidor Geral, amigo da Companhia de Jesus, para maior credito e autoridade dos Padres do Maranhão e maior veneração delles, mas queira Deus não sejam ocasião de maiores desgostos como são de maior trabalho. A tenção de Sua Eminencia o Cardeal Dom Verissimo, Inquisidor Geral da Santa Inquisição de Lisbôa, foi fazer-nos respeitar mais dos povos, que por qualquer coisa se levantam, sem nenhum medo⁵⁹⁹.

A experiência mostraria, porém, que esta incumbência daria menos trabalho do que desgostos à Companhia. Ao saber da chegada de Bettendorff a São Luís e de suas novas incumbências, procurou-o o Bispo Dom Gregório dos Anjos, pois se sentiu ofendido com a nomeação de Bettendorff:

Sentiu o Senhor Bispo Dom Gregorio dos Anjos ver, como lhe parecia, com isso diminuída a autoridade que dantes tinha, e por isso visitando-me o dia seguinte, com seu amigo, desde o principio de sua entrada para o Maranhão, pediu-me que quizesse mostrar-lhe a provisão que trazia para o cargo de comissário da Santa Inquisição para os reitores dos Collegios e eu lhe mostrei logo; com que não abriu mais a boca nem fallou em tempo algum mínima palavra sobre a matéria⁶⁰⁰.

O trabalho do Comissário da inquisição não se demonstrou muito ativo. Um dos poucos atos de Bettendorff como Comissário interessa aqui particularmente: “a primeira cousa que fiz foi mandar ao porto e a todos os conventos, publicar as ordens da Santa Inquisição, e juntamente ler em público as proposições de Miguel de Molina condemnadas pela Sé Apostólica [...]”⁶⁰¹. Bettendorff transcreveu na *Chronica*, com grande esmero, as sessenta e oito proposições condenadas pelo Papa Inocência XI⁶⁰².

com o Padre Antônio Vieira, em 1653. Mas, como não se adaptou a região, voltou para o Reino um ano mais tarde. Depois do Padre Lima, não houve outro com este cargo até a nomeação de Bettendorff em 1688. Cf. João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 442

⁵⁹⁹ *Ibidem.*

⁶⁰⁰ *Ibidem.*

⁶⁰¹ *Ibidem.* pp. 442-443.

⁶⁰² “Bulla da Santidade de Innocencio XI, Condemnando Sessenta e oito proposições de Miguel de Molina. Em Lisboa, Officina de Miguel Menescal, Impressor da Santa Inquisição. MDCLXXXVII. Com Todas as Licenças. (Tradução em Hesperhol)”. In: João Filipe Bettendorff. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 72, 1ª Parte, Rio de Janeiro, (1909), Imprensa Nacional, 1910, pp. 443-452.

Fato curioso é que o Padre Bettendorff, anos depois, quando escreveu a *Chronica*, tenha se empenhado tanto em descrever detalhadamente as sessenta e oito proposições condenadas. Acrescentou em seu intróito: “[...] e para que todos os nossos tenham noticia dessas proposições, por importar grandemente sabe-las, pareceu-me pô-las aqui em o capitulo seguinte, visto poderem os bichos comer ambos os papéis”⁶⁰³.

Tão importante era para o jesuíta a publicação desta condenação, que vai certamente para além do desejo de fazer valer o próprio cargo que, de fato, exigia fosse a Bula simplesmente publicada. Mas Bettendorff quer preservá-la, eternizando-a na *Chronica*. Isto aponta não simplesmente para o cargo de Comissário da Inquisição, mas para o interesse do jesuíta no conteúdo condenado, isto é, o *Quietismo*.

Foi Miguel de Molinos ou Molinas, conforme grafou o cronista, que viveu entre 1628-1696, quem iniciou o movimento espiritual que ficou conhecido por *Quietismo*. Doutrina, cujo conteúdo afirmava que o fiel alcançaria a Deus pela oração contemplativa e pela passividade da alma. Principalmente este último ponto teria incidência direta e devastadora para a Missão, pois inevitavelmente levaria a uma definição reducionista da responsabilidade moral do homem. De fato, como é fácil depreender da proposição, se a salvação vem do modo *Quietista*, não faria nenhum sentido a fadiga dos missionários na busca da sua própria salvação e da salvação das almas ameríndias. Logo, nada mais contrário à ação do Padre Bettendorff, quem tanto se esforçava para a manutenção da Missão do Maranhão⁶⁰⁴.

Esta questão remete ao que se explorou do móvel da Segunda Escolástica, o qual teve seu primeiro elo com a América portuguesa no debate entre os Padres Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa e, propriamente, no século XVII esteve presente na ação missionária do Padre Antônio Vieira. Este mesmo elo liga-se, finalmente, ao Padre Bettendorff, ainda que, de início, por via indireta na condenação das proposições de Molinos, uma vez que Bettendorff não deixou escritos de cunho filosófico.

Afirmou-se que a condenação a Miguel de Molinos, que não foi para Bettendorff mais uma condenação de heresia entre outras, foi objeto de grande interesse e, certamente, o foi porque o conteúdo condenado tocava os fundamentos teóricos das missões e a estrutura pela qual se movia o próprio religioso.

⁶⁰³Bulla da Santidade de Innocencio XI, Condemnando Sessenta e oito proposições de Miguel de Molina. Em Lisboa, Officina de Miguel Menescal, Impressor da Santa Inquisição. MDCLXXXVII. Com Todas as Licenças. (Tradução em Hesperhol)”. In: João Filipe Bettendorff. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 72, 1ª Parte, Rio de Janeiro, (1909), Imprensa Nacional, 1910, p. 443.

⁶⁰⁴A doutrina de Molinos foi considerada heresia e condenado pelo Papa Inocência XI em 1687. Molinos ou Malinas, não deve ser confundido, portanto, com o jesuíta Filósofo e Teólogo Luís de Molina (1535-1600).

Das proposições condenadas, a segunda e quarta já teriam conteúdo suficiente para se retomar tudo quanto se disse no Capítulo anterior, sobre móvel filosófico da Segunda Escolástica, a *ciência média* de Pedro da Fonseca e Luís de Molina, mas em sentido inverso. Nesta perspectiva, afirmou Molinos: “Querer obrar activamente é offender a Deus, que quer ser o único agente e por isto é necessário deixarmo-nos ficar em suas mãos, e, desde então, como um corpo morto”. E continua a proposição quarta: “A actividade natural é inimiga da graça, obsta a operação de Deus e a verdadeira perfeição, porque Deus quer agir em nós”⁶⁰⁵.

Portanto, a interdição da iniciativa do homem por Molinos representa a diminuição da dignidade de sua natureza racional, reduzido à passividade não lhe resta nada mais do que em silêncio receber a “salvação”.

As conseqüências dessas afirmações teriam caído como flechas sobre as missões do século XVII, fundadas, sobretudo, na consciência da Segunda Escolástica de que o homem é livre e em sua liberdade é chamado a ser ativo na criação, como se disse do pensamento de Pedro da Fonseca e Luís de Molina. Logo, interdita a liberdade, se interdita também a responsabilidade moral de se buscar a construção de um mundo humano. Em termos teológicos, a salvação depende, para Molinos, unicamente da graça de Deus. Isto implica na inutilidade dos esforços de evangelização dos índios, em verdadeiro absurdo, uma vez que se tudo dependesse da graça de Deus não seriam necessários os esforços em vista da salvação.

Não é de se estranhar, então, o interesse de Bettendorff pela condenação dessas idéias, pois elas o desalojavam de suas convicções. É preciso ter presente que o Padre Bettendorff teve toda a sua formação acadêmica e espiritual no seio da Companhia de Jesus, como se mostrou anteriormente. Primeiramente, no Colégio jesuíta do Luxemburgo e, mais tarde, nas Universidades de Trèveris e de Cuneo, administradas pela Companhia. Finalmente a experiência espiritual de dois anos de Noviciado e muitos outros anos de estudos posteriores até a ordenação sacerdotal. Tudo realizado à sombra das grandes discussões filosóficas e teológicas da Segunda Escolástica. Desta forma, a condenação do *quietismo* o aproxima daquela tradição e aponta para as categorias de pensamento que o guiaram.

⁶⁰⁵ “Bulla da Santidade de Innocencio XI, Condemnando Sessenta e oito proposições de Miguel de Molina. Em Lisboa, Officina de Miguel Menescal, Impressor da Santa Inquisição. MDCLXXXVII. Com Todas as Licenças. (Tradução em Hespanhol)”. In: João Filipe Bettendorff, *op. cit.*, 1910, p. 444.

7. Continuidade e Descontinuidade: A *dinamis* do projeto jesuítico na Amazônia

A historiografia consagrou a idéia de que a fase de *consolidação* da Missão jesuítica na Amazônia caracterizou-se pela atitude de compromisso entre jesuítas e colonos⁶⁰⁶. No entanto, houve quem pensasse mesmo que esta fase da Missão amoldou-se de tal forma às circunstâncias da colonização que, depois de Vieira, os jesuítas simplesmente se acomodaram a ela. No entanto, pensa-se que esta interpretação é reducionista e que tenha sido em grande parte má leitura do que definiu Serafim Leite sobre a fase de *consolidação*, em especial sobre o que escrevera de Bettendorff.

Disse Leite que, no tocante à liberdade dos índios, o Padre Bettendorff não se manteve na linha do Padre Antônio Vieira, pois a sua atitude foi de *compromisso*. Em outra passagem, como já se tratou anteriormente, Leite constatou mesmo um desacordo entre os dois religiosos; Vieira teria se manifestado descontente com a atuação do coirmão na formulação do *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará* de 1686,⁶⁰⁷.

Esta afirmação, a atitude de compromisso, passou a ser comum em muitos autores que se obrigaram a uma palavra sobre o Padre Bettendorff. Contudo, poucos foram tão longe quanto Carlos de Araújo Moreira Neto, quem traduziu a política de “compromisso”, adotada pela Missão do Maranhão a partir do Regimento de 1686, por ‘traição’ ao projeto missionário de Antônio Vieira. Por extensão, o autor ligou a expulsão de Vieira à oposição que lhe faziam os Padres Jorge Benci e João Antônio Andreoni na Província do Brasil⁶⁰⁸. Afirmou ainda que

⁶⁰⁶Encontra-se em autores como Eduardo Hoornaert a afirmação de que o Padre Bettendorff não seguiu os passos de Vieira em relação à liberdade dos índios, pois preferiu seguir a linha de Alexandre de Gusmão no Estado do Brasil, apostando numa solução de conciliação com os colonos. Cf. Eduardo Hoornaert. (org.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 82; Charles Ralph Boxer afirma que a expulsão da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão “[...] ajudou a convencer os jesuítas de que precisavam contemporizar com a necessidade que tinham os colonos dos trabalhos forçados”. Cf. Charles Ralph Boxer. *A Idade de Ouro do Brasil: Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963, 243.

⁶⁰⁷Serafim Leite, *op. cit.*, t.IV, 1943, p. 89-90. Vieira demonstrou-se descontente em relação às cláusulas do Regimento que punham a Companhia de Jesus a participar da *repartição* dos índios e dispunha aldeamentos para o serviço dos Colégios.

⁶⁰⁸O Padre João Antônio Andreoni (1649-1716) nasceu em Luca na Toscana, estudou Direito Civil na Universidade de Perúsia e logo depois de terminar os seus estudos ingressou no Noviciado da Companhia em Roma no ano de 1667. Tornou-se professor de Humanidades, Retórica e Filosofia no Colégio Romano. Ao conhecer o Padre Antônio Vieira encheu-se de entusiasmo e com ele embarcou em 1681 para a Bahia. Exercera no Brasil elevados cargos como o de secretário do Visitador Geral Padre Antônio Vieira e de alguns Provinciais do Brasil. Foi ainda Mestre de noviços, Reitor do Colégio da Baía e também Provincial do Brasil. Dos desacordos entre Andreoni e Vieira disse Serafim Leite: “Manifestou-se contrário às idéias de Vieira, congregando à sua roda vários Padres italianos, Alemães e um ou outro filho do Brasil, que movia contra os portugueses. Vieira defendia os índios e não os mamelucos escravizadores dos índios; Andreoni defendia os mamelucos e não já no mesmo plano os índios do Brasil, amortecendo a resistência inquebrantável dos jesuítas à sua escravização. Vieira não

a ‘traição’ ao ideal vieirino foi uma ação deliberada da Companhia num esforço de corrigir a sua política no tocante aos índios.

No entanto, esta ação jesuítica simetricamente coordenada, como a apresentou Moreira Neto, não se sustenta ante os determinantes da Missão encontrados nos Capítulos anteriores deste trabalho, ou seja, ante a experiência de missão e as categorias de pensamento, pelas quais os missionários a informavam. Quanto às categorias de pensamento, não há dúvidas de que era o móvel da Segunda Escolástica que regia a ação dos missionários do século XVII, incluindo os Padres Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff. Porém, não é possível dizer o mesmo do determinante *experiência*, pois a experiência missionária do Padre

atacava os Judeus; Andreoni traduziu contra eles a *Sinagoga Desenganada*”. Cf. Serafim Leite, *op. cit.*, 1949, t. VIII, p. 45. Alfredo Bosi, em sua obra *A Dialética da Colonização*, dedicou um capítulo inteiro à polêmica figura de Andreoni, que intitulou: “Antonil ou as Lágrimas da Mercadoria”. Antonil é o onomástico de Andreoni. Interessante neste capítulo são as diferenças entre Vieira e Andreoni. Diz Bosi que, em Vieira, encontram-se os escrúpulos dado a sua formação escolástica, enquanto em Andreoni encontram-se as razões do mercantilismo colonial. Antonil pode ser considerado o primeiro economista do Brasil, autor de *Cultura e Opulência do Brasil*, obra que percebe as potencialidades da Colônia sob o olhar do mercantilismo, refletindo o pensamento mercantilista da época. Tal foi a precisão de Andreoni ao analisar as potencialidades da terra, que o livro esteve proibido pelo governo português, uma vez que expunha as atividades econômicas e os interesses da Coroa. Por questão de segredo de Estado, então, a obra foi confiscada e somente no século XIX chegou ao Brasil. Para Bosi, Antonil é reconhecido pelo seu senso de realidade econômica e sua capacidade de observar com atenção. A palavra chave é *objetividade*. Na sua obra aparecem desde conselhos deixados aos senhores de engenhos - como tratar com documentos e conduzir os escravos, para estes últimos fala em *caridade útil*. Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 163. “*Em nenhum momento do longo discurso em torno da vida nos engenhos Antonil se pergunta sobre a natureza, a origem ou a licitude da escravidão em si mesma. O cativo lhe parece uma questão de fato sobre cujo mérito não cabe discutir. Certamente esta posição faria parte de sua 'objetividade'. A escravidão existe, é útil ao comércio de açúcar, que outro predicado se lhe deveria atribuir?*”. Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 162. Bosi reconheceu ainda em Andreoni muitos elementos calvinistas, como o valor do trabalho, a lisura nos negócios, a presença no culto religioso. Trata-se então de um espírito em busca de se adaptar ao pensamento de sua época, ainda que os valores acima, por vezes, chocavam-se com os do catolicismo, defendidos pela Companhia de Jesus. Por fim, Antonil é apresentado como o jesuíta que se encanta com as coisas e não com os humanos. Em sua obra, descreve detalhadamente o processo de fabricação do açúcar, faz também estimativas de produtividade levando em consideração a capacidade de trabalho dos escravos, demonstrando que o importante são os instrumentos que ativam a economia colonial. Conclui Bosi, pensando nas diferenças entre Vieira e Andreoni: Antonil tem a mente centrada no presente e na produtividade, seu pensamento está na ação de colonizar. Enquanto que Vieira vê a questão humana, provando com abundantes citações bíblicas que os negros são filhos do mesmo Deus, que é criador e redentor. Assim, Antonil tornou-se um anti-Vieira. Cf. Alfredo Bosi. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp.149-175.

Quanto ao Padre Jorge Benci (1650-1708) nascera em Rimini e aos 15 anos entrou na Companhia de Jesus em Bolonha em 1665. Embarcou em Lisboa para o Brasil no ano de 1681 onde foi Pregador, Procurador do Colégio da Bahía, Professor de Humanidades e Teologia e Secretário do Provincial do Brasil. Esteve em São Paulo para negociar a questão da liberdade dos índios com as autoridades locais. Serafim Leite, *op. cit.*, 1949, t. VIII, p. 95; t. VII, 1949, p.120. A atitude de Benci e Andreoni tem por contexto os distúrbios que provocaram a Lei de liberdade dos índios de 1680 entre colonos e autoridades de São Paulo. Ante a resistência dos moradores, o Provincial do Brasil Antônio Oliveira convocou uma reunião na Bahia para deliberar sobre as vantagens de permanecer ou não em São Paulo. O parecer da consulta inclinou-se para o fechamento do Colégio de São Paulo, proposta que fora enviado a Roma, em Julho de 1682. Na Bahia, porém, nem todos estavam satisfeitos com a posição do Provincial, logo se levantaram vozes a favor da permanência em São Paulo e a favor ainda da utilização da mão-de-obra indígena pelos colonos. É neste contexto que surgem os nomes de Andreoni, Benci e também do missionário flamengo Jacob Rolland.

Vieira não foi a mesma do Padre Bettendorff. Isto prova o contexto distinto em que atuaram no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

A realidade em que atuou Bettendorff foi distinta em vários aspectos: o contexto da restauração da Missão, em 1663, sob uma legislação completamente desfavorável aos missionários da Companhia, os quais ficaram afastados da administração temporal dos índios por pelo menos dezessete anos; o direcionamento para as questões internas à Missão, como para os problemas econômicos e de governo; a falta de unidade entre os missionários, reflexo das disputas de jurisdição e incidentes administrativos; e, finalmente, a disputa de jurisdição com o Bispo local. Estes foram todos elementos estranhos à experiência de governo e de missão do Padre Vieira.

Contudo, ainda que a experiência tenha sido distinta, o instrumento para pensá-la foi o mesmo: o móvel *filosófico e teológico e jurídico* da Segunda Escolástica.

Por fim, cabe ter presente que a política de conciliação, adotada por Bettendorff, já era conhecida na Missão antes de Vieira e que este último a adotou nos primeiros anos de seu governo, até a Lei de 1655. Portanto, o que fez Bettendorff foi, em contexto específico, retomar ou dar continuidade a uma estratégia antiga do governo da Missão jesuítica na Amazônia.

Esta constante mobilidade da ação missionária dos jesuítas na Amazônia, fluxo que, por vezes, parece romper-se bruscamente e, por vezes, constituir um processo contínuo e ininterrupto, faz com que os determinantes explicativos não consigam abarcar toda a mobilidade do processo, nem a *categoria de experiência*, nem a *de pensamento*. Evidentemente, por se tratarem de categorias rígidas, muito embora totalmente dependentes entre si.

A transitividade dos conceitos, *experiência* e *categorias de pensamento*, faz com que eles se tornem, de certa forma, inadequados, não para apreendê-los no sentido mais profundo da dinâmica verificada no processo de construção do projeto missionário, mas para expressá-los.

Neste sentido, um duplo conceito forjado no campo da História da Filosofia pode reunir o sentido próprio do transito entre os dois determinantes selecionados e, por consequência, lograr a necessária apreensão da expressividade do *fato histórico*. Trata-se da visão dialética pela qual se expressa o *fenômeno* na *continuidade* e *descontinuidade* do seu aparecer. Utilizado por Henrique Carlos de Lima Vaz na busca das raízes da *modernidade*⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹Na investigação sobre as raízes da modernidade, Lima Vaz desenvolve, em sua obra de mesmo nome, os conceitos de “continuidade” e “descontinuidade” em linha hermenêutica, para compreender a passagem do mundo medieval ao moderno.

Foi na intersecção das principais correntes do pensamento Ocidental, nos eventos-chaves de sua constituição, que Henrique Lima Vaz entendeu o fluxo necessário entre três momentos críticos da história, no último destes momentos se inscreve o objeto deste trabalho, isto é, na *continuidade e descontinuidade* da teologia cristã e da razão moderna, fluxo pelo qual se constituiu o pensamento *escolástico*.

Nossa reflexão move-se no terreno da dialética fundamental cujos termos estruturam o sentido e orientam o desenrolar daqueles acontecimentos fundadores: continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão, depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna⁶¹⁰.

A dialética entre *continuidade e descontinuidade*, à qual se refere Vaz, é a forma de um paradigma capaz de lançar luz à compreensão do evento da *modernidade*. Este foi o objetivo principal do autor de *Raízes da Modernidade*. Mas esta forma, para além da pura abstração, seria capaz de lançar luz aos acontecimentos históricos como aqui se pretende? Sobre isto disse o autor:

Mas é evidente que o mundo intelectual não evolui solitário no espaço simbólico. Ele forma sistema e interage com as outras esferas da organização social, das estruturas de poder, das condutas, das crenças [...] ⁶¹¹.

Muito embora, Vaz não se volte propriamente para o resíduo da *contingência* do mundo, que tanto ocuparam os Padres Vieira e Bettendorff, tem presente que existe estreita ligação entre experiência e categorias de pensamento na dinâmica criativa do homem. Portanto, este paradigma torna-se o mais adequado para se expressar a tênue linha de ruptura, *descontinuidade*, que separa a emergência do novo e o progressivo esvaecimento do antigo, sempre em seu contexto de transformação, uma vez que ruptura pressupõe ser ruptura do que é contínuo. ⁶¹².

⁶¹⁰ Henrique C. de Lima Vaz. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 12.

⁶¹² *Ibidem*, p. 18.

Desta forma, reafirma-se a conexão entre o pensamento dos filósofos da Segunda Escolástica e as ações concretas de Antônio Vieira e João Filipe Bettendorff no longínquo Estado do Maranhão e Grão-Pará. Contudo, é preciso salientar que quando se pensa na Companhia de Jesus, institucionalmente, ou em cada um de seus membros em particular, não se está mais referindo ao antigo e ao novo da urdidura das idéias, como o fez Lima Vaz; isto implica que rudimentos do pensamento antigo trabalhados pela Segunda Escolástica, na emergência da experiência do Novo Mundo, informaram a *praxis*, isto é, a ação jesuítica, do século XVII na Amazônia.

Modernidade, na acepção com que aqui empregamos este termo, pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*⁶¹³.

Apesar de Lima Vaz estar voltado para o universo simbólico e seu método ser o da filosofia, a “urdidura das idéias”, como ele mesmo diz, revela a existência de uma conexão entre este campo e o mundo dos acontecimentos. O mundo intelectual é acionado pelo surgimento de mudanças no cotidiano. Este elo entre pensamento e ação, expresso no conceito *continuidade e descontinuidade*, cuja mobilidade e abrangência abarcam os determinantes da ação jesuítica no Maranhão seiscentista, é, portanto, o determinante mais adequado para a compreensão da dinâmica própria do projeto missionário da Companhia de Jesus no norte da América portuguesa.

Assim, a comparação entre as duas principais fases da Missão, *expansão e consolidação*, que pretendeu Moreira Neto, não pode prescindir, sob pena de cair em reducionismo, deste entendimento: não existiu entre elas propriamente ruptura, mas a aplicação de categorias universais de pensamento sobre um conteúdo distinto e sempre mutável que é a *contingência* do agir humano. Concretamente, neste sentido, o Regimento das Missões de 1686, negociado pelo Padre Bettendorff junto à Corte, não se configura uma “traição” à atividade missionária em defesa dos índios, imposta anteriormente pelo Padre Vieira, mas, sim, adequação do ideal de liberdade do pensamento Escolástico às novas circunstâncias vividas pela Missão jesuítica após a segunda expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 12.

Portanto, a política de conciliação, retomada pelo Padre Bettendorff, não é apenas um sucumbir aos determinantes externos, mas nova leitura dos mesmos através de categorias pré-estabelecidas.

A fase de consolidação da Missão jesuítica, no norte da América portuguesa, encontrou no Padre Bettendorff seu maior promotor. Apesar dos primeiros anos após a restauração terem sido marcados por desencontros e desavenças internas e pela restrição oficial do apostolado, a Missão passou a ser reestruturada a partir dos anos de 1670; foi principalmente com o primeiro governo de Bettendorff que o aspecto físico dos colégios, igrejas e residências passaram a ter maior relevância.

A implementação da Lei de 1680 ampliou o apostolado jesuítico devolvendo-lhe a administração temporal dos aldeamentos. Mas, foi no contexto da segunda expulsão, 1684, e no advento do Regimento das Missões que se tornou possível a consolidação da Missão. Foi, portanto, o retorno à política de conciliação com os colonos e autoridades locais, promovida pelo Padre Bettendorff durante as duas gestões como Superior da Missão, que viabilizou a consolidação.

Neste sentido, Bettendorff pôde fazer, como já haviam feito, em outra época os seus antecessores, a leitura da realidade que o cercava. Novo contexto e nova experiência, mas sempre lidos e interpretados por categorias fixas do pensamento jesuítico.

CONCLUSÃO

O projeto missionário da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, do século XVII, realizou-se a partir de algumas determinantes inerentes a sua natureza processual, a saber: da experiência, proveniente do contato com a complexa realidade da Colônia e das categorias de pensamento, pela quais os jesuítas organizaram sua compreensão de mundo e faziam a leitura de sua própria experiência.

A primeira posição dos missionários jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará foi a de conciliação ante as restrições impostas ao seu apostolado por autoridades locais. Desta forma, o Padre Luiz Figueira pôde assinar um termo de compromisso com a Câmara do Maranhão, obrigando-se a não se envolver no problema da escravidão. Mas tarde, o sucessor de Figueira no governo da Missão, padre Antônio Vieira, tratou de dar continuidade àquele compromisso de não agressão às instituições coloniais. Com este intuito, orientou seus missionários a não recusar a absolvição sacramental aos colonos, apesar de serem possuidores de escravos ilegais. Mas, para que o apostolado da Companhia de Jesus se estendesse por toda a região norte, o Padre Vieira permitiu, paradoxalmente, que outro termo restritivo fosse assinado junto à Câmara do Grão-Pará, coisa que o Padre João de Sotomaior tratou de executar, a fim de garantir sua permanência naquela região. De forma geral, a ação missionária ficou restrita à catequese dos índios e dos brancos durante a fase *fundacional* da Missão.

Todavia, a experiência de intervenção das autoridades locais no trabalho de evangelização, levou o Padre Antônio Vieira à consciência da impossibilidade de os jesuítas exercerem seu apostolado de evangelização. Indignado com a situação de ver prejudicada a Missão, Vieira rompeu com a atitude de compromisso e reagiu fortemente contra a exploração do ameríndio ao pregar, em 1654, o *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*. Um ano mais tarde, 1655, tendo obtido do Rei, D. João IV, a Lei de 1655, Vieira reafirmou sua nova posição frente aos colonos. A idéia mestra nesta nova posição, assumida pelos jesuítas durante a primeira fase da Missão, é a de um projeto apostólico em movimento, baseado na experiência, quer dizer: no contato direto do missionário com a realidade em que atuou.

Porém, a simples constatação da realidade não é suficiente para explicar a condução das decisões que traçaram as principais linhas de ação na Missão do Maranhão. Isto ocorre porque toda “experiência” é um ato pelo qual o objeto é intencionado (conscientemente) pelo individuo e se manifesta (revela-se) em ser fenômeno (o que aparece), sendo acolhido pelo mesmo individuo segundo uma forma específica de expressão ou de linguagem que, por

sua vez, determina a aparição do objeto “fenômeno”. Neste sentido, toda experiência tem uma dupla estrutura: ela refere à presença de um objeto que se mostra ao sujeito como consciência. Outra é a presença do objeto que inclui, não só a sua presença e um *conteúdo* qualquer, mas também a *forma*, ou o modo do indivíduo construir o conteúdo. Por isso, o conteúdo apresenta-se segundo as estruturas de apreensão presentes no sujeito, as quais determinam a aparição do objeto como *fenômeno*.

Assim, a experiência dos jesuítas, no Estado do Maranhão e Grão-Pará seiscentista, foi assumida segundo uma *forma* específica de expressão ou de linguagem. Esta forma específica de leitura e expressão da realidade colonial, feita pelos Padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff, manifestou-se através das categorias organizadoras de pensamento da Segunda Escolástica.

De fato, a primeira aproximação para a compreensão da ação jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará apontou para o determinante da *experiência* no Primeiro Capítulo. No entanto, ela se revelou insuficiente para abarcar a complexidade das escolhas feitas pelo Padre Antônio Vieira, em 1654. Assim, a implementação da política jesuítica em relação ao trato dos índios expressa na *proposta para a reforma do governo dos índios*⁶¹⁴, tornada Lei em 1655, não se podia explicar somente por meio do simples contato que tiveram os missionários com o contexto amazônico. A causa desta insuficiência reside na interpretação parcial do conceito de *experiência* como primeira aproximação do objeto desta Dissertação.

No entanto, levando-se em consideração a dupla estrutura estabelecida para a compreensão da Missão jesuítica no norte da América portuguesa, o contato direto com a realidade e as categorias de pensamento *escolástico*, encontrou-se uma “linguagem” própria pela qual o contato com a Colônia foi construído ou expresso.

Sendo assim, o segundo determinante para a constituição do projeto missionário jesuítico na Amazônia são as categorias de pensamento da Escolástica Moderna, cuja principal característica é o interesse pelo homem e por sua *contingência*, isto é, por sua ação mergulhada na multiplicidade da existência. Isto se constituiu num paradoxo ante a idéia das *causas primeiras*, era a consciência escolástica da dupla condição do existir.

Esta consciência foi objeto dos padres Pedro da Fonseca e Luís de Molina, que se propuseram pensá-la no âmbito da relação entre Deus e o homem, sem que este último fosse constrangido pela natureza do primeiro. Chegaram concomitantemente à solução da *ciência média* de Deus, que salvaguardou a liberdade do homem. Contudo, o homem escolástico, por

⁶¹⁴“Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas...*, *op. cit.* 1925, t. I, pp. 431-441.

ser atraído pela filiação com o ser divino, era também convidado a participar da obra criadora de Deus garantindo assim a construção de seu mundo humano.

Com isto, acentuou-se a responsabilidade do homem em estar no mundo. Esta concepção atravessaria o Atlântico com os missionários. Imbuídos desse espírito, os mesmos vinham convencidos da responsabilidade de servir como instrumentos nas mãos de Deus para que o mundo fosse “reerguido”. Esta era também a concepção de mundo do Padre Antônio Vieira, que definiu sua atividade missionária no sentido de que a Missão é obra de Deus a ser erguida por braços humanos. Os *dictaminis* da Segunda Escolástica estenderam-se às principais decisões dos jesuítas na Amazônia durante o governo missionário de Antônio Vieira, principalmente na *reforma do governo dos índios*.

Portanto, esta segunda aproximação do objeto, que nesta Dissertação buscou-se explicar, estabeleceu como determinante, ao lado daquele da *experiência*, as *categorias de pensamento* da Segunda Escolástica, as quais serviram de instrumento organizador da realidade a que os jesuítas experimentaram no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

No entanto, Superiores e súditos da Missão lidaram com o terreno movediço da hermenêutica *escolástica* e, por vezes, este julgamento da realidade sucumbiu à complexidade dos dados que lhes vinham da “experiência”. Pressionados pelo turbilhão das transformações do mundo renascentista, sempre em movimento, acabaram cedendo ante o desordenamento das *contingências* que experimentavam. As atitudes do Padre Antônio Vieira, por vezes contraditórias, apontam para o cuidado que se deve ter no uso do móvel filosófico da Segunda Escolástica como paradigma para compreender a constituição do “projeto jesuítico”, pois ele não é determinante absoluto. O conteúdo, advindo da experiência, é por si mesmo um elemento de contradição dentro do próprio pensamento *escolástico* moderno, pois carrega junto de si resíduos de *contingência*. Desta forma, o Padre Luís de Molina pôde pensar a liberdade do homem com exceções, assegurando, ao mesmo tempo, a liberdade humana diante de Deus, apesar de defender a legislação portuguesa favorável a escravidão. Também Vieira, na defesa da liberdade, como a entendeu Palacín, abriu brechas para a acomodação do pensamento *teológico-filosófico* aos determinantes do “tempo”. Os condicionamentos sociais vividos por Vieira e demais jesuítas seiscentistas impuseram-lhes limites à consciência, fazendo com que os exageros, praticados pelo regime escravagista, fossem criticados, mas não a escravatura em si mesma. Sendo assim, os jesuítas sucumbiram à pressão do contexto colonial, rendendo-se a uma *consciência possível*. Esta consciência é a variante do contexto do projeto missionário. Logo, a ação missionária dos jesuítas na Amazônia não foi forjada pelo resultado teórico que

se poderia obter pelo conhecimento atual das categorias de pensamento da Segunda Escolástica, mas foi forjada pela leitura que fizeram os jesuítas de sua experiência, conforme adverte o método *contextualista* de Skinner.

Finalmente, é neste sentido que se deve compreender a fase de consolidação da Missão, não como ruptura com a fase anterior, mas de uma nova leitura da experiência missionária. Também, não se deve esquecer de que, no contexto da segunda expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1684, e no advento do Regimento das Missões, Bettendorff retomou uma antiga estratégia: a política de *conciliação* com os colonos e autoridades locais, outrora promovida pelo Padre Antonio Vieira no início de seu apostolado. Neste sentido, Bettendorff pôde realizar nova leitura da realidade que o envolvia, mas sempre lida e interpretada por categorias fixas do “pensamento jesuítico”, no qual a *continuidade* e *descontinuidade* são os elementos constituintes da *dinamis* processual do “projeto jesuítico” de evangelização do norte da América portuguesa.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes Manuscritas:

Archivum Romanum Societatis Iesu – ARSI (Roma/Itália)

Brasilia [Bras]1 – Epistolae Generalium Solos in Brasilia, 1678-1759.

Brasilia [Bras] 3/I

Brasilia [Bras] 3/II

Brasilia [Bras] 8

Brasilia [Bras] 8/I

Brasilia [Bras] 8/II

Brasilia [Bras] 9

Brasilia [Bras] 26

Brasilia [Bras] 27

Brasilia [Bras] 28

Gallo-Belga [Gal Bel] 3/II – Epistolae Generalium, 1641-1661

Gallo-Belga [Gal Bel] 45 – Indiam Petentes, 1615-1682

ARSJ, *Gal. Bel. 45, f. 117r-v: Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel*, do Luxemburgo, 13 de Junho 1654.

ARSJ, *Gal. Bel. 45, f. 119r: Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel*, do Luxemburgo, 11 de Julho 1654.

ARSJ, *Gal. Bel. 3/II, f. 357r: Carta do Geral da Companhia de Jesus Goswin Nickel ao Padre João Filipe Bettendorff*, de Roma, 03 de Outubro 1659.

ARSJ, *Bras. 26, ff. 14-17r: Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 11 de Agosto de 1665.

ARSJ, *Bras. 3/II, ff. 68-69: Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 15 de Setembro de 1668.

ARSJ, *Bras. 9, ff. 259-267: Carta Anua do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 21 de Junho de 1671.

ARSJ, *Bras. 9, ff. 306-309: Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Grão-Pará, 20 de Julho de 1673.

ARSJ, *Bras. 9, ff. 142-154: Cópia em Italiano da Carta Anua do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 1673.

ARSJ, *Bras., 3/II, ff. 68r-69v. Carta do Padre Bettendorff ao Geral João Paulo Oliva*, Belém do Pará, 15 Setembro 1668.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 64-65: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, 01 de Novembro de 1679.

ARSI, *Bras.* 3/II, ff. 147r-147v: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 08 de Abril 1681.

ARSI, *Bras.* 3/II, ff. 148-149r: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, 08 de Abril 1681.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 82-87: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Pará, 12 de Abril de 1681.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 109-110v: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 20 de Fevereiro de 1685.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 124r-124v: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 21 de Novembro de 1685.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 129r-130v.: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 01 de Janeiro de 1686.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 143-144: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Geral da Companhia de Jesus Carlos de Noyelle*, de Lisboa, 22 de Dezembro de 1686.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 148-148v: *Carta do Padre João Filipe Bettendorff ao Padre Vigário Geral da Companhia de Jesus*, de Lisboa, 17 de Fevereiro 1687.

ARSI, *Bras.*, 26, 158r-159v. *Carta do Padre Bettendorff ao Padre Geral Tirso Gonzáles*, Lisboa, 15 de Setembro de 1687.

ARSI, *Bras.* 26, f. 87. *Carta de Dom Gregório aos Padres da Companhia de Jesus*, do Pará, 18 de Abril 1681.

ARSI, *Bras.* 26, f. 25. *Carta do Padre Francisco Veloso ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, do Maranhão, 10 de Junho de 1669.

ARSI, *Bras.* 3/II, ff.150r-150v. *Carta do Padre Francisco de Matos ao Geral*, Lisboa, 09 de Setembro de 1681.

ARSI, *Bras.* 26, ff. 79-80v: *Carta do Padre Pedro Pedrosa ao Padre Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva*, de São Luís do Maranhão, 01 de Novembro de 1679.

ARSI, *Bras.*, 26, f. 77v-r. *Carta do Padre Stefano Gandolfi ao Geral João Paulo Oliva*, do Maranhão, 27 de Outubro de 1679.

ARSI, *Bras.* 8/I, f. 255r-255v: *Informação de Pero Rodrigues sobre o Rio do Maranhão e do Grãnde Rio Pará*, 1618.

ARSI, Bras. 8/II, ff. 507r-508v: *Memorial do Padre Luiz Figueira sobre as Terras e Gentes do Maranhão e Grão Pará e Rio das Al Amazonas.*

ARSI, Bras. 8, ff. 71r-83v: *Relação do Padre Luiz Figueira sobre a Missão do Maranhão, 26 março de 1608.*

Fontes Publicadas:

“Breve do Papa Urbano VIII, ‘Commissum Nobis’, de 22 de Abril de 1639, Sôbre a Liberdade dos Índios da América”. In: José Oscar Beozzo. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola (Coleção “Missão Aberta”, 6), 1983, pp. 103-105.

“Bulla da Santidade de Innocencio XI, Condemnando Sessenta e oito proposições de Miguel de Molina. Em Lisboa, Officina de Miguel Menescal, Impressor da Santa Inquisição. MDCLXXXVII. Com Todas as Licenças. (Tradução em Hespanhol)”. In: João Filipe Bettendorff. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 72, 1ª Parte, Rio de Janeiro, (1909), Imprensa Nacional, 1910.

“Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756)”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 333-359.

“Lei de 01 de Abril de 1680 e Leis Anexas”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 63-67.

“Regimento das Missoens do Estado do Maranhã, & Pará, 01 de Dezembro de 1686”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 369-375.

BARROS, André de. *Vida do Apostolico Padre Antônio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por Antonomasia o Grande: Acclamado no Mundo por Principe dos Oradores Evangélicos, Prégador Incomparavel dos Augustissimos Reys de Portugal, Varão Esclarecido em Virtudes, e Letras Divina, e Humanas; Restaurador das Missões do Maranhão, e Pará...* pelo P. André de Barros da Companhia de Jesus. Lisboa: na nova Officina Sylviana, 1746.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão, em que se da Noticia do Descobrimto, e tudo o mais que Nelle tem Succsdido desde o Anno em que foy Descoberto até o de 1718...* Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Mazagão. Lisboa: na Offina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da Santa Igreja de Lisboa, 1749.

BETTENDORFF, João Filipe. “Informação que deu a S. M. o P. J. Ph. Bettendorf sobre o Expulsarem, e os mais Padres do Maranhão, em Fevereiro de 1684”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 72-73.

_____. “Memorial dos Pontos Apresentados a Sua Majestade para lhes Deferir, Sendo Servido”. In: João Filipe Bettendorff. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no

Estado Maranhão”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, 1910, pp. 398-400.

_____. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.72, parte 1, 1910.

_____. *Compendio da Doutrina Christam na Lingua Portugueza, & Brasilica: Em que se Compreendem os Principaes Mysterios de Nossa Santa Fe Catholica, & meios de nossa Salvação: Ordenada à Maneira de Diálogos Accomodados para o Ensino dos Indios, com duas Breves instruções: hua para Bautizar em Caso de Extrema necessidade, os que ainda são Pagãos; & outra, para os ajudar a bem morrer, em falta de quem saiba fazerlhes esta Charidade*. Pelo P. Joam Phelippe Bettendorff da Companhia de Jesus, Missionario da Missão do Estado do Maranhão. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes na Rua da Figueira, 1678.

Catecismo Brasilico da Doutrina Christã: com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais Actos Parochiaes... Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus; Aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia; Emendado nesta Segunda Impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1686.

Constitutiones Societatis Iesu et Examen cum Declarationibus. Antuerpiae, Apud Joannem Meursium. M. DC. XXXV.

FIGUEIRA, Luiz. *Arte da Lingva Brasilica, Composta pelo Padre Luiz Figueira da Companhia de Iesu, Theologo*. Lisboa: na Officina de Manoel da Silva, 1621.

_____. “Dificuldades da Missão do Maranhão. Bahia, 26 de agosto de 1609”. In: Serafim Leite. *Luiz Figueira, sua Vida Heróica e sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 153-157.

_____. “Memorial sobre as Terras e Gentes do Maranhão & Grão Pará & Rio das Almozinas”. In: Serafim Leite. *Luiz Figueira, sua Vida Heróica e sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 207-211.

_____. “Missão que fez o Padre Luiz Figueira da Companhia de Jesus, Superior da Residência do Maranhão, indo ao Grão-Pará, Cameté e Gurupá, Capitánias do Rio das Amazonas no ano de 1636”. In: Serafim Leite. *Luiz Figueira, sua Vida Heróica e sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 179-203.

_____. “Relação da missão do Maranhão” (1608-1608). In: Serafim Leite. *Luiz Figueira, sua Vida Heróica e sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 105-152.

Lei de 09 de Abril de 1655. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro v. 46, 1910.

MOLINAE, Ludovicus. *Concordia Libitrij cum Gratiae Donis Diuina Praesentia, Prouidentia, praedestinatione, et Reprobatione, ad Nonnullos prime Partis D. Thomae Articulos...*

Olyssipone: apud Antonium Riberium Typographum Regium: a Costa de Domingos Martinez, Mercador de Livros, 1588.

_____. *De Iustitia et Iure Opera Omnia. Nimirum: de Iustitia in Genere, Partibusque Illi Subiectis: nec non de Ultimis Volontatibus. De Iustitia Commutativa Circa Bona Externa: alias de Contractibus. De Maioratibus & tributis. De Delictis & Quasi Delictis. De Iustitia Commutativa Circa Bona Corporis, Personarumque Nobis Coniunctarum. De Iustitia Commutativa Circa Bona Honoris, et Fame: Itemque Circa Bona Spiritualia. De Iudicio & Executione Iustitiae per Publicas Potestates. In Quibus Quaestiones omnes, atque Difficultates ad has materias Pertinentes, non minus Breuiter ac Docte Examinatae, quam Neruose & Accurate ex Infallibilibus S.S. Iustitiae Fundamentis Decisae Videntur... Cum Triplici Indice, Altero Disputationum, Altero Vero Locorum Sacrae Scripturae, & alio Materiarum Amplissimo atque Locupletissimo.* Venetiis, apud Minimam Societatem [etc.], 1602-1611.

MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na Extincta Província do Maranhão e Pará* pelo Padre Jose de Moraes. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga, 1860.

NÓBREGA, Manuel da. “Carta ao P. Miguel de Torres, Lisboa (Baía 8 de Maio de 1558)”. In: Serafim Leite. *Cartas do Brasil e Mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 282-283.

PERES, Jodoco. “Carta do Padre Iodoco, Superior da Missão, feita com o consentimento dos Padres do Pará, para se oferecer à Sua Magestade, com licença de nosso muito Reverendo Padre”. In: João Filipe Bettendorff. “Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado Maranhão”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro: v. 72, 1910, pp. 404-406.

VIEIRA, Antônio. “Carta Anua da Província do Brasil ao Padre Geral da Companhia de Jesus, da Bahia, 26 de Setembro de 1626”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 3-74.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Nuno da Cunha, de Lisboa, 17 Junho de 1651”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, p. 271.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira a Pedro Fernandes Monteiro, de Lisboa, 05 de Junho de 1652. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 271-273.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, de Lisboa, 14 de Novembro 1652”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I pp. 274-290.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Príncipe D. Teodósio, de Cabo Verde, 25 de Dezembro 1652”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 290-293.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, de Cabo Verde, 25 de Dezembro de 1652”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 294-298.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, 22 de Janeiro de 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 299-300.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, 21 de Maio de 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 315-316.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Francisco de Avelar, 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 298-299.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Francisco de Moraes, do Maranhão, 06 de Maio de 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 303-305.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, do Grão-Pará, 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 355-383.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 416-421.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 421-431.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 431-441.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira a um Padre da Companhia de Jesus, do Maranhão, 16 de Abril de 1655”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 443-444.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira a Pedro Vieira da Silva, do Pará, 14 de Dezembro de 1655”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 457-458.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, 1656”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 459-460.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira à Rainha D. Luísa, do Maranhão, 01 de Setembro de 1658”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 483-486.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira a um Padre, 1658”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 473-474.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandez, 1657”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 472-473.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, 10 de Junho de 1658”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 474-483.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira a um Fidalgo do Conselho Ultramarino, Março de 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 486-487.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, do Cameté, 29 de Abril de 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 488-547.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, 11 de Novembro de 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 547-548.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 548-549.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 28 de Novembro 1659”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 549-570.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre André Fernandes, do Maranhão, 04 de Dezembro de 1660”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 574-575.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Índio Guaquaíba ou Lopo de Sousa, de Mortigura, 22 de Janeiro de 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 577-578.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, do Pará, 12 de Fevereiro 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 579-583.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Padre Manuel Luís, 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 576-577.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Príncipe D. Teodósio, do Maranhão, 25 de Janeiro de 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 232-234.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Procurador da Província do Brasil, Padre Francisco Ribeiro, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 441-442.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Maranhão, 22 de Maio 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 316-355.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, do Maranhão, 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, pp.383-416.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil Simão de Vasconcelos, 01 de Junho de 1656”. In: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 142-146.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil Simão de Vasconcelos, 01 de Junho de 1656”. In: *Novas Cartas Jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. Reunidas e comentadas por Serafim Leite. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 253-264.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 20 de Abril 1657”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp.460-472.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 11 de Fevereiro de 1660”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 549-571.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, do Maranhão, 04 de Dezembro de 1660”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 571-573.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, das Praias do Cumá, 22 de maio de 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 583-590.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 20 de Maio de 1653”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 306-315.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 416-421.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 04 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp.421-431.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 06 de Abril de 1654”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 431-441.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Maranhão, 05 de Agosto de 1655”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 444-445.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Pará, 06 de Abril de 1655”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 445-447.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, do Pará, 08 de Dezembro de 1655”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 448-456.

_____. “Carta do Padre Antônio Vieira aos Padres Pedro Pedrosa e Gonçalo Veras, do Caminho do Pará, 11 de Junho de 1661”. In: *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Reunidas e comentadas por João Lúcio de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, t. I, pp. 591-592.

_____. “Defesa do livro Intitulado *Quinto Império*”. In: *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Hernani Cidade. (Coleção “Coleção de Clássicos Sá da Costa”, 6), Lisboa, 1952.

_____. “Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício”. In: *Obras Escolhidas. Obras Várias IV*. Pref. Hernani Cidade. (Coleção “Coleção de Clássicos Sá da Costa, 6, Lisboa”), 1957.

_____. “Sermão de Santo Antônio aos Peixes: Pregado na Cidade de S. Luiz do Maranhão, no anno de 1654”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. VII, pp. 249-284.

_____. “Sermão Décimo Quarto: Pregado na Bahia à Irmandade dos Pretos de um Engenho em dia de S. João Evangelista, no anno de 1633”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. XI, pp. 285-321.

_____. “Sermão Vigésimo Sétimo”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. XII, pp. 333-371.

_____. “Sermão da Epiphania: Pregado na Capella Real no anno de 1662”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. II, pp.5-65.

_____. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma: Pregado em Lisboa, na Capella Real, no anno de 1655”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. II, pp.383-415.

_____. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma: Pregado em São Luís no anno de 1653”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. III, pp. 5-26.

_____. “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma: Pregado na Igreja Maior da Cidade de São Luís do Maranhão no anno de 1654”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. IV, pp. 157-182.

_____. “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma: Pregado em Lisboa no anno de 1655”. In: *Obras Completas do Padre Antônio Vieira. Sermões*. Prefácio de Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão Editores, 1951, vol. IV, pp. 183-215.

_____. “Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dívidas dos Moradores de S. Paulo acerca da Administração dos Índios”. In: *Escritos Históricos e Políticos Pe. Antônio Vieira*. Organização e Prefácio de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 391-404.

_____. “Informação que deu o Padre Antônio Vieira sobre o Modo com que Foram Tomados e Sentenciados por Cativos os Índios do Ano de 1655”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 3-46.

_____. “Resposta a uma Consulta”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 63-71.

_____. “Modo como se Há de Governar o Gentio que Há nas Aldeias do Maranhão e Grão-Pará”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 72-83.

_____. “Informação que por Ordem do Conselho Ultramarino Deu Sobre as Coisas do Maranhão ao Mesmo Conselho o Padre Antônio Vieira (1678)”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 84-101.

_____. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 122-190.

_____. “Direções Apontadas pelo Padre Antônio Vieira a Respeito da Forma que se Deve Ter no Julgar da Liberdade ou Cativo dos Índios do Maranhão”. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 191-195.

_____. “Parecer sobre a Conversão e Governo dos índios e Gentios. Feito pelo Padre Antônio Vieira a Instância do Doutor Pedro Fernandes Monteiro”. In: Organização e Prefácio de José Carlos Sebe Bom. *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*. São Paulo: EDUC, 1992, pp. 196-214.

_____. “Regulamento das Aldeias ou a “Visita do P. Antônio Vieira”. *In*: Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943, t. IV, pp. 105-124.

Bibliografia:

- ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ABREU, Capistrano de. *Capítulos da História Colonial e Os Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- ALDEN, Dauril. “Aspectos Econômicos da Expulsão dos Jesuítas do Brasil”. In: Henry Keith; S. F. Edwards, (Orgs.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, pp. 31-78.
- _____. *Royal Government in Colonial Brazil, with Special Reference to the Administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- _____. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ALENCASTRO, Luís Felipe de. *Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Vieira e as Missões Religiosas na Amazônia. In: Congresso Internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira, 1., 1997. Braga. Atas... Braga: Barbosa & Xavier, 1999, vol. 2, pp. 785-800.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de Civilização no Brasil do Século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie Portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Publications de la Section Historique de l’Institut G.-D. de Luxembourg, 2008.
- ARISTOTELES. *Política*. São Paulo: Editora Nova Cultural. (Coleção “Os Pensadores”), 2000.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira: com Factos e Documentos Novos*. 2 tomos. Lisboa: Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira, 1918.
- _____. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Lisboa: Livraria Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969.
- BALDINI, Ugo. As Assistências Ibéricas da Companhia de Jesus e a Actividade Científica nas Missões Asiáticas (1578-1640). Alguns Aspectos Culturais e institucionais. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 54, 1998, pp.195-245.

BARBOSA, Sebastião Cavalcante Filho. *A Questão Jesuítica no Maranhão Colonial: 1622-1759*. São Luís: Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado; Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, 1990.

BARROS, Marina Leal de; MASSIMI, Marina. Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII. *Paidéia*, Ribeirão Preto, v.15 n. 31, 2005, pp. 195-205.

BAUER, Emmanuel J. “Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica após o Humanismo”. In: Paul R. Blum (org.). *Filósofos da Renascença*. São Leopoldo: Editora Unisinos (Coleção “Coleção História da Filosofia”, 4), 2003, pp. 268-287.

BELLOTO, Heloísa. Trabalho indígena, Regalismo e Colonização no Estado do Maranhão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 4. 1982, pp. 177-192.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola (Coleção “Missão Aberta”, 6), 1983.

BERTRAND, Dominique. *La Politique de Saint Ignace de Loyola: L’analyse Sociale*. Paris: Édition Du Cerf, 1985.

BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vols. I e II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.

BIRELEY, Robert. *The Jesuits end the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOSCHI, Caio César (org.); Morais, Jomar. *Catálogo dos Manuscritos Avulsos Relativos ao Maranhão Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (1614-1833)*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão/Academia Maranhense de Letras, 2002.

_____. *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. 3 vols. Belém: Secretaria Executiva de Cultura/Arquivo Público do Pará, 2002.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOXER, Charles Ralph. *A Idade de Ouro do Brasil: Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. *A Igreja e a Expansão Ibérica: (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Herder, 1962.

CALAFATE, Pedro. “A Mundividência de António Vieira”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001.

CARDOSO, Alírio Carvalho. *Insubordinados mais Sempre Devotos: Poder Local, Acordos e Conflitos no Antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. *Poderes Internos: A Cidade de São Luís e o Discurso da Câmara no Século XVII. Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 5, n. 2, 2007, pp. 125-142.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História. Campinas: UNICAMP, 2005.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma Vinha Estéril: Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

_____. *Salvar-se, Salvando os Outros: O Padre Antônio Vieira, Missionário no Maranhão: 1652-1661*. *Oceanos*. Lisboa, n. 30/31, 1997, pp. 55-64.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (Século XVII e início do Século XVIII)*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, p. 79-114.

_____. *Os Padres da Companhia de Jesus na Amazônia: uma Leitura do Pe. António Vieira*. In: *Congresso internacional Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira*, 1., 1997. Braga. Atas... Braga: Barbosa & Xavier, 1999, vol. 2, pp. 801-808.

_____. *Plantações, Sesmarias e Vilas. Uma Reflexão Sobre a Ocupação da Amazônia Seiscentista*. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Paris, n. 6, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/2260>>. Acesso em: 06 jan. 2010.

_____. *Portuguese Colonization of the Amazon Region, 1640-1706*. Tese de Doutorado em História. Cambridge: University of Cambridge, 2005.

CHERMONT, Teodoro Constantino de. “Memória dos mais terríveis contágios de bexigas e sarampos deste Estado, desde o ano de 1720”. In: Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica*. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, vol. 48, 1ª parte, 1885, pp. 28-30

CODINA, María Eugenia. “La Crónica del P. Betendorf: un Misionero del Siglo XVII en el Amazonas portugués”. In: Sandra Negro; Manuel M. Marzal. (Orgs.). *Un Reino en la Frontera: las Misiones Jesuitas en la América Colonial*. Quito: Abya-Yala; Lima: Universidad Católica de Lima, 1999, pp. 329-345.

COHEN, Thomas M. *The Fire of Tongues. António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Standford: Standford University Press, 1998.

CORRÊA, Luiz Felipe de Seixas. O Governo dos Reis Espanhóis em Portugal (1580-1640): Um Período Singular na Formação do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 410, jan./mar. 2001, pp. 51-66.

COSTELLO, Frank Bartholomew. *The Political Philosophy of Luís de Molina, S. J. (1535-1600)*. Roma: Institutum Historicum S. I.; Spokane: Gonzaga University Press (Coleção “Bibliotheca Histituti Historici S.I.”, XXVIII), 1974.

COXITO, Amândio A.; SOARES, Maria Luísa Couto. “Pedro da Fonseca”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001.

CUNHA, Antônio Affonso da. *Uma visão da pessoa do índio em Padre Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1980.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

D’ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1975.

DANIEL, João. Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas (1757-1776). 2 vols., Rio de Janeiro: Editora Contraponto; Belém: Prefeitura da Cidade de Belém, 2004.

DEL PRIORI, Mary e GOMES, Flávio. (Orgs.). *Os Senhores dos Rios: Amazônia Margens e Histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

Diccionario Teológico de la Vida Consagrada. Madri: Publicaciones Claretianas, 1989.

DOMINGUES, Beatriz Helena. A modernidade jesuítica e a História do Futuro de Antônio Vieira. *Locus: Revista de História*. Juiz de Fora, v. 7, n. 12. Jan./jul. 2001, pp. 79-91.

_____. O Aristotelismo Medieval e as Origens do Pensamento Científico Moderno. *Locus: Revista de História*. Juiz de Fora, v.2, n. 1, jan/jun. 1996, pp. 21-41.

EBNER, Carl. B. Johann Philipp Bettendorf S.J., (1625-1698) Missionar und Entwicklungspionier, Nordbrasilien. *Neue Zeitschrift Missionswissenschaft - NZM*, n. 31, 1975, pp. 81-99.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FERNANDEZ, Clemente. *Los Filósofos Escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: BAC, 1986.

FRAGOSO, Hugo. “A Era Missionária (1686-1750)”. In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEILA (Coleção “Centro de Investigação e Divulgação/História”, 12), 1992, pp. 139-209.

Fundación Histórica Tavera. “Archivo Histórico de la Compañía de Jesús ARSI (Roma)”. Disponível: <<http://lanic.utexas.edu/project/tavera/italia/jessus.html>>. Acesso em: 04 fev. 2010.

GLÉNISSON, Jean. *Iniciação aos Estudos Históricos*. São Paulo: Bertrand, 1986.

GRAHAM, Thomas Richard. *The Jesuit Antônio Vieira und his Plan for the Economic Rehabilitation of Seventeenth Century Portugal*. São Paulo. Divisão de Arquivo de Estado, 1978.

HAMILTON, Bernice. *Political Thought in sixteenth Century Spain: A study of Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

HANSEN, João Adolfo. “Introdução”. In: *Cartas do Brasil (1626-1697): Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Reunidas e Comentadas por João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 9-74.

_____. *A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII*. São Paulo: Ateliê Editora; Campinas: Editora Unicamp, 2004.

_____. O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega (1549-1558). *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119.

_____. Vieira, Forma e Função. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 55, jan/dez. 1997, pp. 185-197.

HESPANHA, A. M. Luís de Molina e a Escravidão dos Negros. *Análise Social*, São Paulo, v. 35, n. 157, 2001, pp. 937-960.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. (org.). *A Época Colonial: Do Descobrimento a Expansão Territorial*. (Coleção “História geral da Civilização Brasileira”, 1) . São Paulo: Bertrand Brasil, vol. 1, 2003.

_____. *Época Colonial: Administração, Economia, Sociedade* (Coleção “História geral da Civilização Brasileira”, 1) . São Paulo: Bertrand Brasil, vol. 2, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. “A Evangelização do Brasil Durante a Primeira Época Colonial”. In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, (Coleção “Centro de Investigação e Divulgação/História”, 12), 1977, pp. 75-92.

_____. “A Igreja Católica no Brasil Colonial”. In: Leslie Bethell. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004.

_____. “Movimentos Missionários”. In: Eduardo Hoornaert (org.). *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do Povo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, pp. 42-103.

JAECKEL, Volker. Missionários Alemães no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Revista Contingentia*. Belo Horizonte, v. 3, maio, 2008, pp. 95-102.

JURADO, Manuel Ruiz. *Origenes del Noviciado en la Compañia de Jesus*. Biblioteca Instituti Historici S. I. Roma: Institutum Historicum S. I., (Coleção “Bibliotheca Instituti Historici S.I.”, XLII), 1980.

KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in Amazon Region, 1614-1693*. Tese de Doutorado em História. Washington: The Catholic University Press, 1954.

LARCHER, Madalena. Tensões entre o Episcopado e Clero Missionário na Amazônia na Transição do século XVII para o XVIII. In: *Congresso Internacional de História da Missiologia Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga. Actas... Braga: Universidade Católica Portuguesa; CNCDP; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, v. 3, pp. 671-697.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 tomos. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

_____. *Luiz Figueira: A sua Vida Heróica e a Sua Obra Literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

LIMA, Carlos de. *História do Maranhão*. São Luís: SIOGE, 1981.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos para a História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: W. M. Jacson, 1964.

LOBO, Francisco Alexandre. *Discurso Histórico e Crítico acerca do Padre Antônio Vieira e das suas Obras*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1897.

LOYN, Henry R. (Dir.) *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MADUREIRA, J. M. *A liberdade dos Índios. A Companhia de Jesus, sua Pedagogia e seus Resultados*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. *A Legitimidade da Restauração Portuguesa a partir do Discurso do Padre Antonio Vieira (1641-1661)*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2006.

MARAVALL, José A. *La Cultura del Barroco*. Barcelona, 1981, p. 386.

MARCHANT, Alexander. *Do Escambo à Escravidão: As Relações Econômicas de Portugueses e Índios na Colonização do Brasil: 1500-1580*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARIZ, Vasco; PROVENÇAL, Lucien. “Declaração dos Três Lugares-Tenentes do Rei de França Instaurando as Leis Fundamentais da França Equinocia”. In: Vasco Mariz; Lucien Provençal. *La Ravardière e a França Equinocial: Os Franceses no Maranhão (1612-1615)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

MARZAL, M. M. *La Utopia Posible: Indios y Jesuítas en la América Colonial*. 2 vols. Lima: Fundo Editorial, 1992.

MASSIMI, Marina. *Navegadores, Colonos, Missionários na Terra de Santa Cruz: Um Estudo Psicológico da Correspondência Epistolar*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Palavras, Almas e Corpos no Brasil Colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MEIHY, Carlos Sebe Bom. “Ensaio Introdutório”. In: *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Seleção de Texto: Cláudio Giordano. São Paulo: Edições Loyola; EDUC; Editora Giordano, 1992, pp. IX-XXXIV.

MELIÁ, Bartolomeu. *El Guaraní: Conquistado y Reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología/CEADUC-CEPAG, 1997.

MINDLIN, Dulce Maria Viana. “A Catequese Revisitada”. In: Maria Lúcia Poggi Aragão; José Carlos Sebe Bom Meihy. *América: Ficção e Utopias*. São Paulo: EDUSP, 2000, pp. 171-187.

MIR, Gabriel Codina. *Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites le “Modus Parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I. (Coleção “Bibliotheca Instituti Historici S.I.”, XXVIII), 1968.

MORAIS, Jose de. *História da Companhia de Jesus na Extincta Província do Maranhão e Pará pelo Padre Jose de Moraes*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio de Brito & Braga, 1860.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Os Principais Grupos Missionários que Atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759”. In: Eduardo Hoornaert. (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes (Coleção “Centro de Investigação e Divulgação/História”, 12), 1992.

_____. *Índios da Amazônia, de Minoria a Maioria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

NEGRO, Sandra; MARZAL, M. M. (Orgs.). *Un Reino en la Frontera: las Misiones Jesuitas en la América Colonial*. Quito: Abya-Yala; Lima: Universidad Católica de Lima, 1999.

NEVES, Luís Felipe Baêta, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e Repressão Cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

_____. *Terrena Cidade Celeste: Imaginação Social Jesuítica e Inquisição*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2003.

NOVAES, Adauto (org.). *Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

O’NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. 4 vols., Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

OBERMEIER, Franz. “Documentos Sobre a Colônia Francêsa no Maranhão (1612-1615): As Partes Censuradas do Livro de Yves d’Évreux Suite de l’Histoire”. In: Wagner Cabral da Costa (org.). *História do Maranhão: Novos Estudos*. São Luís: Eduma, 2004.

OLIVEIRA, Carla Mary S.; MEDEIROS, Ricardo Pinto. (Orgs.) *Novos Olhares Sobre as Capitânicas do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa: UFPB, 2007.

OLIVEIRA, José do Patrocínio Bacelar. Filosofia Escolástica e o Curso Conimbricense: De uma teoria de Magistério à sua Sistematização Metodológica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n. 16, 1960, pp. 124-141.

PALACÍN, Luís Gomes, SJ. *Vieira: o Reino Imperfeito e o Reino Consumado*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. O Homem e a Sociedade no Pensamento de Vieira. Um Estudo sobre a Consciência Possível. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 6, maio/agosto, 1979, pp.27-46.

_____. *Vieira e a Visão Trágica do Barroco: Quatro Estudos sobre a Consciência Possível*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

PECORA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. In: Adauto Novais. (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.

_____. *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: UNICAMP, 1994.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (séculos XVI a XVII)”. In: Manuela Carneiro da Cunha. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, pp. 115-132.

PINHEIRO, Joely Aparecida Ungaretti. *Conflitos Entre jesuítas e Colonos na América Portuguesa (1640-1700)*. Tese de Doutorado em Economia. Campinas: UNICAMP, 2007.

POMPA, Cristina. *Religião Como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1945.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: A Representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. “A Conquista da Costa Leste-Oeste”. In: Arthur Cezar Ferreira Reis. *Épocas e Visões Regionais do Brasil*. Manaus: Edições Gov. Est. da Amazônia, 1966.

_____. *A Expansão Portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: SPVEA, 1959.

_____. *Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, t. II-V, 1938.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Pináculo do Templo. O Sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: UNB, 1997.

SCHWARTZ, Stuart B.. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SILVA, Lúcio Craveiro da. “Luis de Molina”. In: Pedro Calafate (org.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2001, 548-558.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Dir.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa/São Paulo: Editora Verbo, 1994.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: James Tully (org.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 29-67.

SOMMER, Barbara A. Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade. *The Americas*, v. 61, n. 3, 2005, pp. 401-428.

STELLA, Roseli. *O Domínio Espanhol no Brasil Durante a Monarquia dos Felipes (1580-1640)*. São Paulo: UNIBERO, 2000.

SWEET, David, Graham. *A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley (1640-1750)*. Tese de Doutorado em História. Wisconsin-Madison: University of Wisconsin-Madison, 1974.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a Cruz e a Espada*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 1995.

TEIXEIRA, António Bráz. *História da Filosofia do Direito Português*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.

VAINFAS, Ronaldo. (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

_____. *Ideologia e Escravidão: Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAZ, C. Henrique de Lima. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola (Coleção “Coleção Filosofia”, VII), 2002.

VERNECK, Vera Rudge. O Pensamento do Padre Antônio Vieira na Cultura Brasileira. *Presença filosófica*, Rio de Janeiro, n. 14, 1984, pp.124-135.

VOS, Herman. O Padre Antônio Vieira e os Problemas Econômicos do Império Português. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 53, pp. 568-595, 1993.