

OS JESUÍTAS E O “AUMENTO E CONSERVAÇÃO” DO ESTADO DO MARANHÃO E PARÁ (SÉCULO XVII)*

RAFAEL CHAMBOULEYRON
Universidade Federal do Pará

Resumo: Este texto analisa as percepções dos jesuítas em torno aos problemas do uso da força de trabalho indígena na Amazônia, principalmente ao longo da segunda metade do século XVII, entendendo-as como um dos vários aspectos de uma reflexão mais geral sobre o desenvolvimento econômico do Estado do Maranhão e Pará. Nesse sentido, juntamente com os moradores, as autoridades locais e reais, os conselhos do reino e o próprio rei, os jesuítas participaram de um amplo debate sobre as formas de incrementar as atividades produtivas e o comércio da região. Assim, ao discutir as missões e o seu papel como missionários, os jesuítas, para além da evangelização, procuraram examinar e dar respostas aos problemas que a própria ocupação e conquista do Maranhão haviam gerado.

Palavras-Chave: Jesuítas; Missões; Ocupação do Maranhão e Pará

Abstract: This text analyses jesuits' perceptions about the use of indians' workforce in Amazon, specially during the second half of 17th century, considering them as one aspect of general reflection about the economical development of the State of Maranhão and Pará. Thus,

* O presente texto foi escrito com o auxílio do graduando Raimundo Moreira das Neves Neto, aluno do curso de História da Universidade Federal do Pará e bolsista PIBIC/CNPq do autor.

joined to inhabitants, to local and royal authorities, to kingdom councils and to the king himself, the jesuits, beyond evangelizing, attempted to examine and give replies to the problems that the occupation and conquest of Maranhão had brought.

Key-words: Jesuits; missions; occupation of Maranhão and Pará

Introdução

Em 1684, ocorreu uma importante sedição no norte da América portuguesa, no Estado do Maranhão, que, desde os anos 1620, constituía uma unidade política e administrativa separada do Estado do Brasil. A conspiração é conhecida como *revolta de Beckman*, nome do principal líder da insurreição. As causas dessa comoção popular foram discutidas pela historiografia e não há dúvida de que estão intimamente vinculadas, por um lado, ao estabelecimento de um monopólio de comércio pela coroa portuguesa, em 1682 (conhecido como *estanco*) e, por outro, às alterações na legislação referentes aos índios, em 1680, que ajudaram a concentrar o poder dos jesuítas sobre a mão-de-obra indígena.¹ As conseqüências imediatas do levante do povo de São Luís foram a expulsão dos padres da Companhia de Jesus, a prisão de algumas autoridades e, claro, o fim do *estanco*. Mas o distúrbio teve vida curta, e dois de seus líderes foram executados pelo governador Gomes Freire de Andrade, especialmente enviado ao Maranhão para dominar os insurretos, tranqüilizar os ânimos e restituir aos religiosos suas igrejas e residências.

Um dos grandes historiadores maranhenses do século XIX, João Francisco Lisboa, como bom liberal, interpretou o motim como uma violenta resposta dos moradores à opressão do monopólio e ao controle da mão-de-obra indígena por parte dos jesuítas, estabelecido pelas leis de 1680.² Os conflitos entre os missionários da Companhia de Jesus e os moradores, de qualquer modo, não eram novos, uma vez que os jesuítas já haviam sido expulsos do Estado do Maranhão em 1661, e até mesmo antes, os portugueses haviam expressado seu descontentamento com os religiosos.

Durante o motim de 1684, os insurretos entregaram aos jesuítas um protesto e notificação de que seriam expulsos da capitania. Nele,

justificavam o banimento dos padres, não “porque Vossas Paternidades tenham dado escândalo algum no espiritual”. Para os moradores, a verdadeira razão da hostilidade era o fato de que os jesuítas queriam “governar tudo e ter aos moradores sujeitos (...) fazendo-se poderosos e temidos”. Finalmente, advertiam aos padres que não voltassem mais ao Maranhão, de onde os expulsavam, “como em outras partes pela cobiça de Vossas Paternidades”.³

Os padres expulsos tentaram justificar na corte suas razões e as sem-razões dos portugueses ao obrar de maneira tão sacrílega. Um dos religiosos, o padre luxemburguês João Felipe Bettendorf, escreveu um informe ao rei explicando que o motivo da perturbação era, na verdade, o cumprimento das leis que desagradavam aos moradores, porque nelas se defendia a “liberdade dos índios”, o aumento de “sua conversão” e a direção do serviço dos indígenas “pelos mesmos missionários, quando os moradores daquele Estado os pedirem para benefício seu e da república”.⁴

Num outro memorial escrito na mesma época, os jesuítas procuravam explicar a importância de seu papel no Estado do Maranhão. Um dos pontos centrais desse texto era o da administração temporal dos índios, isto é, o controle que os religiosos queriam (e de fato tinham desde 1680) sobre as aldeias de índios livres, das quais se repartiam trabalhadores para os portugueses.⁵ Isto porque, como explicava o memorial, “o motivo que os traz dos sertões e conserva nas aldeias é o amparo dos missionários”.⁶ O autor continuava argumentando a importância da chamada “administração temporal” para a própria conservação dos índios, tanto os já convertidos, como os milhares que ainda faltava evangelizar. A administração temporal dos índios era igualmente fundamental para a realização de mais *entradas* ao sertão, para buscar e catequizar índios, uma vez que era das aldeias administradas pelos padres que se tiravam aqueles que remavam, que defendiam os padres, os que, enfim, ajudavam nessas jornadas. A administração temporal igualmente salvava os indígenas da freqüente opressão dos brancos. Assim, o memorial procurava apresentar ao rei as diversas e desastrosas conseqüências que se seguiriam à expulsão dos religiosos e ao fim da administração temporal das aldeias para a evangelização de tantos milhares de almas.

Um outro texto, do qual não sabemos se de fato foi apresentado à corte, pois parece mais um rascunho, aborda o mesmo problema a partir de um contexto mais amplo. Para o autor ou autores dessa “resposta”, os religiosos estavam efetivamente empenhados na redução dos índios, o que mostrava através de uma detalhada lista das entradas organizadas pelos religiosos. O que dificultava tudo, entretanto, era o maltrato aos índios cometido pelos moradores portugueses. O “remédio” contra tal dificuldade consistia apenas em deixar que se descessem índios dos sertões para viver com os padres, com os quais somente tinham “bom trato”. Dessa maneira, conclui o texto, os índios deixariam a floresta, as capitanias do Estado se desenvolveriam e “terão seus moradores abundância de serventes, [levando-os] ao trabalho [...] [...] com direção dos seus padres missionários e não violentados”.⁷

Não sem razão, a historiografia que se dedicou às missões jesuíticas no Estado do Maranhão enfatizou o século XVII, com suas duas expulsões (em 1661 e 1684) e seus intermináveis conflitos, como um período durante o qual jesuítas e moradores lutaram sem trégua pelo controle da mão-de-obra indígena. Nesse sentido, boa parte dos autores tem insistido na diametral oposição entre esses dois grupos, como elementos irreconciliáveis no mundo colonial, em função de suas diferentes perspectivas em torno da organização do trabalho. De fato, para alguns, os jesuítas aparecem como defensores da liberdade dos indígenas; já para outros autores, eles encarnam os opressores dos miseráveis portugueses, aos quais impediam o acesso aos índios, controlando tiranicamente os indígenas.

Não há dúvida que, por um lado, os jesuítas representaram uma alternativa às violentas formas de uso da mão-de-obra indígena por parte dos moradores portugueses.⁸ Isso, de qualquer modo, não faz dos jesuítas defensores da liberdade, já que eles mesmos possuíam escravos índios e, como já se apontou várias vezes, não eram necessariamente contrários à escravização dos nativos.⁹ Além do mais, os jesuítas concentravam, de fato, grande parte da força de trabalho, deixando os moradores, em vários momentos, em uma situação delicada. Nesse sentido, não há dúvida de que valha a pena refletir sobre a opinião de alguém como Antônio Ladislau Monteiro Baena, o qual considerava que o domínio dos religiosos em geral, e particularmente dos jesuítas,

sobre a mão-de-obra e sobre as atividades econômicas da região “foram nesses antigos tempos o gravíssimo estorvo da prosperidade do comércio do Pará”.¹⁰ Os dois motins que expulsaram os religiosos do Maranhão não deixaram de ser respostas a esse estado de coisas.

O principal argumento deste texto é que as posições dos jesuítas em torno aos problemas do uso da força de trabalho indígena, principalmente ao longo da segunda metade do século XVII, constituem também um dos vários aspectos de uma reflexão mais geral sobre o desenvolvimento econômico do Estado do Maranhão. Nesse sentido, os jesuítas participaram, junto com os moradores, as autoridades locais e reais, os conselhos do reino e o próprio rei, de um amplo debate sobre as formas de incrementar as atividades produtivas e o comércio da região.¹¹ Do mesmo modo o fariam, aliás, vários jesuítas em relação ao desenvolvimento econômico do próprio reino, participando de uma reflexão mais geral sobre os destinos da nação, principalmente a partir da Restauração, em 1640, da qual o padre Vieira, por sinal, também participou.¹²

As posições dos religiosos da Companhia de Jesus sobre os índios, deste modo, não constituem nem um grito contra a opressão dos colonizadores, como querem os apologistas da Ordem, nem a máxima expressão de seus planos teocráticos, como defendem seus detratores. Também não representam apenas a compreensível preocupação com o seu labor missionário, isto é, pelo destino de seus catecúmenos e pelo correto ensino da fé cristã e dos valores do mundo europeu.¹³ Certamente, ao discutir as missões e o seu papel como missionários, os jesuítas, além da mera evangelização, procuraram examinar e dar respostas aos problemas que a própria ocupação e conquista do Maranhão haviam gerado.

Justamente, na última das propostas do memorial, os jesuítas expulsos pediam ao rei que pusesse “seus olhos naquela pobre e perseguida missão, em que tanto serviço se faz e poderá fazer a Deus e a esta Coroa”.¹⁴ O problema dos índios, como sugere essa súplica, não residia somente no serviço de Deus, isto é, na evangelização de um ponto de vista mais estrito. Consistia também no serviço à Coroa, o que implicava a conversão dos índios, tarefa fundamental de um

rei católico, assim como ajudar a conquistar, ocupar e desenvolver a própria conquista, e conseqüentemente, o reino. Não deixa de ter razão João Lúcio de Azevedo, portanto, quando afirma que no caso da região norte da América portuguesa, a ação colonizadora portuguesa não pode ser compreendida sem entender-se a presença e atuação dos religiosos da Companhia de Jesus.¹⁵

Ao refletir sobre o papel dos jesuítas não somente como missionários, mas também como elaboradores de respostas concretas para os problemas mais amplos da colonização do Maranhão, é natural que o nome do padre Antônio Vieira (1608-1697) apareça em primeiro lugar. Paulo de Assunção chama a atenção para a importância e singularidade dos escritos do religioso na definição de políticas para o próprio reino. Para Assunção,

“Vieira não contemplou de forma passiva a sociedade, mas procurou interpretar e dar soluções. Estabeleceu graus de certeza, determinando de forma conscienciosa o alcance exato dos sentidos. Desta maneira, procurou conduzir sua reflexão aos fatos particulares e suas ordenações internas”.¹⁶

Para Pedro Cardim, de qualquer modo, as reflexões mais gerais do religioso jesuíta não podem ser desconectadas do pensamento político do seiscentos, do qual, aliás, são tributárias. Segundo Cardim, não é pertinente buscar nos escritos do padre Vieira “única e exclusivamente uma interpretação inovadora da política do seu tempo”. Trata-se, na verdade de entendê-los como um “vestígio textual do modo como a sensibilidade deste homem foi reagindo às vicissitudes do processo político do seu tempo”.¹⁷

Por outro lado, as reflexões dos religiosos sobre a conquista também não podem ser desvinculadas de outra temática mais geral, que diz respeito ao modo como a Companhia de Jesus se organizou na região. Paulo da Assunção já chamou a atenção para a necessidade de entender a própria administração jesuítica e as suas muitas ramificações para compreender o papel dos religiosos na América portuguesa.¹⁸ Como aponta Assunção,

“as práticas temporais de cunho econômico na América portuguesa receberam uma atenção diminuta frente à problemática indígena, pedagógica, cultural que, guardadas as devidas proporções, nem sempre foram o único alvo de interesse dos jesuítas”.¹⁹

A construção do patrimônio jesuítico e as formas de sua inserção na economia e na sociedade do Estado do Maranhão e Pará constituem, portanto, um contexto fundamental no interior do qual (e em função do qual, em grande medida) se desenvolveram as reflexões dos religiosos sobre o “aumento” e a “conservação” do Maranhão.²⁰

O patrimônio jesuítico

O principal centro das atividades jesuíticas foram os colégios. Para além de seu papel como lugar de formação dos padres, de culto divino e de sociabilidade religiosa, os colégios funcionavam como centros gerenciadores dos bens temporais da Ordem, ficando estes bens a eles atrelados. O padre Serafim Leite explica que somente os “colégios e as casas de formação possuem bens próprios, de cujos rendimentos se sustentem”.²¹ Segundo o padre Leite, essa foi uma determinação de Santo Inácio, a partir das constituições jesuíticas com o intuito de manter a pobreza dos padres e irmãos da Companhia. Esclarece o jesuíta que “somente os colégios, como entidade moral”, podiam possuir “os meios indispensáveis para a consecução do seu objetivo comum”.²² As atividades econômicas em torno de um colégio jesuítico envolviam não somente os seus religiosos como também os demais moradores. Criação de gado, cultivo de diversas lavouras, expedições ao cravo e cacau e descimentos de indígenas eram algumas atividades desenvolvidas pelos missionários, no Estado do Maranhão e Pará.

Paulo de Assunção chama a atenção para a necessidade da Companhia de Jesus de se integrar na colônia, realidade diversa daquela de Portugal. Ele ressalta que “na América portuguesa não era possível obter rendas de mosteiros ou de terras coutadas”, o que exigia maior criatividade da Ordem visando à sua manutenção.²³ Nesse sentido, Dauril Alden lembra que os jesuítas cultivavam várias lavouras em suas fazendas, lavouras indígenas e européias, sendo a produção

destinada “principalmente ao sustento dos padres e seus pupilos, mas os excedentes eram vendidos a pessoas estranhas à Ordem”.²⁴ Paulo de Assunção, por outro lado, lembra que houve, no século XVI, um embate entre os padres Luis da Grã e Manuel da Nóbrega a respeito do sustento da Companhia no Brasil. Para o padre Grã, o ideal de pobreza da Companhia devia ser seguido de modo que a Ordem não viesse incorporar bens de raiz e nem utilizar mão-de-obra escrava. Já para o padre Nóbrega, os bens materiais e a posse de escravos eram algo imprescindível para o desenvolvimento da Ordem. O padre Nóbrega recorria ao fato de as Constituições da Companhia permitirem a posse de bens pelos colégios. Nesse sentido, a congregação provincial de 1568 confirmou o papel dos colégios jesuíticos postulando que era vital para o bem da Ordem que eles possuíssem “fazendas e terras” e também pudessem comprar escravos, tudo para “continuar a obra missioneira”.²⁵

Quando a Companhia de Jesus chegou a São Luis do Maranhão, em 1615, logo surgiu a preocupação com a subsistência dos padres, problema que, segundo o cronista padre Domingos de Araújo, foi resolvido com a doação ao padre Luis Figueira das terras de Anindiba pelo casal Pedro Dias Moreno e Apolônia Bustamante, “onde tem hoje aquele colégio [de Nossa Senhora da Luz] farinha, legumes, e outras coisas, que muito bem servem ao mesmo colégio”.²⁶ Sobre esta doação diz outro cronista, o padre Bento da Fonseca, ter sido ela “a primeira fazenda de raiz que teve a província do Maranhão e por isso mais estimável”. Segundo o padre Fonseca, a terra foi confirmada várias vezes, entrado já o século XVII.²⁷ No cartório jesuítico há um traslado desta confirmação, datado de 1694, na qual se estabelecem algumas condições impostas aos jesuítas como a de que “cultivarão a dita légua [...] de maneira que dê frutos. Não se fazendo ali se lhe tirarão por devolutas e se darão a quem as pedir”.²⁸ Outra condição era o pagamento dos dízimos dos frutos da terra – uma das condições impostas pelas cartas de data para que fossem confirmadas pelo rei, disposição que geraria grandes problemas para os jesuítas.

Após esta doação seguiram-se muitas outras, o que fez com que as atividades jesuíticas fossem ganhando novas proporções, deixando de corresponder somente à mera subsistência dos padres. Contribuíram

bastante para o incremento do patrimônio dos padres não somente as doações de particulares e da Coroa como também a própria compra de terras em que se via envolvida a própria Ordem.²⁹

Foi esse o caso, por exemplo, da compra de umas terras na capitania do Maranhão. Em sua crônica, o padre Bettendorf descreve uma disputa entre mercedários e jesuítas pelas terras de “São Marcos”, apropriadas para se fazer curral de gado. O cronista defendia a necessidade de comprar umas terras de águas boas para se dar de beber ao gado, próximas ao curral dos jesuítas do Colégio de Nossa Senhora da Luz. Entretanto, a mesma terra já estava sendo ocupada pelo curral de gado dos Mercedários. A contenda foi resolvida com a compra destas terras pelo próprio padre Bettendorff a Maria Sardinha, pelo preço de 600 varas de pano (àquela altura, 120\$000 réis).³⁰ No fundo do Cartório Jesuítico na Torre do Tombo, encontra-se variada documentação sobre os currais de gado dos colégios de Nossa Senhora da Luz e de Santo Alexandre; trata-se geralmente de traslados pedidos pelos padres dos colégios para resolver litígios que envolviam os colégios e particulares em torno das terras.

Outros documentos deixam também entrever um outro grave problema envolvendo a Companhia de Jesus, que foi, como dissemos acima, a cobrança dos dízimos. Em 1709, por exemplo, o donatário da Ilha Grande de Joanes, Gonçalo de Souza de Macedo, doou duas léguas de terra ao Colégio de Santo Alexandre, nas quais “poderão usar e servir-se para a pastagem e sustento do sobredito gado [do colégio]”. A carta deixava expresso o fato de que os religiosos deveriam pagar os dízimos “a Deus a Ordem de Cristo” e que não seria tolerado “qualquer isenção, ou privilégio” como “indulto apostólico”.³¹ Ora, o conflito se dava quando o rei de Portugal como Grão-mestre da Ordem de Cristo executava a cobrança dos dízimos aos jesuítas e estes se recusavam a pagá-los alegando alguns dispositivos como a bula *Licet debitum* passada por Paulo III em 18 de outubro de 1549.³²

O padre Leite levanta ainda a questão das expedições ao sertão em busca do cravo e cacau. Segundo o jesuíta, o cravo e cacau eram enviados a Lisboa por meio do colégio do Pará e com o “produto” dessas drogas se pagavam dívidas e caso não as houvesse “punha-se [o “produto”] a juros para as despesas futuras, imediatas”.³³ O jesuíta lembra

que o padre Antonio Vieira era contrário a tais expedições, pois para ele a coleta destes produtos poderia causar embaraços para a Ordem já que o cravo e cacau não eram fruto do trabalho dos jesuítas, a ponto de em 1688, como visitador do Brasil e do Maranhão, proibir aos “superiores e missionários” a ida a tais expedições. No entanto, esclarece o padre Leite, ou “pela mudança de superiores locais ou por terem surgido novas razões, recommençaram as idas ao cravo e cacau”.³⁴ Ao examinar os livros de registro do governo do Pará, João Lucio de Azevedo expõe que “em 1740 e nos anos próximos” foram os jesuítas a Ordem que mais se destacara nas expedições ao cacau. Segundo Azevedo, “os jesuítas costumavam mandar, no mês de outubro, dezoito canoas ao cacau; em segundo lugar vinham na lista os religiosos do Carmo, com o número de nove ou dez”.³⁵ As drogas obtidas eram vendidas pelos padres para a construção e manutenção de algumas obras como residências e igrejas, e para as despesas diversas. Segundo o padre Serafim Leite, para este fim “no Pará, junto ao colégio, no pátio inferior dele, construíram-se casas e armazéns para recolher aqueles gêneros, vindos das diversas missões do interior”.³⁶

As atividades econômicas da Companhia de Jesus logo causaram alguns embaraços à Ordem. Ao descrever o comportamento dos jesuítas da missão do Maranhão em uma carta de 28 de julho de 1729, por exemplo, Dom João V queixava-se de que “a ocupação de missionários que se lhes encarrega dista muito da de senhores que se arrogam e muito mais da de negociantes que com escândalo da Religião há notícia exercitam”.³⁷ É que, segundo Paulo de Assunção, ao comentar o comércio entre os colégios da América e do reino, para os jesuítas da América portuguesa seria melhor vender os produtos de suas fazendas em Portugal, pois lá eles eram mais valorizados; do mesmo modo seria proveitoso mandar buscar direto do reino os produtos necessários para a manutenção das atividades jesuíticas aqui, pois caso os padres os fossem comprar nos mercados locais, os preços seriam mais elevados.³⁸

A Companhia de Jesus recebeu alguns privilégios específicos ao Estado do Maranhão, o que permitia viabilizar ainda mais as suas atividades. O padre Bento da Fonseca elenca em um único capítulo de seus “apontamentos” alguns dos benefícios que a Ordem recebeu da Coroa. Diz o cronista, por exemplo, que Dom João IV fizera a proposta

ao padre Vieira de “consignar rendas bastante para a fundação de um colégio que queria mandar fundar no Maranhão”. O religioso teria declinado desse auxílio ao levar em consideração a “necessidade que S.M. tinha de dinheiro para a conservação e sustentação das guerras que por aquele tempo tínhamos com Castela por causa da Aclamação”. No entanto, o padre Vieira teria aceitado do monarca a consignação para o sustento “de cada um dos religiosos de trinta e cinco mil réis” e mais três aldeias “que fossem privativas de nossa administração”; à cômputo seriam acrescentados mais 250 mil réis, por provisão de Dom Pedro II, em 1680. Além disso, escreve o padre Fonseca, “os Senhores Reis” acharam necessário acrescentar posteriormente “mais ou menos dez religiosos [...] para o sustento dos quais mandou S.M. dar todos os anos trezentos e cinquenta mil réis”.³⁹

Fica claro que as aldeias citadas acima não eram de repartição (de mão-de-obra livre para os moradores). Mas em relação às que forneciam trabalhadores para os portugueses, apesar de todos os problemas, é evidente que os padres jesuítas também tinham participação nas atividades econômicas do Estado do Maranhão. Em uma carta passada ao governador Cristóvão da Costa Freire, em 1712, o rei deixava clara a sua satisfação com o trabalho dos jesuítas nos descimentos de índios, pois tal trabalho beneficiava os moradores com o acesso a mão-de-obra e aumentava a receita dos dízimos. A carta régia é uma resposta a uma enviada em 1711, por Cristóvão da Costa Freire, na qual o governador expunha “o quanto se convém continuar-se com os descimentos dos índios, que se fazem com os missionários dos padres da Companhia do rio Amazonas para as aldeias de repartição”. O rei, em sua resposta, lembrava que, do período do início do governo de Cristóvão da Costa Freire até aquele momento, os dízimos do Estado do Maranhão haviam aumentado em 10 mil cruzados e que isto se devia aos índios descidos. Sobre o “aumento” do Maranhão a partir dos descimentos de índios por missionários jesuítas o monarca era enfático ao escrever ao governador que “entendeis que sem o descimento deles, se não podia conservar esse Estado pelo serviço que fazem aos moradores”.⁴⁰

O lugar do padre Antônio Vieira

Os jesuítas chegaram ao Estado do Maranhão ao longo da primeira metade do século XVII (na década de 1610). Entretanto, a presença inaciana não foi sistemática. Somente com a chegada do padre Vieira e seus companheiros, em 1653, é que se pode afirmar que a Companhia de Jesus se instala definitivamente na Amazônia portuguesa. Não sem razão, Luiz Felipe Baêta Neves observou que o padre Vieira tinha uma ação observadora e reguladora.⁴¹

Como já mencionamos, a presença do padre Vieira foi interpretada pela historiografia como um fato fundamental na atuação jesuítica. Sua intensa atividade e a própria qualidade de seus escritos – que é preciso lembrar foram em sua grande maioria publicados – fazem desse religioso uma figura ímpar no contexto dos moradores do norte da América portuguesa. Apesar de sua relevância, não há dúvida que a historiografia foi também responsável pelo “omniprotagonismo” deste padre, deixando de lado os demais religiosos da Companhia e, também, relegando a um segundo plano a atuação e importância de outras ordens religiosas no Estado do Maranhão, como as três províncias de franciscanos (Santo Antônio, Piedade e Conceição), os mercedários e os carmelitas.⁴²

É preciso também deixar claro que, durante boa parte do período em que esteve no Maranhão (1653-1661), o padre Vieira teve amplo apoio por parte da Coroa, que lhe havia concedido consideráveis poderes.⁴³ Ele era o favorito do rei dom João IV, e essa relação seguramente foi fundamental para que a Companhia alcançasse uma considerável posição de vantagem na região.⁴⁴ Finalmente, há numerosos estudos que revelam o lado profético deste religioso, no qual Portugal e todo seu império tinham um papel central na história da humanidade. Para o padre Vieira discutir as missões era também discutir o império.⁴⁵ Neste sentido, suas opiniões sobre as missões e a presença dos padres jesuítas no Maranhão também têm que ser entendidas num contexto mais amplo, mesmo quando ele discute problemas mais concretos do trabalho catequético.⁴⁶

De qualquer modo, se os textos ou cartas dos demais jesuítas, efetivamente, não assumem esse tom especial que têm os escritos do

padre Vieira, nem por isso há que se pensar que somente a ele coube a reflexão sobre a inserção da missão da Companhia de Jesus no contexto mais amplo da ocupação e desenvolvimento do Estado do Maranhão. Tema recorrente nos textos do padre Vieira e de outros jesuítas, como o padre Pedro Pedrosa, visitador da missão tempos depois, era a idéia da importância das leis reais para a “conservação” e “aumento” do Estado do Maranhão. Em dois momentos de grande influência da Companhia de Jesus, 1655 e 1680, esta perspectiva é evidente.

O “aumento” e a “conservação” do Maranhão

Basicamente, em 1652, o rei havia proibido todo tipo de cativeiros, através do regimento (infelizmente perdido) dos capitães-mores do Maranhão e Pará, Baltasar de Sousa Pereira e Inácio do Rego Barreto (neste momento, o governo do Estado do Maranhão estava separado entre as duas capitâneas principais). Os colonos, queixando-se à Corte através de seus procuradores, conseguiram a publicação da lei de 17 de outubro de 1653, que restringia parte das disposições dos regimentos.⁴⁷ Em razão da “grande perturbação” que haviam causado as disposições dos regimentos, que tinham se revelado de difícil execução, a nova lei instituía o exame dos índios cativados pelos portugueses, para se averiguar a sua legitimidade.⁴⁸ De acordo com o padre Vieira, a nova lei chegou ao Maranhão em 1654, para felicidade dos colonos, como revelaram as “festas públicas” com que foi recebida. No entanto, se não se podia esperar que a desobedecessem, “em nenhuma coisa a guardaram”.⁴⁹

Pouco tempo depois, o próprio padre Vieira viajava a Lisboa com o objetivo de pressionar a Corte para novamente avaliar as disposições da lei de 1653 e conseguir o restabelecimento de leis mais rigorosas em relação à escravização dos índios. De fato, em 1655, o religioso volta ao Maranhão com uma nova lei, de 9 de abril de 1655. A nova disposição fora feita a partir de uma junta convocada pelo rei para reexaminar as leis sobre os índios e para “tomar por uma vez resolução sobre os casos” em que se podiam fazer cativeiros legítimos. Nela restringiam-se novamente os cativeiros e se estabeleciam novas normas para o exame da legitimidade dos escravos.⁵⁰ Considerada uma

vitória do padre Vieira, não há dúvida que esta lei foi uma das razões do motim de 1661, quando o próprio religioso foi expulso do Estado. A lei era ainda complementada pelo regimento do novo governador, André Vidal de Negreiros, que legislava sobre a forma do governo dos índios, e em cuja redação haviam intervindo não somente o padre Vieira, mas também os procuradores do “povo” do Estado do Maranhão.⁵¹

Tanto no caso da lei de 1653, como no da lei de 1655 (e no regimento do governador), um dos principais argumentos do padre Vieira era o de que a evangelização dos índios dependia da correta aplicação das leis. Mas seu argumento ia mais longe. Não só a catequese dependia das leis, senão a conservação de todo o Estado do Maranhão. Em 1655, pouco tempo depois da aprovação das ordens reais, escrevia em um parecer que o “remédio último” para a “conservação e aumento” do Grão-Pará e Maranhão “consiste em que se guarde a lei e ordens de S.M. e se não admita meio algum que mude a substância de algum seu fundamento”.⁵² No mesmo ano, o jesuíta retomava o mesmo argumento em outro texto, afirmando que somente observando-se o modo como as coisas estavam dispostas, se “guarda a justiça aos índios, como meio mais breve e suave para conseguir o fim da conservação de todos, assim moradores como índios”.⁵³

Quase trinta anos mais tarde, o visitador das missões, padre Pedro Pedrosa, usava um argumento semelhante para justificar as leis de 1680, que deram novamente à Companhia a administração temporal dos índios, poder que lhes havia sido retirado em 1663, como resultado do motim de 1661.⁵⁴ Para Mathias Kiemen, o ano de 1680 marca o fim da “anarquia administrativa” no que se refere à questão indígena.⁵⁵ O conjunto de leis aprovadas entre março e abril de 1680 determinava basicamente a liberdade absoluta dos índios, a exclusividade da Companhia de Jesus na evangelização dos indígenas e estabelecia regras para a repartição dos índios livres entre os colonos. Como destaca Mathias Kiemen em outro texto, “este *corpus* de leis implantou, teoricamente, um formidável império missionário para os jesuítas. Marcou o último triunfo de Vieira na legislação indigenista”.⁵⁶

A oposição dos moradores, naturalmente, se fez sentir, e contra ela tratava de argumentar o padre Pedrosa. Em dezembro de 1680, frente à junta de repartição dos índios, o religioso explicava aos seus

membros que o príncipe regente, buscando remediar as “calamidades e misérias deste Estado”, tinha mandado passar leis em favor dos índios, “assentando como coisa certa que por meio do bom trato e justiça que lhes mande fazer haverá muitos que se queiram descer para de mais perto ajudarem aos portugueses, assim em suas lavouras ordinárias, como em plantar as novas drogas e colher as que a natureza produziu pelos sertões”.⁵⁷ Alguns dias antes, o próprio padre Pedrosa, em nome de todos os missionários, tinha apresentado um protesto ao governador no qual se queixava da atitude da junta de repartição, que, tendo recebido as listas de índios para repartir entre os moradores, as tinha modificado, incluindo as índias, o que era claramente “contra a mente da lei de Sua Alteza”. A atitude da junta, segundo o padre Pedrosa, tornava mais difícil convencer aos índios a descer do sertão e a se instalar próximo às comunidades portuguesas, já que não se respeitavam as regras estabelecidas pelo príncipe regente. No final de seu requerimento, o padre Pedrosa deixava claro que as razões que expunha não eram prejudiciais à “República, cujos aumentos eles muito deveras desejam e procuram por todas as vias lícitas e honestas”. Na verdade, para os religiosos, apenas desta forma se poderiam “aumentar o Estado e a República, não só no espiritual e político dos índios, senão também no temporal dos moradores e nos aumentos da real fazenda”.⁵⁸

Como se pode ver, nos textos dos padres jesuítas dirigidos aos moradores ou às autoridades, locais ou na Corte, a conservação e o aumento do Estado do Maranhão era um argumento importante como forma de legitimar suas pretensões frente a seus opositores. A idéia da legalidade de suas ações, e de que estas eram a única via possível para desenvolver as atividades econômicas dos portugueses, através do uso correto e cristão da mão-de-obra indígena, constituiu também um tema recorrente do discurso jesuítico no Maranhão.

Mas esse tipo de preocupação encontra-se também numa esfera mais concreta das reflexões dos jesuítas. Podemos identificar algumas questões nas quais a idéia da ação missionária como forma de garantir o aumento do Maranhão se apresenta claramente como um argumento para os religiosos da Companhia de Jesus.

Um dos elementos mais importantes, que constitui um tema recorrente nos textos do padre Vieira, é o da defesa da conquista. Em

vários momentos, este religioso se refere à importância das missões como a principal arma contra as invasões externas (de outras potências européias) e internas (de índios). Em uma carta escrita ao rei dom João IV, pouco tempo depois de chegar ao Estado do Maranhão, o padre Vieira já deixava claro que a defesa do Estado não se podia fazer “com fortalezas, nem com exércitos, senão com assaltos, com canoas, e principalmente com índios e muitos índios”.⁵⁹ Num texto escrito em 1655, para defender a execução da lei daquele ano, pela qual tanto havia se empenhado, o padre Vieira ia mais longe, argumentando que a forma das aldeias dos índios livres (sob a jurisdição dos padres), estabelecidas de acordo com as ordens do rei, fazia aos indígenas mais “capazes de poderem melhor prestar as ocasiões de guerra”. De fato, continuava o texto, com a organização das aldeias ditada pela lei, postas “com distância umas das outras proporcionadamente, sendo o número de cada uma moderado”, se evitavam as rebeliões e se asseguravam as povoações dos portugueses, tanto contra os “inimigos do norte”, como de outros índios”.⁶⁰

Poucos anos mais tarde, quando escreve um relato sobre a jornada à missão da serra de Ibiapaba (na capitania do Ceará), novamente o padre Vieira chama a atenção para as benéficas conseqüências temporais da ação da Companhia de Jesus. A pacificação das tribos de Ibiapaba, escrevia o religioso, “não são de menos consideração ao bem espiritual destes índios, nem de menor utilidade ao espiritual e temporal de todo o Estado”. De fato, o caminho do Maranhão ao Ceará e para Pernambuco estava agora seguro e livre, a navegação da costa garantida e “e melhorada com o seu comércio”, e os índios da serra haviam se tornado inimigos dos holandeses, com os quais eram antes confederados.⁶¹

Numa carta escrita ao rei dom Afonso VI, dois anos antes do motim de 1661, novamente o padre Vieira insistia na importância da ação missionária para a defesa do território. O jesuíta aludia à pacificação dos índios de Ibiapaba e também à paz conseguida com os indígenas da ilha de Joanes (ou Marajó), e, “como ambas estas nações tinham comunicação com os holandeses e viviam de seus comércios, já se vêem os danos que desta união se podiam temer, que, a juízo de todos os práticos do Estado, não era menos que a total ruína”. Tudo havia sido conseguido não com as armas, senão graças aos missionários,

argumento bastante para que entendessem os ministros do rei, “para que acabe de entender Portugal e se persuadam os ministros de Vossa Majestade que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia são os ministros da pregação e propagação da fé”.⁶² Em 1661, tentando evitar que os moradores da capitania do Pará se juntassem aos insurretos da capitania do Maranhão para expulsar aos jesuítas, lembrava à Câmara o papel dos padres na pacificação dos índios de Ibiapaba e de Joanes, antigos aliados dos holandeses.⁶³

Se um dos principais problemas entre moradores e jesuítas era a forma da administração dos índios, como vimos, este era justamente uma das questões em que o argumento da “conservação” e “aumento” do Maranhão era mais importante. De fato, para os religiosos, a evangelização e preservação dos índios não era a única razão de sua ação no norte da América portuguesa. Em sua defesa, os clérigos indicavam que as suas propostas sobre a organização do governo e do trabalho dos índios eram mais benéficas para todos os grupos que compunham a sociedade colonial.

Já em 1654, o padre Vieira escrevia uma carta ao rei dom João IV na qual, propondo soluções para as “injustiças”, mas também levando em consideração o “serviço, conservação e aumento do Estado”, indicava os remédios necessários para a triste situação em que estava o Maranhão. Em dezenove capítulos, mostrava as misérias dos índios e a forma de remediá-las. Para o padre Vieira, o principal problema era o da repartição dos índios entre os moradores, para o qual sugeria que ela fosse levada a cabo por um “religioso prelado” (que seria jesuíta) e um “secular eleito pelo povo”, ambos fiscalizando-se mutuamente, de modo que “num esteja seguro o zelo, e noutra, a conveniência”. O padre deixava claro que esse não era o “estilo que se usa no Brasil”, onde a repartição era responsabilidade exclusiva dos religiosos. De qualquer modo, daquela maneira cessariam as injustiças, haveria mais índios nas aldeias, mas também, “terão remédio os pobres que hoje perecem”, já que teriam acesso à mão-de-obra indígena.⁶⁴

Anos mais tarde, uma relação anônima escrita por jesuítas, na década de 1660, louvava a lei e regimento de 1655, lembrando que “vendo os índios que se lhes guardava justiça, vieram do sertão em grande número”. Com isso, não só maior número de indígenas se

converteu, mas igualmente “houve maior quantidade de índios que cultivaram as terras”.⁶⁵

Entre 1668 e 1669, num parecer que discutia os meios para a “conservação, aumento e defesa” do Maranhão, o padre Vieira atacava um dos principais argumentos dos moradores para a conservação do Estado: as entradas ao sertão para buscar índios para mão-de-obra. Segundo o padre Vieira, os colonos argumentavam a necessidade dos chamados resgates de índios, através dos quais se compravam escravos das tribos indígenas (prisioneiros que se faziam nas guerras intertribais). Para o religioso, o argumento era enganoso, pois, apesar da imensa quantidade de resgates feitos, nunca se pôde aumentar o Estado, “que sempre foi em diminuição e ruína”. De acordo com a sua opinião, as entradas deviam ser proibidas, não somente as oficiais, senão também as que se faziam “secretamente por canoas particulares, mandadas ou consentidas pelos que governam as capitânicas”. A única solução possível era descer índios livres e importar escravos africanos. Os índios trazidos junto às comunidades portuguesas, através dos descimentos, deviam ser conduzidos por religiosos e governados por seus principais, “debaixo da direção dos religiosos”.⁶⁶ Dez anos mais tarde, o padre Vieira reiterava estas propostas como a única forma de “ressuscitar” o Estado do Maranhão.⁶⁷

Em 1680, o padre Pedrosa utilizava argumentos semelhantes aos do padre Vieira. Como vimos anteriormente, aos membros da junta de repartição dos índios explicava que as leis de 1680 eram, justamente, uma forma de remediar as “calamidades e misérias deste Estado”. Por essa tão importante razão, o religioso suplicava aos da junta que “não permitam se falte à observância das ditas leis, como por vezes [se] tem publicamente dito e protestado”.⁶⁸

Alguns meses mais tarde, numa longa carta escrita ao príncipe regente dom Pedro II, contra o recém-nomeado bispo do Maranhão, o padre Pedrosa relatava os êxitos das missões entre os índios. Para além dos progressos na doutrina, da realização de batismos, de casamentos, motivo suficiente para “louvar a Deus ver o ânimo e resolução com que largam seus maus costumes inveterados”, o religioso também narrava ao soberano os sucessos dos índios que se baixavam dos sertões graças às leis de 1680. Tal era o ânimo com que recebiam as novas ordens reais

que uns diziam que, “desesperados da vida, tornaram a ressuscitar, por benefício de tais singulares favores”. Era o caso dos “Tapajós Cauanas”, cujo chefe, “por nome [Matapaniá]”, à instância do religioso, “desceu a ouvir as leis de V.A.” e escolheu um lugar sobre o rio Tapajós, “em que me prometeu fazer uma populosa povoação, que importava muito para se descobrir aquele famoso e sobre todos aprazível rio, até agora não entrado”. O descobrimento do rio Tapajós, continuava o padre Pedrosa, tinha uma importância singular, não só porque havia indícios de que nele viviam as “celebradas e encantadas amazonas”, mas também porque diziam os índios que, “em suas cabeceiras vivem brancos, que segundo o rumo que leva não podem ser outros que os espanhóis do Paraguai ou rio da Prata”. Finalmente, o missionário explicava que, em todas as aldeias deixava encarregada a preparação de canoas e mantimentos “para estes e outros descobrimentos e entradas de que nós prometemos grandes serviços de Deus e de V.A., e aumentos do Estado”.⁶⁹

É interessante notar que a idéia de que a ação dos jesuítas era, na verdade, uma alternativa para o desenvolvimento do Estado do Maranhão não era expressão exclusiva dos religiosos. Pouco tempo antes da primeira expulsão (em 1661), Manuel Soutomaior, morador da região, apresentava um “papel” à Corte. Escrito em 1658, o texto de Soutomaior discute vários pormenores das leis passadas acerca dos limites da escravização dos indígenas, aspectos que em parte seriam responsáveis pelo motim anos depois. O que mais nos interessa aqui é o fato de que para este português do Maranhão, velho aliados dos padres, a conservação dos jesuítas no Estado do Maranhão não se justificava somente pela manutenção da evangelização dos índios.⁷⁰ Para Soutomaior, efetivamente, da permanência dos jesuítas dependia o “fruto das almas e justiça dos índios”, mas também a conservação dos “moradores, para o acrescentamento da conquista do príncipe”, e finalmente, dos índios “para remédio de todos”. É que, segundo este português, índios e moradores, no Estado do Maranhão, “formam um corpo político”. Assim, os males dos índios “arruinam os moradores”, como também os males dos moradores “são sem dúvida destruição dos índios e ainda da missão”.⁷¹

O argumento de Soutomaior, como se pode ver, ia além do problema das tiranias contra os índios e dos limites da escravização dos

indígenas. A presença da Companhia de Jesus significava a possibilidade de garantir o desenvolvimento do Estado. Exatamente o contrário do que pensava parte dos moradores do Pará, quando escreviam ao padre Vieira, dias antes do motim, dizendo-lhe que o domínio temporal dos jesuítas sobre as aldeias de índios livres havia deixado a capitania do Pará “no mais miserável estado”.⁷² Para Manuel David Soutomaior, ao contrário, o padre Vieira justamente havia sido o único a tratar que as leis do rei sobre os índios se executassem “para bem geral de todos os moradores e índios”.⁷³

Este argumento volta a aparecer em outros documentos significativamente. Em 1679, o padre Bartolomeu Galvão escrevia ao príncipe, “obrigado do zelo, serviço de V.A., aumento de sua Fazenda real, e do bem comum do Estado do Maranhão”, em razão da experiência que tinha, por haver morado na região durante 16 anos. Para o padre Galvão, o Estado do Maranhão era capaz de fazer rico ao reino, o que não ocorria em função de vários inconvenientes, como o pouco tempo que ficavam os governadores e também pela escravização dos indígenas. Entre diversos remédios, o padre argumentava que a região precisava de padres da Companhia de Jesus, que “são os de maior utilidade nele”, pela redução e conversão dos índios, que desciam e instalavam próximo às povoações dos portugueses. É que para o religioso eram justamente estes índios livres aldeados pelos religiosos, que “são os soldados que V.A. tem para a defesa daquele Estado; porque sendo livres são fiéis e obedientes, e abundam a terra com as suas lavouras de farinhas e outros mantimentos, e ajudam aos moradores nas suas fábricas”.⁷⁴

Já o padre Domingos Antunes Tomás, vigário-geral do Estado, escrevia também sobre o Estado do Maranhão, no mesmo ano, indicando suas potencialidades e, principalmente, denunciando as crueldades dos portugueses em relação aos índios, além do péssimo proceder dos missionários, ao participar da prática generalizada da escravização dos índios. Somente excetuava entre eles aos religiosos da Companhia de Jesus, que “só eles trabalham na conversão dos índios e os doutrinam e ensinam”. Entre os franciscanos de Santo Antônio, que não sabiam a língua da terra, e os carmelitas e mercedários, que apenas buscavam seus interesses, parecia ao vigário que seria mais proveitoso para aquele Estado se somente tivesse padres jesuítas, “que estes só nasceram para

doutrinar os índios”. Para o padre Antunes Tomás, o proceder dos outros missionários era justamente a causa pela qual “se perde e diminui o Estado”. Era fundamental, portanto, que se proibisse a escravização e que os indígenas fossem reduzidos junto às povoações portuguesas, sem nenhum branco que os governasse, e apenas “um padre da Companhia que seja seu pároco, e os pratique e ensine a doutrina cristã, como convém”. Feito tudo desta maneira “se fará grande serviço e resultará grande proveito aos moradores daquele Estado”.⁷⁵

A análise da atuação missionária da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Pará não se pode restringir somente aos problemas decorrentes da evangelização e escravização dos indígenas. Como parte integrante e atuante do mundo colonial que se construiu na região amazônica, os jesuítas também participaram das reflexões sobre as formas de desenvolvimento da economia e sociedade coloniais, como, aliás, o fizeram também no Estado do Brasil.⁷⁶ Não importa aqui discutir se essas alternativas foram, de fato, benéficas para o desenvolvimento daquele espaço. O que é preciso chamar a atenção é para o fato de que querer ver os jesuítas como um grupo alheio à sociedade colonial, como tem feito boa parte da historiografia, implica não reconhecer a importância que tiveram para pensar, justamente, o próprio processo de ocupação da região amazônica. Os pontos de vista dos religiosos, por sua vez, influenciaram muitos dos colonos e autoridades, não só no próprio Maranhão, senão também na Corte. As “misérias” dos povos do Estado do Maranhão também mobilizaram os padres da Companhia de Jesus, tal qual os moveu a necessidade religiosa dos moradores portugueses e a sua própria missão junto às várias missões indígenas da região amazônica.⁷⁷

Como pode se ver, os escritos dos religiosos – e não somente do padre Vieira –, bem como dos moradores e autoridades são um lugar fundamental para se pensar a conquista. Resta investigar o equilíbrio entre a influência nesses textos do pensamento político e econômico português dos seiscentos⁷⁸, e as especificidades derivadas da própria experiência colonial e da maneira como os jesuítas desenvolveram sua missão e se inseriram e também construíram a sociedade e economia do Estado do Maranhão e Pará.⁷⁹

Notas

¹ Sobre a “revolta de Beckman”, ver: LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão* [1853-58]. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976, pp. 425-90; AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* [1901]. Belém: Secult, 1999, pp. 101-21; COUTINHO, Milson. *A revolta de Bequimão*. 2ª edição. São Luís: Instituto Geia, 2004; MACNICOLL, Murray Graeme. “Seventeenth-Century Maranhão: Beckman’s revolt”, *Estudos ibero-americanos*, vol. 4, nº 1 (jul. 1978), pp. 129-40; LIBERMAN, Maria. *O levante do Maranhão. Judeu Cabeça de Motim: Manoel Beckman*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983; CHAMBOULEYRON, Rafael. “‘Duplicados clamores’. Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII)”. *Projeto História*, nº 33 (2006), pp. 159-78; CAETANO, Antônio Filipe Pereira. *Entre drogas e cachaça: a política colonial e as tensões na América portuguesa (Capitania do Rio de Janeiro e Estado do Maranhão e Grão-Pará, 1640-1710)*. Recife: Tese de doutorado (História), UFPE, 2008.

² LISBOA. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão*, pp. 339-489.

³ “Protesto e notificação aos P.P. p.a sahirem fora do Estado do Maranhão authenticico”. São Luís, 18 de março de 1684. *Biblioteca Pública de Évora* [BPE], códice CXV/2-11, ff. 89-89v. Os moradores do Maranhão referem-se, sem dúvida, à expulsão dos padres de São Paulo, em 1640. Ver: LEME, Pedro Taques d’Almeida Paes. “Notícia histórica da expulsão dos jesuítas do collegio de S. Paulo” [1768]. *Revista trimensal de História e Geografia*, tomo 5, nº 13 (1849), pp. 5-40; MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 129-53. Ver também: AMBIRES, Juarez Donizete. *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo no último quartel do século XVII*. São Paulo: Dissertação de Mestrado (Letras), USP, 2005.

⁴ “Informe q. deu a S.Mag o P.e João Phelype s.o o expulsarem e aos mais PP. do Maranhão”. [c. 1685]. BPE, códice CXV/2-11, f. 77.

⁵ Ver: “Provisão sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus”. 1 de abril de 1680. “Livro Grosso do Maranhão”, pp. 51-56 e “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 1 de abril de 1680. “Livro Grosso do Maranhão”, pp. 57-59.

⁶ “Propostas a El Rey dos P.P. expulsos do Maranhão q.do S.Mag.e p.a la oz mandou voltar”. [c. 1685]. BPE, códice CXV/2-11, f. 141.

⁷ “Resposta dos P.P. as rezoens q. o povo do Maranhão deu a El Rey p.a expulsar aos P.P.”, [c. 1685]. BPE, códice CXV/2-11, f. 86v.

⁸ Para Domingos Antônio Raiol, importante político e historiador do Pará de finais do século XIX e início do XX, e bastante crítico do apostolado dos jesuítas, ao menos esses religiosos não tratavam os índios como “não como escravos, simples máquinas de trabalho, porém como agregados, como catecúmenos ou irmãos, novos crentes da fé cristã, supostos sectários dos ideais teocráticos que propagavam”. RAIOL,

Domingos Antônio. “Catechese dos índios no Pará”. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*, tomo II (1902), p. 144.

⁹ Se este é um fato evidente para a historiografia, de qualquer modo vale a pena citar alguns exemplos do livro de registro de casamentos e batismos da igreja de São Francisco Xavier, em Belém do Pará. Em fevereiro de 1688, o padre José Barreiros registrava o casamento de Tomás e Rufina, “escravos dos padres da Companhia”, sendo testemunha João Ferreiro, “escravo dos mesmos padres”. Note-se que quando se tratava de escravos africanos, havia uma menção específica, como o caso de Miguel e Luzia, “do gentio da Guiné, escravos do colégio”. “Rol dos casamentos feytos nesta Igreja de Sam Francisco Xavier”. [1670-1724]. *Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]*, Reservados, Coleção Pombalina, nº 4, ff. 18-18v. Quanto ao batismos, em junho de 1671, o padre Bento Álvares batizava uma menina, filha de Felipe Tupinambá e “de sua mulher Apolônia, escrava desta casa”. “[Rol dos batismos feitos na igreja de São Francisco Xavier]”. *Ibidem*, f. 25.

¹⁰ BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a provincia do Pará*. Pará: Typographia de Santos & Menor, 1839, p. 213.

¹¹ Luiz Koshiba opina que ao longo dos séculos XVI e XVII, uma contradição primordial opôs dois projetos de colonização e ocupação da América portuguesa, defendidos pelos colonos, de um lado, e pelos jesuítas e pela Coroa, de outro. Essa contradição tinha como fundamento a oposição entre valores aristocrático-clericais e os valores burgueses. KOSHIBA, Luiz. *A honra e a cobiça (estudo sobre a origem da colonização)* São Paulo: Tese de doutorado (História), Universidade de São Paulo, 1988, 2 vols.

¹² ASSUNÇÃO, Paulo de. “O pensamento económico do António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal”. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano VIII, nos 13/14 (2008), p. 168. Sobre o pensamento econômico português, em especial do século XVII, ver: ALBUQUERQUE, Martim de. *O Oriente no pensamento económico português no século XVII*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1967; AMZALAK, Moses Bensabat. *Anciens économistes portugais du Moyen-Age au XVIIe siècle*. Lisboa: Institut Français au Portugal, 1940; AMZALAK. *As doutrinas da população em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: s.c.e., 1947; MAGALHÃES, José Calvet de. *História do pensamento económico em Portugal. Da Idade Média ao Mercantilismo*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1967; CASTRO, Armando. *As ideias económicas em Portugal na expansão e na decadência (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978; CARDOSO, José Luis (org.). *Contribuições para a história do pensamento económico em Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1988; CARDOSO & ALMODÓVAR, António (orgs.). *Actas do Encontro Ibérico sobre História do Pensamento Económico*. Lisboa: CISEP, 1992; CARDOSO & ALMODÓVAR. *A history of Portuguese economic thought*. Londres: Routledge, 1998; CARDOSO. *História do pensamento económico português. Temas e problemas* Lisboa: Livros Horizonte, 2001; GONNARD, René. *Les doctrines mercantilistes au XVIIe siècle en Portugal*. Paris: Librairie des Sciences Economiques et Sociales, 1935; GONNARD.

La conquête portugaise. Découvreurs et économistes. Paris: Editions Politiques, Economiques et Sociales/Librairie de Medicis, 1947; HANSON, Carl A. *Economia e sociedade no Portugal barroco (1668-1703)*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

¹³ Ronaldo Vainfas refere-se à construção de uma “visão do todo social no Brasil colonial” por parte da Companhia de Jesus, mais complexa que o “utilitarismo” da maioria dos textos coloniais dos séculos XVI e XVII. Ronaldo Vainfas. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista do Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 62.

¹⁴ “Propostas a El Rey dos P.P. expulsos do Mar.ão q.do S.Mag.e p.a la oz mandou voltar”. [c. 1685]. BPE, códice CXV/2-11, f. 140v.

¹⁵ AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização, bosquejo histórico* [1901]. Belém: SECULT, 1999, p. 9.

¹⁶ ASSUNÇÃO. “O pensamento econômico do António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal”, p. 160.

¹⁷ CARDIM, Pedro. “‘Governo’ e ‘política’ no Portugal de seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira”. *Penélope*, nº 28 (2003), pp. 59-60. Para Alcir Pécora, nenhum dos escritos do padre Vieira pode ser “não-político”, uma vez que essa era a “forma do século”. PÉCORA, Alcir. “Prefácio”. In: *Escritos históricos e políticos do Pe. António Vieira*. Edição de Alcir Pécora. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. VIII.

¹⁸ Para uma percepção ampla das formas de organização e financiamento da missão no reino e nas conquistas de Portugal, ver: ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond. 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 229-567; para o Brasil, ver: CASTELNEAU-L’ESTOILE, Charlotte de & ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. “‘Une mission glorieuse et profitable’. Réforme missionnaire et économie sucirère dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIIe siècle”. *Revue de synthèse*, 4eme série, 2-3 (1999), pp. 335-58 e CASTELNEAU-L’ESTOILE. *Les ouvriers d’une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Paris/Lisboa: Centre Culturel Calouste Gulbenkian/CNPCDP, 2000, pp. 43-75.

¹⁹ ASSUNÇÃO. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EdUSP, 2004, p. 23. André Ferrand de Almeida também chamou a atenção para o problema. Ver: ALMEIDA, André Ferrand de. “The organisation of the Jesuit mission of Maranhão: António Vieira and the shaping of a missionary project”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXXIV, fasc. 147 (2005), p. 91.

²⁰ Mais ainda, como defende Nicholas Cushner ao analisar a Fazenda jesuítica na América hispânica, “a atividade econômica da Companhia de Jesus pode nos dizer algo sobre a história econômica da América hispânica colonial. Dada a relativa ausência de dados econômicos do setor privado ao longo de tantos anos, talvez o proprietário institucional possa nos dar respostas para algumas questões importantes”. CUSHNER, Nicholas P. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1650-1767*. Albany: SUNY Press, 1983, p. 1.

²¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, vol. IV, p. 167.

- ²² *Ibidem*, 1938, vol. I, p. 107.
- ²³ ASSUNÇÃO. *Negócios jesuíticos*, p. 151.
- ²⁴ ALDEN, Dauril. “Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil”. In: KEITH, H.H. & EDWARDS, S.F. (org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 35.
- ²⁵ ASSUNÇÃO. “Colégios jesuíticos e o servir a Deus: a experiência e o tempo ensinam tudo”. *Em Aberto*, vol. 21, nº 78 (2007), pp. 61-62
- ²⁶ ARAÚJO, Domingos de, SJ. “Chronica da Companhia de Jesus da missam do Maranhã”. [1720]. *BPE*, códice CXV/2-11, f. 283.
- ²⁷ FONSECA, Bento da, SJ. “Apontamentos para a chronica da Companhia de Jesus no Maranhão”. *BNP*, Reservados códice 4516, f. 60.
- ²⁸ “2ª carta de Cismaria da terra de Anhindiba”. 1694. *Direcção Geral de Arquivos/Torre do Tombo [DGRQ/TT]*, Cartório Jesuítico, maço 83, doc. 3.
- ²⁹ A esse respeito, ver: ALDEN. “Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil”.
- ³⁰ BETTENDORFF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: SECULT, 1990, pp. 263-64.
- ³¹ “Tt.o dos curraes do Marajó – Parã”. Século XVIII. *DGRQ/TT*, Cartório Jesuítico, maço 82, doc. 29.
- ³² Neste particular diz Dom Oscar de Oliveira: “Chegamos a saber que de fato a Companhia de Jesus goza de privilégios de isenção dos dízimos. Com efeito, Paulo III, a 18 de outubro de 1549, pela bula *Licet debitum* concedia à Companhia o privilégio de não tributar dízimos, ainda que fossem papais, o que foi confirmado pela bula *Exponi Nobis* de Pio IV, dada em 19 de agosto de 1561. Gregório XIII, na sua bula *Pastoralis Officii*, de 3 de janeiro de 1578, derogava o capítulo *NUPER* de Inocêncio III que, no IV Concílio de Latrão havia decretado que todas as religiões deveriam pagar dízimos das terras que daí por diante, ao passarem às suas mãos já estivessem sujeitas ao tributo decimal”. OLIVEIRA, Oscar de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil: nos períodos da colônia e do império*. Belo Horizonte: UFMG, 1964, p. 93.
- ³³ LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1943, vol. IV, p. 168.
- ³⁴ LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1949, vol. VII, pp. 292-93.
- ³⁵ AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p.197.
- ³⁶ LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1943, vol. IV, p. 171.
- ³⁷ “Communica que o rei mandou ao padre provincial da Companhia de Jesus conhecer dos abusos dos seus subordinados”. Lisboa, 28 de julho de 1729. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo IV (1905), doc. 297, p. 55.
- ³⁸ ASSUNÇÃO. *Negócios jesuíticos*, p. 313.
- ³⁹ FONSECA. “Apontamentos para a chronica da Companhia de Jesus no Maranhão”, ff. 102v-104.
- ⁴⁰ “Descimentos no rio das Amazonas”. Lisboa, 23 de janeiro de 1712. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), doc. 95, p. 137.
- ⁴¹ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 138.

⁴² Aproveito este termo utilizado por Ângela Barreto Xavier para se referir à excessiva importância que se deu às missões jesuíticas de uma forma geral no contexto do império português, deixando de lado o apostolado de outras ordens religiosas. XAVIER, Ângela Barreto. “Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social”. *Penélope*, nº 22 (2000), p. 160.

⁴³ Ver: ALDEN. *The making of an enterprise*, p. 224.

⁴⁴ Escrevendo já no século XVIII, o padre José de Vidigal não deixava de ter razão ao referir-se à viagem do padre Vieira do Maranhão para Portugal, em 1654, como um momento em que o religioso foi “tratar negócios do aumento das cristandades, e não menos do acrescentamento do Estado por via de ordens reais”. José de Vidigal, SJ. “P.a o Illustr.o e R.mo Snr. D. Fran.co de Almd.a Mascarenhas, Principal da S.ta Igr.a Patriarchal de Lisboa”. Pará, 7 de outubro de 1739. *BPE*, códice CXV/2-13, f. 508.

⁴⁵ De acordo com Flávio de Campos, “Vieira envolvia seus projeto e suas reflexões sobre os domínios portugueses no quimérico manto do quinto império. Sob esse mesmo manto encobria as tensões sociais do cotidiano da colônia e da metrópole. Olhando-se pelo avesso, a habilidade política e o pragmatismo tinham como fim e como causa principal sua utopia: uma imagem grandiosa e sacralizada do império português, o quinto império bíblico”. CAMPOS, Flávio de. *Os trabalhos e os dias eternos. A escravidão africana nas obras de Antônio Vieira*. São Paulo: Dissertação de mestrado (História), Universidade de São Paulo, 1993, p. 49.

⁴⁶ Para Charles Boxer, a “obsessão fixa” do padre Vieira com o futuro de Portugal como quinto império se intensificou a partir de sua experiência missionária na América. BOXER, Charles. *A great Luso-Brazilian figure. Padre Antônio Vieira, SJ, 1608-1697*. Londres: The Hispanic & Luso-Brazilian Councils, 1957, pp. 23-24. Segundo Juarez Ambires, no Maranhão, o trabalho apostólico do padre Vieira uniu-se à “à ‘razão de Estado’ portuguesa (que é teológica e política)”, já que através das missões o rei tratava de assegurar o domínio da região norte de suas possessões na América. AMBIRES. *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo*, p. 42.

⁴⁷ Numa das suas cartas, o padre Vieira se refere à reação dos portugueses: “o efeito foi reclamarem 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 se lhes houvessem tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro”. VIEIRA, Antônio, SJ. “Ao provincial do Brasil”. Maranhão, 22 de maio de 1653. Cartas. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, vol. I, p. 321.

⁴⁸ “Provisão sobre a liberdade e cativeiro do gentio do Maranhão”. 17 de outubro de 1653. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), p. 20.

⁴⁹ VIEIRA. “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. Pará, c. 1655. In: *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol. V, pp. 36 e 39.

⁵⁰ “Ley que se passou pelo Secretario de Estado em 9 de abril de 655 sobre os Indios do Maranhão”. 9 de abril de 1655. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), p. 25.

⁵¹ Segundo Antônio José Saraiva, “aparentemente, as disposições do Regimento resultam de um entendimento entre os jesuítas e os colonos, sendo as autoridades reais o bode expiatório. Isto sobressai, sobretudo, no artigo que refere a repartição dos índios. Na prática, os jesuítas eram os únicos a ganhar, como veremos”. SARAIVA, Antônio José. “O Pe. Antônio Vieira e a liberdade dos índios”. In: *História e utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério de Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, p. 32. No regimento de Vidal de Negreiros, confirmava-se a administração temporal das aldeias exclusivamente aos jesuítas, detalhava-se a forma e distribuição dos índios livres das aldeias pelos portugueses e a organização de seu trabalho e, finalmente, a forma de fazer entradas no sertão. Ver: “Regimento de André Vital de Negreiros, Governador Geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará”. 14 de abril de 1655. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), pp. 40-44.

⁵² VIEIRA. “Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios feita pelo Pe. Antônio Vieira, a instância do Dr. Pedro Fernandes Monteiro”. Lisboa, c. 1655. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, p. 3. Talvez algum fundamento tivesse a insistência do padre Vieira, já que alguns anos mais tarde, em 1658, a rainha regente, por provisão real, reiterava a necessidade da aplicação da lei de 1655, “por estar passada em toda a boa forma e com todas as boas considerações e como o pede o serviço de Deus e meu”. “Provisão sobre a liberdade do gentio do Maranhão”. 10 de abril de 1658. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), p. 29.

⁵³ VIEIRA. “Responde-se ao segundo papel que tem o título de ‘Breve noticias do gentio do Brasil e de quanto importa sua redução, e por quem, e como se hão de governar’”. 1655. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, p. 22.

⁵⁴ A provisão de 1663 declarava que “assim os ditos religiosos da Companhia como os de outra qualquer religião não tenham jurisdição alguma temporal sobre o governo dos índios”. “Provisão em forma de ley sobre a liberdade dos Índios do Maranhão”. 12 de setembro de 1663. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), p. 30.

⁵⁵ KIEMEN, Mathias. *The Indian policy of Portugal in America, with special reference to the old State of Maranhão, 1500-1755*. Separata da revista *The Americas*, vol. V, nº 24 (1949), p. 166.

⁵⁶ KIEMEN. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954, p. 146. Também para João Lúcio de Azevedo, “tarde, mas definitivamente, o ilustre jesuíta cantava vitória”. AZEVEDO. *Os jesuítas no Grão-Pará*, p. 137. Em uma carta escrita em 1680 ao superior da missão do Maranhão, padre Pier Luigi Consalvi, o padre Vieira relatava a organização da “grande junta sobre o remédio espiritual e temporal do Maranhão”, na qual participara e onde tinham se analisado “todas as leis antigas e modernas tocantes a esta matéria, e todas as consultas e resoluções que sobre ela se tomaram em

tempo do rei que está em glória, e nos governos seguintes, e tudo o que de presente se resolveu”. Antônio Vieira. “Ao superior do Maranhão”. Lisboa, 2 de abril de 1680. *Cartas*, vol. III, p. 443. A Junta das Missões analisara as opiniões do padre Vieira sobre o problema dos índios, em março de 1680, e sugerira ao príncipe que os índios fossem reconduzidos às aldeias e repartidos na forma que apontava o próprio padre Vieira. “Consulta (minuta) da Junta das Missões ao príncipe regente”. 9 de março de 1680. *Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão (Avulsos)*, caixa 6, doc. 646.

⁵⁷ “[Petição do padre Pedro de Pedrosa à junta de repartição dos índios]”. Belém, 27 de dezembro de 1680. *BPE*, códice CXV/2-16, f. 6.

⁵⁸ “Protesto que fas o P.e Pedro de Pedrosa, da Comp.a de Jesus, Visitador das missoens deste Estado, em seu nome, e dos Principaes das Aldeyas, e PP. Missionarios, q. na forma das leys de Sua Alteza as tem a seu cargo”. Belém, 12 de dezembro de 1680”, *BPE*, códice CXV/2-16, ff. 22-22v.

⁵⁹ VIEIRA. “Ao rei D. João IV”. Maranhão, 4 de abril de 1654. *Cartas*, vol. I, p. 403.

⁶⁰ VIEIRA. “Responde-se ao segundo papel que tem o título de ‘Breve notícias do gentio do Brasil e de quanto importa sua redução, e por quem, e como se hão de governar’”. [1655]. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, pp. 23-24.

⁶¹ VIEIRA. “Relação da missão da serra de Ibiapaba”. [165-]. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, p. 118.

⁶² VIEIRA. “Ao rei D. Afonso VI”. Maranhão, 28 de novembro de 1659. *Cartas*, vol. I, p. 547.

⁶³ VIEIRA. “Representação ao senado da câmara do Pará”. Pará, 21 de junho de 1661. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, p. 140.

⁶⁴ VIEIRA. “Ao rei D. João IV”. Maranhão, 6 de abril de 1654. *Cartas*, vol. I, pp. 421-22.

⁶⁵ “Sobre as missoes do Maranhã”. [c. 1663]. *Biblioteca da Ajuda [BA]*, códice 50-V-35, ff. 371-371v.

⁶⁶ VIEIRA. “Resposta a uma consulta. Parecer ao príncipe regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões de índios”. [1668-69]. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, pp. 316-19.

⁶⁷ VIEIRA. “Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho”. Lisboa, 31 de julho de 1678. *Pe. Antônio Vieira. Obras escolhidas*, vol. V, p. 336.

⁶⁸ “[Petição do padre Pedro de Pedrosa à junta de repartição dos índios]”. Belém, 27 de dezembro de 1680. *BPE*, códice CXV/2-16, f. 6.

⁶⁹ “Carta do P.e P.o Pedroza contra o Bp.o”. Xingu, 28 de março de 1681. *BPE*, códice CXV/2-16, f. 13.

⁷⁰ Manuel Soutomaior era irmão de um jesuíta que esteve no Maranhão, o padre João de Soutomaior, o que sem dúvida ajuda a explicar a natureza dos vínculos com a Companhia de Jesus. Segundo os relatos dos próprios jesuítas, Manuel David era irmão secular da missão, do Hábito da Ordem de Cristo e fidalgo dos “livros do rei”. Junto com o capitão Paulo Martins Garro, ocupava-se da festa do patriarca Santo

Inácio. BETTENDORF. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698], p. 79.

⁷¹ “Parecer sobre os sucessos do Maranham. Feyto por Manoel da Vide Souto Mayor. Anno de 1658”. *BNP*, Reservados, códice 1570, p. 300.

⁷² *Apud* BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia de seu descobrimento, e tudo o que mais nelle tem succedido desde em que foy descoberto até o de 1718* [1749]. Iquitos: CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d., p. 482.

⁷³ “Parecer sobre os sucessos do Maranham. Feyto por Manoel da Vide Souto Mayor. Anno de 1658”. *BNP*, Reservados, códice 1570, p. 299.

⁷⁴ “Sobre o mesmo [Maranhão e Pará]”. Lisboa, 24 de outubro de 1679. *BA*, códice 50-V-37, f. 389.

⁷⁵ “Sobre o Maranhã e Pará”. 3 de novembro de 1679. *BA*, códice 50-V-37, ff. 386v-387.

⁷⁶ A esse respeito, ver: ALDEN. “Black robes versus white settlers: the struggle for ‘freedom of the Indians’ in Colonial Brazil”. In: PECHMAN, Howard & GIBSON, Charles (orgs.). *Attitudes of colonial powers toward the American indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969, pp. 19-45; ALDEN. “Indian versus black slavery in the state of Maranhão during the seventeenth and the eighteenth centuries”. Coral Gables: Bibliotheca Americana, vol. 1, nº 3 (1984), pp. 91-142; VAINFAS. *Ideologia e escravidão*; LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, pp. 29-56; MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 19-83; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Suspiros por um escravo de Angola. Discursos sobre a mão-de-obra africana na Amazônia seiscentista”. *Humanitas*, vol. 20, nos 1/2 (2004), pp. 99-111; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Ligne de foi: La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris: Honoré Champion, 2009.

⁷⁷ Como advertiu Paulo de Assunção ao analisar as práticas temporais dos padres da Companhia no Brasil: “A modernidade da Companhia de Jesus não estava só na sua proposta de inserção junto à sociedade, na luta pela fé, na catequização indígena ou na pedagogia dos colégios jesuíticos. Esta modernidade ia além. Compartilhava de uma mudança do espírito econômico que fora tecido nos séculos XV e XVI”. ASSUNÇÃO. *Negócios jesuíticos*, p. 51.

⁷⁸ Ver nesse sentido os diversos trabalhos de João Adolfo Hansen, Alcir Pécora, Pedro Cardim, António Manuel Hespanha, Diogo Ramada Curto, Iva Delgado, Pedro Calafate, Luís Reis Torgal e José Luis Cardoso.

⁷⁹ Pensamos aqui na proposta de José Eisenberg, para quem “mudanças conceituais ocorrem freqüentemente no contexto de práticas de justificação, ou seja, em um nível de sistematização menor e anterior ao de tratados doutrinários”. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 168.