



DIMENSÕES

REVISTA DE HISTÓRIA DA UFES

N. 50

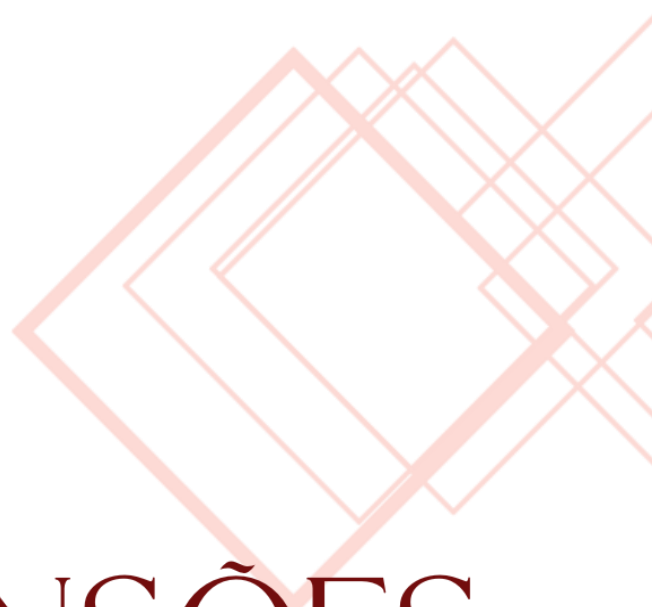
DOSSIÊ A COMPANHIA DE JESUS E SUA DINÂMICA RELACIONAL
NOS IMPÉRIOS COLONIAIS IBÉRICOS, (SÉCULOS XVI - XVIII)

V. 1 N. 50 (2023) ISSN 2179-8869



DIMENSÕES

REVISTA DE HISTÓRIA DA UFES



DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Expediente

Editora

Karulliny Silverol Siqueira (UFES)

Assistente-Editorial

Cibele Camargos Pereira (UFES)

Conselho consultivo

Alexandre Avelar (UFU) . Angelo Carrara (UFJF) . Angelo Priori (UEM)

Antonio Carlos Amador Gil (UFES) Dulce Amarante dos Santos (UFG)

Fabiana de Souza Fredrigo (UFG) . Fábio Vergara Cerqueira (UFPel)

Fernando Nicolazzi (UFRGS) . Francisca Nogueira Azevedo (UFRJ) . Gizlene Neder
(UFF)

Herbert S. Klein (Columbia University, EUA)

Jorge Malheiros (Universidade de Lisboa, Portugal) Luiz Fernando Saraiva (UFF)

Márcio Seligman-Silva (UNICAMP) . Marco Antônio Lopes (UEL)

Marcos Luiz Bretas (UFRJ) . Maria Beatriz Nader (UFES)

Maria Elisa Noronha de Sá (PUC-Rio)

Miguel Suarez Bosa (Universidade de Las Palmas en Gran Canaria, España)

Miliandre Garcia (UEL) Norberto Luiz Guarinello (USP)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Quentin Skinner (University of Cambridge, England) . Renan Friguetto (UFPR)

Ricardo de Oliveira (UFRRJ) Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Revisão

Os autores

Financiamento

Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES)

Realização

Programa de Pós-graduação em Historia social das relações políticas da Universidade
Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari, 514, CCHN - Campus de Goiabeiras, Vitória, ES,
CEP: 29075-910.

Tel.: 55 27 4009-2507.

<https://periodicos.ufes.br/dimensoes>

E-mail: revistadimensoes@ufes.br

Dimensões - Revista de História da Ufes. Vitória: Programa de Pós-Graduação em História.
Número 50, julho, 2023, 289p.

Semestral
ISSN 2179-8869

1.História – Periódicos

CDU 93/99

SUMÁRIO

Palavras do editor.....	5
Karulliny Silverol Siqueira	
Apresentação do dossiê.....	6
Eliane C. Deckmann Fleck e Marcia Amantino	
Hagiografia y martirio jesuita en las Islas Filipinas: Francisco Combés (1620-65) y Alonso de Andrade (1590-1672)	10
Alexandre Coello de la Rosa	
A disputa pelo discurso de pobreza: relações entre jesuítas e elite colonial perante as drogas do sertão na Amazônia (Primeira metade do século XVIII).....	30
André José Santos Pompeu	
Jesuítas e a propagação de ideias no Planalto de Piratininga no século XVI.....	50
Andreza da Silva Vieira e Sezinando Luiz Menezes	
Uma missão sem fronteiras: Gabriel Malagrida e a fundação de recolhimentos femininos na América portuguesa (1735-1754)	67
Ana Cristina Pereira Lage e Thiago Gomes Medeiros	
A administração do Engenho de Santana dos Ilhéus nas primeiras décadas do século XVIII: “Dos desterrados, poucos se lembrão”	89
Paulo de Assunção	
Um compromisso frágil: a Companhia de Jesus e o Regimento das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1684-1688)	109
Karl Heinz Arenz e Rafael Chambouleyron	
Entre Preces e Negociações: Os Jesuítas no Japão dos séculos XVI e XVII.....	129
Renata Cabral Bernabé	
A serviço de Deus e do rei: orientações para a evangelização nativa da Companhia de Jesus no Vice-reino do Peru em fins do século XVI por meio das correspondências.....	150
Wilson Carlos da Silva	
Trajetórias inicianas no império português, segunda metade do século XVIII.....	166
Marcia Amantino	
Salir al camino y recibir a gobernadores y obispos en las reducciones del Paraguay: La cultura barroca en prácticas rituales y efímeras.....	185
Carlos Page	
A malha eclesiástica colonial brasileira: Um estudo sobre a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição e seus padres, Serro/MG, 1702 a 1724.....	203
Danilo Arnaldo Briskievicz	
Os missionários batistas norte-americanos no Brasil e os relatos de dificuldades na expansão evangélica entre os anos de 1930 e 1945.....	227
Paulo Julião da Silva	
Portugal e Japão no século XVI: Encontros e desencontros no processo civilizador.....	248
Willian Carlos Fassuci Larini, Célio Juvenal Costa e Sezinando Luiz Menezes	
Elites locais, cooptação e atividade política de opositoristas no início da Primeira República: o caso do Partido Democrático (Estado do Paraná, 1892-1893).....	268
Sandro Aramis Richter Gomes	

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

PALAVRAS DO EDITOR

É com grande satisfação que anunciamos a publicação de mais um número da Revista Dimensões, reafirmando o compromisso deste periódico com a publicização da pesquisa científica no âmbito da Pós-Graduação.

A Revista Dimensões traz à luz sua quinquagésima edição, evidenciando, assim, todo o êxito de sua trajetória iniciada em 1990, a partir do empenho de diversos professores do Departamento de História da UFES. Desde o início de sua existência, a publicação colocou-se como espaço profícuo de debate acadêmico, destacando também sua interdisciplinaridade.

Ao longo dos últimos anos vivenciou-se uma série de transformações na revista, perpassando pela versão impressa e, em 2010, tendo sua publicação se consolidado em formato digital. Atualmente a Revista Dimensões está alocada em diversos indexadores nacionais e internacionais, tornando ainda mais amplo o debate científico que se propõe a fazer desde sua criação.

O número ora publicado abriga o dossiê “A Companhia de Jesus e sua dinâmica relacional nos Impérios coloniais ibéricos, (séculos XVI - XVIII)”, coordenado pelas professoras Dra. Marcia Sueli Amantino e Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck. A edição conta com artigos inéditos acerca da temática, que destacam, sobretudo, o diálogo entre pesquisadores nacionais e internacionais, trazendo ainda a publicação de artigos livres que abordam diferentes perspectivas teóricas e metodológicas em meio à área das Ciências Humanas.

Nossos agradecimentos às coordenadoras deste dossiê pela disposição e empenho, e aos autores e pareceristas, por suas contribuições generosas e enriquecedoras. Agradecemos também ao trabalho primoroso da assistente editorial Cibele Camargos, e ao APEES, nas pessoas de Jória Scolforo e Marcos Briel, por nos permitir o acesso à belíssima imagem que compõe a capa deste número. Por fim, agradecemos à Fapes, pelo financiamento da diagramação e editoração desta edição.

Desejamos uma ótima leitura a todos!
Vitória, Espírito Santo, julho de 2023.
Karulliny Silverol Siqueira
Editora

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ: “A COMPANHIA DE JESUS E SUA DINÂMICA RELACIONAL NOS IMPÉRIOS COLONIAIS IBÉRICOS, (SÉCULOS XVI - XVIII)”

Eliane C. Deckmann Fleck¹
Marcia Amantino²

¹ Possui Graduação em História pela UNISINOS (1984), Mestrado em História pela mesma universidade (1991) e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (1999), com a Tese: Sentir, Adoecer e Morrer - sensibilidade e devoção no discurso missionário jesuítico do século XVII. De 1986 a 2022, atuou como professora e pesquisadora na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), vinculada ao Curso de Graduação em História e ao Programa de Pós-Graduação em História desta instituição. De fevereiro de 2010 a fevereiro de 2013 exerceu a Coordenação do Curso de Graduação em História e, de fevereiro de 2015 a fevereiro de 2017, a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS. De 2017 a 2022, desempenhou a função de editora da Revista História UNISINOS (Qualis A1). Atualmente, é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq desde 2010 e membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS, Paris (França), da Red-HBP - Red de Historia de Brasil y Portugal -, com sede na UBA, Buenos Aires (Argentina), da Red Culturas y Lenguas Indígenas e da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna (H_Moderna), bem como da Comisión Permanente de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. É associada da Associação de Brazilianistas na Europa (ABRE), da ANPHLAC, da SBHC e da ANPUH-Seção Rio Grande do Sul e integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas (UNISINOS), História, ciência e técnica: saberes globais e locais (UFU), Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano (UNIRIO) e o Grupo Tempo, Memória e Pertencimento, vinculado ao Instituto de Estudos Avançados da USP. Coordena, desde 2017, o projeto de cooperação interinstitucional Na doença e na cura: as enfermidades, os homens e as instituições (Portugal e América luso-espanhola entre os séculos XVII e XIX) firmado com a Universidade do Minho, Braga, Portugal, e, desde outubro de 2018, coordena o projeto de cooperação interinstitucional Escritoras e escritores de Portugal e Brasil da Idade Moderna a 1900: religião, ciência, educação e gênero firmado com a Universidade de Coimbra, Portugal. Integra, ainda, as equipes dos projetos Configuración histórica de la región del Río de la Plata durante los siglos XVI y XVII. Actores, Procesos y Espacios, Proyecto PAT 2023, Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México/Madri, Documenta Americae Meridionalis ? Saberes e Temporalidades, desenvolvido junto à Universidade Nova de Lisboa, e La historia de la medicina en el ámbito de las reducciones jesuíticas de guaraníes, Edital DFG-CONICET (Argentina), Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina. Dentre suas principais publicações estão os livros autorais "O Livro de Cirurgia de 1725" (2022), "As artes de curar em um manuscrito jesuítico inédito do Setecentos?" (2015), "Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus. América platina, séculos XVII e XVIII?" (2014) e "Enlaçar Mundos. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo ?" (2014) e os livros organizados em parceria com colegas pesquisadores: O universo letrado da Idade Moderna: escritoras e escritores portugueses e luso-brasileiros, séculos XVI-XIX (2019); A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural em um cenário mundial (2018); História da Assistência à Saúde e à Pobreza - Olhares sobre suas instituições e seus atores (2017); Escritas e leituras. Temas, fontes e objetos na Iberoamérica, séculos XVII-XIX (2017) e A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina, séc. XVIII. (2015). E-mail: ecdfleck@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7525-3606>

² Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1992), mestrado (1996) e doutorado (2001) em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestrado (2016) em História do Império Português pela Universidade Nova de Lisboa e pós-doutoramentos pela Universidade Federal de Minas Gerais



A Companhia de Jesus é uma das instituições religiosas que mais tem despertado o interesse por parte de historiadores e, em função disso, inúmeras obras com distintos aportes teóricos e abordagens metodológicas têm sido publicadas mundo afora. O caráter supranacional da ordem tem permitido, sobretudo, que sua atuação seja pensada a partir das discussões da História Global, da História Conectada e da Atlantic History. Contudo, poucos são os trabalhos voltados para o entendimento da atuação de tais religiosos a partir das relações que eles mantiveram com as autoridades, bem como com as chamadas elites coloniais, incluindo nesse grupo também os letrados, quer sejam eles religiosos ou não.

Tais relações proporcionaram a aquisição e/ou manutenção de prestígio e poder nas sociedades coloniais, de uma questionada riqueza e de privilégios econômicos e sociais. Mas, para além desses inegáveis desdobramentos, essas relações também proporcionaram a construção de redes sociais que podem ser identificadas por meio das trajetórias de determinados membros da ordem no âmbito dos Impérios coloniais ibéricos. O dossiê se propôs, portanto, a reunir trabalhos que discutissem a inserção da Companhia de Jesus e, especialmente, de alguns de seus membros nas dinâmicas relacionais das sociedades dos impérios coloniais nos quais a ordem atuou.

7

Dentre os artigos submetidos ao dossiê foram selecionados dez textos que, de formas variadas, buscaram pensar estes agentes religiosos inseridos em sociedades coloniais diversas, abrangendo desde o século XVI – momento muito próximo da fundação da Companhia de Jesus – até o final dos Setecentos, quando foram considerados um empecilho para algumas das principais monarquias europeias.

No primeiro artigo, Andreza da Silva Vieira e Sezinando Luiz Menezes analisam o impacto da Companhia de Jesus na propagação da cultura portuguesa e dos ideais cristãos no planalto de Piratininga durante o século XVI, a partir da ideia de que a Companhia de Jesus

(2009-2010) e pela Universidade de Évora, Portugal (2012). É professora do Programa de Pós-graduação da Universidade Salgado de Oliveira e professora adjunta do Departamento de História da UERJ. É pesquisadora do Grupo de Pesquisa do CNPq "Jesuítas nas Américas", do Grupo de Pesquisa Escravidão e mestiçagens: escravidão, comércio e trânsitos culturais nos sertões da Bahia e de Minas Gerais, século XVIII e do Grupo de pesquisa Eclésia (Unirio). Participa da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna e é membro da Rede de investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos (SIEJ), com sede na EHESS, Paris. Atualmente, desenvolve o projeto "A Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro: reforma, expulsão e controle sobre seus egressos, experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia. Atua principalmente nos seguintes temas: Companhia de Jesus, escravidão negra e indígena, Rio de Janeiro. E-mail: marciaamantino@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3229-9142>



se apresentava como difusora da moral cristã, impondo aos grupos indígenas seus valores religiosos e usando a educação como fio condutor para suas atividades.

O artigo de Wilson Carlos da Silva apresenta e discute as orientações contidas em uma correspondência enviada pelo Superior Geral da Companhia de Jesus, padre Claudio Aquaviva, ao Provincial da ordem instalado no Vice-Reino do Peru, no ano de 1584. Estas determinações, segundo o autor, visavam à catequização das populações nativas e consagravam a relação firmada entre a Igreja Católica, a ordem jesuíta e o monarca espanhol.

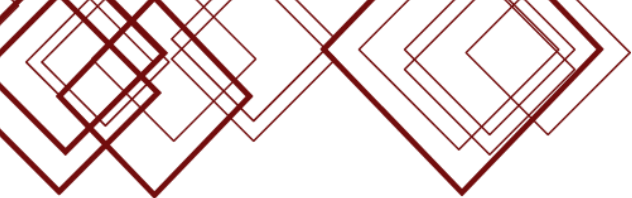
O próximo artigo é de Renata Cabral Bernabé, e, nele, a autora analisa dois textos. O primeiro foi escrito por um franciscano, que acusa a Companhia de Jesus, e o segundo foi produzido pela ordem com o objetivo de defender-se das acusações. No documento acusatório, o franciscano afirma que foi o comércio de seda a verdadeira causa da expulsão de toda a Cristandade do Japão, em 1614, e expõe as relações mantidas pelos jesuítas com os comerciantes e as autoridades japonesas.

Já Alexandre Coello de la Rosa discute a relevância do martírio, proposto e incentivado pelo catolicismo contrarreformista, para a construção do projeto universalista da Companhia de Jesus nas ilhas do sul das Filipinas. Para tanto, analisa duas obras hagiográficas do século XVII, “Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes (Madrid, 1667), escrita por Francisco Combés (1620-65), e “Los Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús”, elaborada pelo padre Alonso de Andrade.

Karl Heinz Arenz e Rafael Chambouleyron, por sua vez, dedicam-se a analisar a Lei do Regimento das Missões, promulgada em dezembro de 1686, que regulamentou as condições jurídicas dos indígenas e o controle sobre sua mão de obra no Estado do Maranhã e Grão-Pará até 1755. De acordo com os autores, esta lei pode ser percebida como resultado de compromissos feitos entre colonos, religiosos e autoridades, no que dizia respeito ao uso dos indígenas como trabalhadores.

Na continuidade, André José Santos Pompeu debruça-se sobre as relações estabelecidas entre os jesuítas e os colonos da região da Amazônia colonial, mais especificamente, da praça de Belém, na primeira metade do século XVIII. Ao analisá-las, se detém nos discursos de pobreza que foram produzidos e nas tentativas de controle do comércio das drogas do sertão adotadas por ambas as partes.

Já Ana Cristina Pereira Lage e Thiago Gomes Medeiros dedicam-se a entender o papel exercido pelo padre jesuíta Gabriel Malagrida na fundação de recolhimentos femininos voltados tanto para a vida religiosa, quanto para a formação de jovens aptas ao matrimônio e a



maternidade. Para atingir estes objetivos, os autores analisam a documentação relativa ao Recolhimento da Soledade de Salvador, datado de 1739, e desvendam as relações estabelecidas entre o religioso jesuíta e os membros da elite local.

O próximo texto, de autoria de Paulo de Assunção, direciona sua atenção para o engenho de Santana dos Ilhéus, a fim de identificar e discutir os problemas econômicos por ele vivenciados ao longo da primeira metade do século XVIII, bem como as estratégias adotadas para minimizar os impactos da administração dos bens temporais pelos inacianos.

Carlos Page apresenta uma discussão sobre como as reduções da Província Jesuítica do Paraguai vivenciavam a chegada de visitantes, religiosos ou leigos, em seus territórios e como seu cotidiano era impactado pela chegada destes agentes externos. O autor também reconstituiu estas visitas realizadas ao longo dos séculos XVII e XVIII, inserindo-as na ritualidade própria do barroco, entendida como mecanismo de controle social e de estabelecimento de lugares sociais.

No último artigo do dossiê, Marcia Amantino explora a lei portuguesa de 28 de agosto de 1767, que determinou a apresentação em Lisboa de todos os egressos da Companhia de Jesus, após o decreto de expulsão da ordem dos domínios coloniais. Por meio da documentação produzida pelos e sobre os que se apresentaram, analisa o cotidiano, as relações sociais estabelecidas entre este grupo e os demais membros das sociedades locais, bem como seus deslocamentos pelo império luso.

Com a consciência de que os estudos apresentados neste dossiê são uma pequena contribuição acerca da importância que teve a Companhia de Jesus nas sociedades onde estava localizado cada colégio, residência, fazenda, redução ou aldeamento, insistimos na essencialidade de não entendermos esta - ou qualquer outra ordem religiosa - isolada das sociedades na qual elas se inseriam. No caso da Companhia de Jesus, cujos membros estavam ligados a variados segmentos sociais e mantinham relações políticas e econômicas com autoridades, indígenas, colonos, comerciantes, enfim, com uma ampla gama de pessoas, essa necessidade fica muito evidente. Os artigos divulgados neste dossiê confirmam as relações travadas entre a Companhia de Jesus e os mais diversos agentes das sociedades nas quais atuaram.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

“HAGIOGRAFIA Y MARTIRIO JESUITA EN LAS ISLAS FILIPINAS: FRANCISCO COMBÉS (1620-65) Y ALONSO DE ANDRADE (1590-1672), SJ (SIGLO XVII)”

“Hagiography and Martyrdom in the Philippine Islands: Francisco Combés, SJ (1620-65) and Alonso de Andrade, SJ (1590-1672) (Seventeenth Century)”

Alexandre Coello de la Rosa*

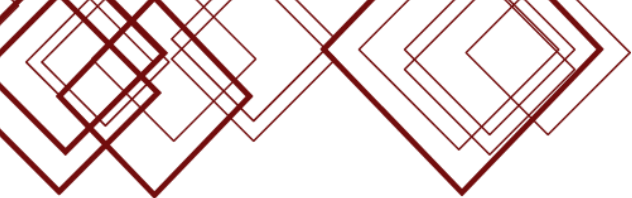
Resumen: A mediados del siglo XVII, los martirologios jesuitas, individuales o compilados, representaban la culminación de la conciencia martirial católica iniciada en las últimas décadas del siglo XVI y popularizada en las imágenes de sufrimiento y piedad que transmitían sus protagonistas. Este trabajo presenta dos importantes trabajos: uno, la monumental *Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes* (Madrid, 1667), del misionero e historiador Francisco Combés (1620-65); y dos, los *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1666-67), del padre Alonso de Andrade (1590-1672). En línea con el fenómeno global del martirio propuesto por el catolicismo contrarreformista, este artículo pretende ilustrar la importancia de esta “hermandad martirial” en la construcción del proyecto universalista de la Compañía de Jesús en las islas del sur de Filipinas.

Palabras-clave: Martirio, Francisco Combés, Alonso de Andrade, jesuitas, Filipinas, siglo XVII.

Abstract: In the mid-17th century, Jesuit martyrologies, individual or compiled, represented the culmination of the Catholic martyrial consciousness initiated in the last decades of the 16th century and popularized in the images of suffering and piety conveyed by their protagonists. This paper presents two important works: one, the monumental *Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes* (Madrid, 1667), by the missionary and historian Francisco Combés, SJ (1620-65); and two, the *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1666-67), by Father Alonso de Andrade, SJ (1590-1672). In line with the global phenomenon of martyrdom proposed by the Catholic Reform, this article aims to illustrate the importance of this “martyrial brotherhood” in the construction of the universalist project of the Society of Jesus in the southern islands of the Philippines.

Keywords: Martyrdom, Francisco Combés, Alonso de Andrade, jesuits, Philippine, Seventeenth Century.

* Catedrático de Historia de América y Filipinas en el Departamento de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra (UPF, Barcelona). Coordinador de la Unidad Asociada del CSIC en Barcelona e investigador ICREA Academia. Sus principales líneas de investigación son la antropología histórica, las crónicas de Indias, y la historia colonial de América Latina, islas Marianas y Filipinas. Su último libro es (coeditado con David Atienza), *Scars of Faith. Jesuit Letters from the Mariana Islands (1668-1684)*. Institute of Jesuit Sources. Boston College, 2020. ORCID: 0000-0001-5079-6180. E-mail: alex.coello@upf.edu.



Introducción

En los últimos años ha aumentado el interés por la relación entre martirio, propaganda política e imperio en América, Japón y Filipinas.¹ Tras la política aislacionista de Japón o *sakoku* (5/7/1639), que imposibilitó a los jesuitas y a los franciscanos fundar nuevas misiones en Japón, la Compañía de Jesús concentró sus esfuerzos en las regiones del sur de Filipinas. El objetivo de este ensayo es doble. En primer lugar, analizar la memoria del martirio de los misioneros jesuitas como un discurso ambivalente de la vida, la muerte, el pecado y la gracia. Un discurso que no sólo oculta las relaciones comerciales existentes entre españoles y musulmanes en las islas del sur de Filipinas,² sino que también proporciona una ventana a la propia memoria histórica de la orden ignaciana. En segundo lugar, examinar las historias oficiales, las hagiografías y los martirologios jesuitas (Alonso de Andrade, Francisco Combés) desde una “teología de la guerra”.³ Un modelo constantiniano de conversión forzada que, según Ana M^a Rodríguez, acabó consolidando una imagen dicotómica de culturas antagónicas.⁴

11

En este punto, sostengo que el impacto militante de los primeros mártires de Japón fue clave para solidarizar a una multitud ferviente y constituir una “hermandad martirial” con la propagación de la fe católica en Asia-Pacífico. Como señala Jorge Mojarro, los jesuitas fueron pioneros en la publicación de propaganda sobre la labor de evangelización en las misiones japonesas a través de las *Annuae litterae* (o Cartas Anuas), aunque pronto otras órdenes religiosas siguieron su ejemplo.⁵ El 5 de febrero de 1597, en Nagasaki, fueron ejecutados veintiséis cristianos, entre ellos seis frailes franciscanos descalzos (el comisario Pedro Bautista y cinco hermanos de hábito), tres jesuitas japoneses (Pablo Miki y sus dos catequistas, Juan Goto y Santiago Kisai) y diecisiete neófitos de origen japonés.⁶ Sus muertes violentas se difundieron rápidamente entre sus hermanos mediante grabados, imágenes sagradas, relatos

¹ COELLO, 2016; CAÑEQUE, 2016: 13-61; CAÑEQUE, 2020; GAUNE, 2016; McALLEN, 2017; JIMÉNEZ PABLO, 2017; BETRÁN MOYA, 2017; CIARAMITARO, 2018: 195-225; RUSSELL, 2020.

² CRAILSHEIM, 2020: 81-111.

³ Como señala Norma Durán, hasta el siglo XVIII no hubo una clara distinción entre el género literario “hagiografía” y otro tipo de biografías laicas, ni tampoco entre la hagiografía y la historiografía. Soy consciente del anacronismo que significa la utilización de dicho término, popularizado por los bolandistas a finales del siglo XIX (Durán, 2008, pp. 40; 91). Véase también De Certeau, 2006, pp. 258-259.

⁴ RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014: 137-158; RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2018: 374-388. Véase también CRAILSHEIM, 2017: 398-399.

⁵ MOJARRO, 2020: 433.

⁶ GUZMÁN, 1601, ff. 610-618; *VARONES ILUSTRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS*, Tomo I, 1887: 219-235. En 1614 y 1622 hubo nuevas ejecuciones que transformaron la provincia japonesa en un *theatrum sanguinis* (PALOMO, 2016: 13).



post-factum y panegíricos con representación teatral, trasladando el martirio al centro del escenario.⁷

Los jesuitas, como es bien sabido, utilizaron tanto la palabra escrita como la imagen visual para difundir las vidas heroicas de aquellos misioneros que murieron en aquellas tierras lejanas en los años siguientes (1614, 1622; 1624). El martirio, como rito fundacional del cristianismo, se convirtió en una eficaz herramienta propagandística que, como bien señaló Fragonard, “se fait par le texte et par l’image, par le spectaculaire public et par la méditation ou la lecture privée”.⁸ El progreso del catolicismo en Japón era espectacular pero efímero, por lo que los grabados e ilustraciones de mártires ayudaron a justificar en clave heroica tanto la expansión de las fronteras imperiales como los proyectos misioneros. Tras la extinción del terreno martirial japonés en 1639, la llamada “caballería ligera” del Papa se esforzó por consolidar sus posiciones en el sur de Filipinas y, más concretamente, en las islas de Mindanao y Joló. Estas emergentes tierras fronterizas fueron la cuna de la propaganda martirial, ya que los misioneros jesuitas comenzaron a morir violentamente a manos de los malayo-musulmanes – más conocidos como “moros” –,⁹ lo que finalmente sirvió para promover su beatificación y posterior canonización.¹⁰ Una conquista espiritual que duró hasta el siglo XIX, cuando la orden ignaciana, disuelta en 1773 por el Papa Clemente XIV (1769-74) y restaurada en 1859 en Filipinas, retomó el largamente postergado proyecto de conversión de la gran isla del sur.¹¹

⁷ Martyrdom also became the object of a dispute between Franciscans and Jesuits for the monopoly of evangelization in Japan (“Defensa que el P. Bautista, franciscano, hizo ante la Congregación y ante Felipe IV de los mártires de Japón contra los informes de los PP. Jesuitas”, Archivo de la Universidad de Santo Tomás, Folletos, Vol. 11.7. n.d. pp. 45-92). The Spanish in the Philippines supported the former, who accused the latter of the outbreak of the persecutions (VU THANH, 2017: 1-9).

⁸ FRAGONARD, 2010: 192.

⁹ El primero que definió a los pueblos malayos de las tierras bajas o litoral de las islas Filipinas como “moros” fue Miguel López de Legazpi (1503-72), diferenciándolos de los pueblos del interior, donde predominaban los “gentiles” (Retana, “Notas” a la edición de Antonio de Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, Edición crítica y comentada y estudio preliminar de Patricio Hidalgo Nuchera, Madrid, Polifemo, 1997, p. 40). Dichos “moros” provenían de una mezcla étnica entre indonesios y árabes. No hay que olvidar que estas categorías étnicas se construyeron en base a una clasificación religiosa, no étnica (Ana M^a Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1993, pp. 85; 233-35). Para una crítica del uso del concepto “moro”, véase Jaime Górriz Abella, *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI*, Madrid: Ediciones Polifemo, 2010, pp. 14-15.

¹⁰ GONZÁLEZ TORNEL, 2018: 481-99; FLEMING, 2019: 187-195.

¹¹ AGUILERA, 2018.



1. El historiador: Francisco Combés, SJ (Madrid, 1667)

A mediados del siglo XVII, los continuos ataques malayo-mahometanos forzaron a los españoles a concentrar tropas en fuertes y presidios en zonas alejadas y expuestas del “centro metropolitano” de Manila. El 27 de junio de 1645, dos barcos de guerra neerlandeses al mando del capitán Lucas Albertsz se apostaron frente a la isla de Joló con el fin de intimidar a los españoles.¹² De inmediato, el príncipe heredero Salicala (o Salikula), fue a Batavia a solicitar el apoyo de las Provincias Unidas “para sacudir de su tierra el dominio violento de España”.

En este contexto de conflicto, los españoles decidieron abandonar su destacamento en Joló y firmar un acuerdo de paz y amistad con Muwallil Wasit, también conocido como Rajá Bongso (ca. 1610-50),¹³ con fecha en Lipir, 14 de abril de 1646, por medio del cual el sultán accedía a pagar un tributo anual que consistía en “tres joangas de a ocho brazas de largo, llenas de arroz y puestas en Samboangan en sus fuerças, en agradecimiento, y señal de hermandad, por el buen coraçon que ha tenido en darle, y dejarle dicha Isla”, reactivándose así los intercambios comerciales entre los musulmanes y españoles del presidio de Zamboanga.¹⁴

13

En 1648 el padre Francisco de la Roa (1592-1660), provincial de Filipinas, encargó expresamente al padre Combés, que por entonces se encontraba destinado al astillero de Leyte, la labor de evangelizar a los subanos desde el pueblo de La Caldera hasta la costa del pueblo de Siocón en sustitución de los difuntos padres Francesco Palliola (1610-48) y Juan del Campo (1620-50)¹⁵, martirizados en la ensenada de Dapitán, en Mindanao. La labor de Combés fue intensa, logrando recoger “los huesos insepultos de los compañeros de este último”.¹⁶

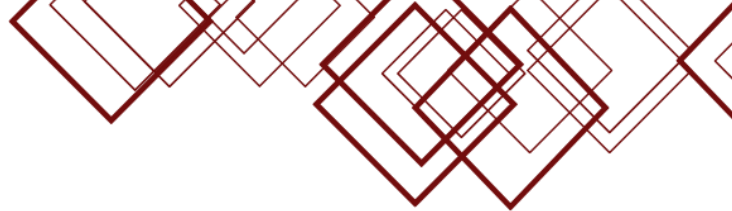
¹² Díaz-Trechuelo, citada en Sales Colín, “Apuntes para el estudio de la presencia “holandesa” en la Nueva España...”, p. 165.

¹³ R. Joel de los Santos, Jr, “Reflections on the Moro wars and the new Filipinos”. *Mindanao Journal*, 3:1 (1976), p. 26; Rodríguez-Rodríguez, “Retorno a Zamboanga...”, p. 379. Para un estudio sobre el rajá Bongso, véase Robert Nicholl, *Raja Bongso of Sulu: a Brunei hero in his times*, Kuala Lumpur, Council of the Malaysian Branch of Royal Asiatic Society, 1991.

¹⁴ “Capitulaciones asentadas con el Sultán Rey de Mindanao por el capitán don Francisco de Atienza Ibáñez, alcaide y gobernador de las fuerzas de Zamboangan, el día 24 de junio de 1645” (Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya, FILHIS-024, E.II, b-088, “Relación de los moros de Mindanao”, Cuadernillo 161a, ff. 170v-179r). Véase también Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, pp. 443-444; Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, Libro II, Cap. XX, ff. 150v-152v; De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, p. 444.

¹⁵ No confundir con el primer misionero salmantino de Mindanao, de igual nombre (Salvá, “Misioneros jesuitas a Filipinas”, p. 520).

¹⁶ Salvá, “Misioneros jesuitas a Filipinas”, p. 522.



A tenor de lo expuesto en las Cartas Anuas de 1646 y 1649, el padre Combés se ocupó de erradicar la gentilidad y fomentar la devoción a las benditas almas del Purgatorio.¹⁷ Del padre Alejandro López, rector de la residencia de Zamboanga, señalaban que tenía “gracia especial para ganar estos moros y gentiles”, lo que favoreció no solo la predicación del evangelio sino la expansión del comercio “por cuyas tierras discurren los padres y navegan los mares sin peligro”.¹⁸ A pesar de los acuerdos firmados con Muhammad Dipatwān Qudrāt (o Kudarat, más conocido en las fuentes españolas como Cachil Corralat, 1581-1671),¹⁹ en gran parte gracias a los esfuerzos del padre López, “cuyas palabras las oyen como oráculos”, los musulmanes, enemigos tradicionales del cristianismo, eran reacios a aceptar misioneros en sus dominios.²⁰ Desde el presidio de Zamboanga, los españoles, asistidos por seis padres jesuitas, habían hecho considerables avances en la conversión, si bien la oposición de Kudarat al cristianismo era firme. Según la Carta Anua de 1646 a 1649 que escribió el padre provincial, Francisco de la Roa,

“Un príncipe de Mindanao de los mayores del reino envió una embajada a un padre de los nuestros porque cuando fuese a hablar a Corralat, y estuviese delante de sus caciques no hablase de la religión cristiana ni le dirigiese palabra alguna a él, porque se temía le había de prohibir el Rey el trato con los padres, si echaba de ver que estaba aficionado a las cosas de la fe”²¹

14

El padre Combés encarnaba a la perfección esta dedicación de los padres jesuitas en la evangelización de Mindanao. En 1651 visitó la isla de Pangutaran, en la que fue agasajado por los nativos, y luego se encargó de la misión de Dapitan substituyendo al afamado padre

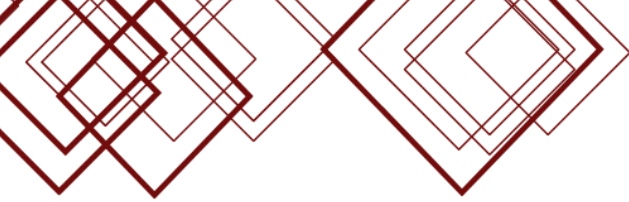
¹⁷ Las Cartas Anuas de 1646 y 1649, y el mismo Combés en su *Historia de Mindanao y Joló*, narran la historia de un ermitaño, o labia, de la región de Malandi, de cuarenta años de edad, que vestía como mujer y vivía célibe, “guardando desde niño la ley natural con todo rigor, y se tiene por cierto entre ellos no haber cometido en toda su vida pecado mortal”, a quien el padre Combés consiguió convertir al cristianismo (“Carta Anua de 1646 y 1649”. ARSI, Philip. 07-2, ff. 689v-690r°; Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, Lib. I, Cap. XVI, pp. 61-65; Lib. VII, Cap. XIV, p. 508). Véase también Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, Libro II, Cap. XXVIII, ff. 184r°-185r°.

¹⁸ “Carta Anua de 1646 y 1649” (ARSI, Philip. 07-2, ff. 688v-689r°).

¹⁹ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, pp. 442.

²⁰ Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, Lib. VII, Cap. I, p. 427; De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, pp. 444-445.

²¹ “Carta Anua de 1646 y 1649” (ARSI, Philip. 07-2, f. 691r°).



mexicano Pedro Gutiérrez (1593-1651)²² como rector en la residencia (1652-55).²³ La reputación del padre Gutiérrez era tal, que según su cofrade, el padre Diego de Oña, los nativos subanos “estaban tan prendados” de su persona que escribieron al gobernador de Filipinas para que nunca se apartara de su lado.²⁴ Posteriormente, Combés fue trasladado a la residencia de Cebú como operario de “indios y españoles”, donde el 2 de julio de 1654 hizo la solemne profesión de cuatro votos en presencia del padre onubense Pedro Díaz Carlos (1619-1701), que actuaba como rector.²⁵

La experiencia acumulada como misionero entre lutaos y subanos le sirvió para concluir la *Relación de las islas Filipinas* (Manila, 1654), probablemente como prueba de la idoneidad y aptitud exigida a los profesos en letras.²⁶ Allí permaneció hasta 1656,²⁷ cuando Combés ocupó la cátedra de prima de teología en el colegio y universidad de San Ignacio de Manila (1656-59), donde redactó un *Encomio al Discurso Parenético* (Manila: Imprenta de la Compañía de Jesús, 27 de agosto de 1657).²⁸

²² El padre Gutiérrez nació el 24 de abril de 1593 en Colima, diócesis de Michoacán, México. Estudió en el colegio de Valladolid, España. Regresó a México, donde el 14 de mayo de 1611 fue recibido en la Compañía de Jesús. Hizo su noviciado en Tepetzotlán. En 1622 llegó a las Filipinas, donde ejerció como misionero en las Bisayas, y en particular, de los subanos, de quienes se le consideraba como su apóstol. Once años después, el 30 de octubre de 1633, fue nombrado profeso de cuatro votos. Murió el 25 de julio de 1651 en el pueblo de Iligan (norte de Mindanao) (Oña, *Labor Evangélica. Segunda Parte*, f. 1271r°; Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, ff. 198v-208r°; De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, p. 612).

²³ Salvá, “Misioneros jesuitas a Filipinas”, p. 522. Fundada en 1629, el primer rector de la residencia de Dapitan fue el padre Pedro Gutiérrez (1593-1651) (Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, ff. 75r°; 77r°; 207r°; De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, p. 451).

²⁴ Oña, *Labor Evangélica. Segunda Parte*, f. 779r°; Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, Libro II, Cap. XXX, 1749, f. 207r°; ARSI, Juan de Salazar, SJ, “Cartas Anuas de 1638 y 1639”, en Manila, 28 de julio de 1639 (ARSI, Philipp. 07-1, f. 375r°; ARSI, “Carta Anua de 1646 a 1649”, en Philipp. 07-II, f. 698r°-707r°). Para más información sobre la reputación y vida del padre Gutiérrez, véase también Oña, *Labor Evangélica. Segunda Parte*, ff. 595r°; 599r°-602r°; Thomas J. O’Shaughnessy, “Philippine Islam and the Society of Jesus”, *Philippine Studies*, 4:2 (1956), pp. 218-219.

²⁵ Combés estuvo destinado como misionero en Cebú (y Mandaue) junto con los padres Domingo López, procurador, Pedro de la Cueva, y Domingo Ezquerro, que había sido rector hasta 1653 (“Catalogus Brevis Personarum. Provinciae Philippinarum. Anni 1654”, en ARSI, Philipp. 04, f. 28r°; Descalzo Yuste, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*, pp. 607; 667).

²⁶ S. Arzubialde, J. Corella, J.M. García-Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Bilbao: Universidad Pontificia de Comillas & Mensajero & Sal Terrae, 1993, pp. 53; 59.

²⁷ “Catalogus Brevis Personarum. Provinciae Philippinarum. Anni 1656”, f. 39v.

²⁸ Combés, *Encomio al Discurso Parenético* (ARSI, Philip. 11, ff. 353-357r); De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, pp. 477-480; 624; Jacobs, “The Discurso Político del Gobierno Maluco...”, p. 315. En este sentido, las opiniones de Combés sintonizaban con las del gobernador Manrique de Lara, cuya valoración de los naturales de Filipinas era superior a la de los nativos de América (José Miguel Herrera Reviriego, *Manila y la gobernación de Filipinas en el mundo interconectado de la segunda mitad del siglo XVII*, Tesis Doctoral, Castellón: Universitat Jaume I, 2014, pp. 259-260). Para un estudio del Encomio de Combés, véase el trabajo de Jorge Mojarro, “Un alegato en favor del indio filipino: el Encomio al Discurso Parenético (1657) del padre Francisco Combés”. *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana*, Año 24, nº 65, 2021, pp. 199-206.



Según la carta que el gobernador Manrique de Lara escribió al padre Magino Solà (Girona, 1604-1659?),²⁹ con fecha en Cavite, 24 de julio de 1658, las Filipinas se hallaban arruinadas y en grave peligro de perderse a causa de las continuas guerras contra los neerlandeses y los “moros”, las guerras civiles entre chinos y tártaros, y muy especialmente, porque desde hacía tres años (1656, 1657 y 1658) el situado no llegaba puntualmente,³⁰ lo que dificultaba la financiación de futuras campañas militares.³¹ En estos tiempos gobernados por el signo de Marte, cuando contaba 55 años de edad, el gobernador Manrique de Lara solicitó que le relevaran del cargo aduciendo sus continuos achaques.³² Defender las posesiones de ultramar era cada vez más oneroso para la hacienda real por la escasez de soldados y suministros, especialmente tras la firma del Tratado de los Pirineos (1659).³³ No debería sorprendernos, pues, que el 17 de mayo de 1662, antes del regreso del socorro de 1662, el Gobernador y Capitán General, Don Sabiniano Manrique de Lara (1653-63) convocara una Junta de Guerra en Manila para tomar una decisión trascendental: retirar las guarniciones militares de los presidios de Ternate, en las Molucas, así como los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao, así como a los religiosos jesuitas que se hallaban destinados en la misión de Ternate.³⁴

²⁹ No confundir con Magino Solà “el viejo” (Manresa, 1644-Manila, 1696). Nuestro Magino Solà nació en 1604 en Girona. Llegó a Filipinas en 1632 y estuvo destacado en San Miguel en 1655 antes de embarcarse como procurador en la corte de Madrid (1656) (Descalzo Yuste, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*, pp. 607; 617; 722). Probablemente eran tío y sobrino, pero desconocemos el grado de parentesco. De la Costa confunde a ambos, sin diferenciarlos, por lo que en su *Catalogue of Members of the Mission, the Vice-Province, and Province of the Philippines, 1581-1768*, solo menciona a uno, Magino Solà “el viejo” (De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, p. 664).

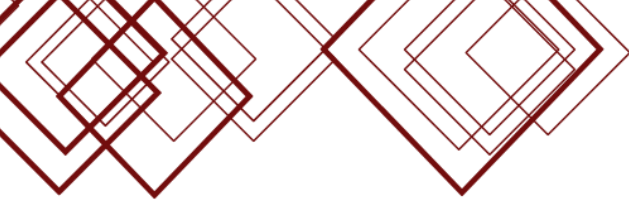
³⁰ Según Alonso, tras la firma del Tratado de Westfalia (1648) el monto del situado cayó un 60% (Luis Alonso Álvarez, “Repartimientos y economía en las Filipinas bajo dominio español, 1565-1815”, en Margarita Menegus (comp.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora & Centro de Estudios sobre la Universidad – UNAM, 2000, p. 174; L. A. Álvarez, “La administración española en las islas Filipinas, 1565-1816. Algunas notas explicativas acerca de su prolongada duración”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Gruoso, *Repensar Filipinas. Política, Identidad y Religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona: Bellaterra, 2009, pp. 92-94).

³¹ Manrique de Lara, “Traslado de una carta que el señor don Sabiniano Manrique de Lara...”, ff. 359^o-366^o. Véase también la carta del Cabildo secular de Manila al rey, Felipe IV, con fecha en 15 de julio de 1658, en la que señalaba la escasez de la población española de Manila (AGI, Filipinas 28, citado en Díaz-Trechuelo, 2002: 463). El “Informe al Rey nuestro Señor, Felipe Quarto, en su real y supremo Consejo de las Indias, del estado eclesiástico y seglar de las islas Filipinas” (1650), certificaba la dependencia que tenían las Filipinas del situado procedente de la Nueva España. Su equilibrio y estabilidad dependía de la puntualidad con que llegara el socorro de Acapulco (De la Costa, *The Jesuits in the Philippines*, pp. 414; 664).

³² Manrique de Lara, “Traslado de una carta que el señor don Sabiniano Manrique de Lara...”, f. 365^o.

³³ Pablo Fernández Albadalejo, *La crisis de la Monarquía*, Vol. IV de la *Historia de España*, de Josep Fontana & Ramón Villares (coord.), Madrid: Crítica – Marcial Pons, 2009, pp. 360-61; Manrique de Lara, “Traslado de una carta que el señor don Sabiniano Manrique de Lara...”, f. 364v.

³⁴ Francisco Combés, SJ, *Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes. Progressos de la religion, y armas catolicas*. Edición de Wescleslao Emilio Retana con la colaboración del padre Pablo Pastells, SJ. Libro VIII, Capítulo XIII, Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos, [1667] 1897, pp. 610-13. Véase también



La Compañía de Jesús protestó enérgicamente contra el “lamentable abandono”, en palabras del padre jesuita Francisco Combés (1620-65),³⁵ de los seis mil *samales* o *lutaos* que vivían allí. Unos nativos que al haberse bautizado y pagar tributo, se habían convertido automáticamente en vasallos del rey de Castilla. A su juicio, los desmanes del sultán Kudarat y sus aliados no habían sido castigados, ni la muerte de los misioneros jesuitas, vengada, a pesar de los desesperados intentos del capitán general don Francisco de Estéybar, gobernador interino de Zamboanga, por capturarlos.³⁶

Esta decisión supuso un ataque a su política de evangelización en el sur de Filipinas, por lo que apelaron a la mítica herencia misional del padre Francisco Javier (1506-1552).³⁷ Asimismo reclamaron la exclusividad frente a otras órdenes rivales, como los recoletos, a quienes el padre fray Pedro de Arce, OSA, obispo del Santísimo Nombre de Jesús de Cebú y gobernador interino del arzobispado de Manila (1613-42), confió la administración espiritual de las islas de Palawan y Cuyo, además del nordeste de Mindanao, extendiéndose a lo largo de los poblados de Butúan a Cateel (Davao Oriental) hasta Caraga.³⁸

La *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (más conocida como la VOC), fundada oficialmente en 1602, pretendía desplazar definitivamente a los españoles de las Molucas, sobre todo después del abandono del fuerte de Nuestra Señora del Rosario (2/5/1663), en la costa suroeste de la isla de Ternate, donde el gobernador don Francisco de Atienza Ibañez todavía

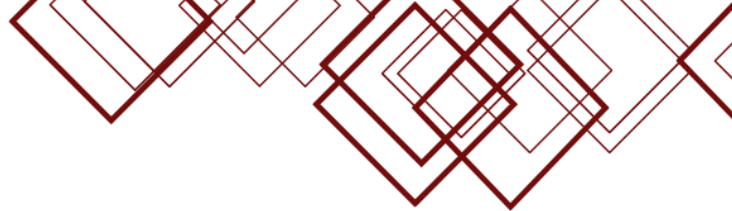
Prieto Lucena, “La iglesia filipina en los años 1653-1663”, p. 102; Herrera Reviriego, 2018, pp. 127; 151; Campo López, *La presencia española al sur de Filipinas durante el siglo XVII*, p. 195.

³⁵ COMBÉS, *Historia de Mindanao y Joló*, Libro VIII, Cap. XVI, p. 631.

³⁶ Antes de su nombramiento como gobernador del presidio de Zamboanga, don Francisco de Estéybar fue gobernador en dos ocasiones (1650-56; 1658-60) del presidio de la isla de Ternate, en las Molucas. Posteriormente, Estéybar fue enviado a sofocar las revueltas en otras regiones de Filipinas, siendo nombrado capitán general de las provincias de Bulacán, Pampanga, Pangasinan, Ilocos y Cagayan. Tras este último servicio, Estéybar fue nombrado maestre de campo de Manila y beneficiario de una encomienda. Sin embargo, a causa de una enfermedad, en 1662 se trasladó a la capital de la Nueva España (Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, Libro VIII, Cap. V-VIII pp. 569-589; Campo López, *La presencia española al sur de Filipinas durante el siglo XVII*, pp. 369; 688).

³⁷ Andrew C. Ross, “Alessandro Valignano: The Jesuits and Culture in the East”, en John W. O’Malley, SJ, y otros (eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Vol. I, Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press, [1999] 2000, pp. 336-351.

³⁸ Hacia 1605, poco después de la primera rebelión china (1603), llegaron catorce agustinos recoletos a Manila, y posteriormente, los hermanos de San Juan de Dios, si bien estos últimos, a diferencia de los primeros, no se ocuparon nunca en tareas misionales (M^a Fernanda García de los Arcos, *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 1988, pp. 50-51). En 1622, ocho padres recoletos desembarcaron en Caraga (Delor Angeles, *Mindanao*, pp. 27-28; Francis C. Madigan, “The Early History of Cagayan de Oro”, *Philippine Studies*, 11:1 (1963), p. 83; Ángel Martínez Cuesta, OAR, *Historia de los agustinos recoletos: Vol. I: Desde los orígenes hasta el siglo XIX*. Madrid: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1995, pp. 365; 378-393). Las tensiones entre ambas órdenes, lejos de disminuir, aumentaron a lo largo del siglo XVIII. Al respecto, véase Coello, 2019, pp. 729-63, y Mojarro, 2022, pp. 377-404.



mantenía algunas fuerzas.³⁹ A consecuencia de la retirada española de la región, en 1667, el puerto de Macasar, situado al sur de la isla de Célebes (o Sulawesi), cayó en manos de los neerlandeses. Ese mismo año se publicó con éxito el libro póstumo del padre Francisco Combés: la monumental *Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes* (Madrid, 1667), que destacaba la riqueza de la flora y la fauna de la isla de Mindanao, así como su potencial minero y la opulencia de sus caladeros.⁴⁰ Ruurdje Laarhoven (1989), y más recientemente, Eberhard Crailsheim (2020), han destacado la relación entre la guerra y el comercio entre los españoles de Manila y los moros de Borneo, Mindanao y Joló. En este sentido, los misioneros jesuitas Alejandro López (1604-1655) y Juan de Montiel (1632-1655) se convirtieron en unos agentes diplomáticos fundamentales para restablecer las negociaciones de paz entre musulmanes y cristianos. Su martirio en 1655 no sólo justificó la presencia de los misioneros en el sur de Filipinas, sino que encubrió las relaciones comerciales existentes entre españoles y musulmanes.⁴¹

Quizás no deba sorprendernos que mientras la “historia natural” era positiva y optimista, Combés hiciera una descripción muy pesimista de la “historia moral”, acusando a los moros de Mindanao de ser extremadamente violentos, mentirosos, ignorantes y enemigos jurados de los españoles. Así,

“In everything they live like men without law, and who do not know God, without a way of worship, without remembering that such a thing exists in the world: they diminish everything, or less, and depending on the land where they live, they follow the customs and laws; and thus, they are neither Moors, nor Gentiles, nor Christians, but atheistic barbarians” .⁴²

De hecho, la superficialidad del Islam en Filipinas situaba a los moros de Mindanao en el contexto de las creencias religiosas de los “gentiles”. Combés los consideraba “bárbaros ateos” porque “aparte de no comer cerdo, y de la circuncisión, y de la multitud de mujeres”, decía, “no saben nada más”.⁴³ Una opinión que estaba en sintonía con la expresada por Miguel López de Legazpi (1503-72), quien en 1572 reconocía que “los naturales de esta isla de Luzón,

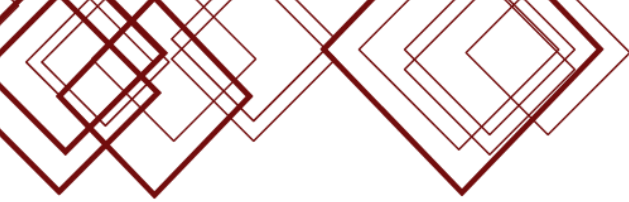
³⁹ “Carta de Sabiniano Manrique de Lara sobre asuntos de guerra”, “Traslado de la carta del 9 de diciembre de 1662 de Sabiniano Manrique de Lara, al gobernador de las fuerzas de Terrenate, comunicándole la decisión de retirar las fuerzas que guarnecían aquel presidio para resistir a Cogsenia, tirano de las costas del reino de la China y dándole instrucciones sobre las diligencias que había que hacer con el gobernador holandés de Malayo para garantizar la propiedad y dominio español sobre esos puertos y plazas...”, 6 de mayo de 1667 (AGI, Filipinas, 9, R.2, N. 34); “Informe de Sabiniano Manrique de Lara sobre haber retirado las fuerzas de Terrenate”, Madrid, 8 de octubre de 1666 (AGI, Filipinas, 201, N. 1, ff. 6rº-12v). Véase también Jacobs, *Monumenta Malucensis*, Vol. III, p. 617.

⁴⁰ COMBÉS, Libro I, Cap. III-VIII, 1897: 7-26.

⁴¹ CRAILSHEIM, 2020: 81-111.

⁴² COMBÉS, Libro I, Cap. XII, 1897: 46. La cursiva es mía.

⁴³ COMBÉS, Libro I, Cap. XII, 1897: 46.



que comúnmente llamamos moros españoles, no lo son, porque en verdad no conocen la ley de Mahoma, ni la entienden”.⁴⁴ Además de su rudimentario conocimiento del Islam, Combés dudaba de que los nativos filipinos fueran realmente idólatras, o incluso paganos, porque incluso los paganos tenían dioses, aunque falsos. No mantenían ni defendían ninguna idolatría, aunque practicaban la brujería, especialmente las mujeres, que mantenían pactos con el Diablo.⁴⁵

A partir del siglo XVII, la noción de misión católica se convirtió en sinónimo de civilización. Con las misiones de ultramar, el martirio pasó a primer plano. Como es sabido, tres eran las condiciones para ser considerado un mártir católico. La primera consistía en recibir la tortura (o tormento) y morir por causa de ella; la segunda condición exigía morir por amor a Cristo o *in odium fidei* (en odio a su fe); la última enfatizaba que el martirio debía ser voluntario.⁴⁶ Sin embargo, como señaló Lavrín, la tradición cristiana primitiva del martirio tenía poco que ver con las Américas y el Lejano Oriente.⁴⁷

Durante los años siguientes, los jesuitas se consideraron como los flagelos de Cristo que luchaban en los campos de misión del mundo. En las Filipinas, los misioneros jesuitas creían que eran los únicos capaces de derrotar al “infidel” Kudarat. El historiador jesuita Francisco Combés imaginó a los pueblos indígenas como si estuvieran enfrascados en una batalla cósmica entre Dios y Satanás. Estaba convencido de que algunos de sus hermanos cofrades, como el padre Marcello Francesco Mastrilli (1603-37),⁴⁸ o el propio Alejandro López, eran capaces de

⁴⁴ Miguel LÓPEZ DE LEGAZPI, citado en DONOSO, 2012: 93. Igualmente, el autor o autores del *Código Bóxer* declaraba(n) que a diferencia de los naturales de la isla de Borneo, “que son moros como los de la Berbería”, los tagalos de las islas del Poniente, “no es porque sean moros, ni guarden los ritos ni ceremonias de Mahoma, porque no lo son, ni tienen ninguna cosa de moro, sino sólo el nombre” (DONOSO, 2016: 62).

⁴⁵ COMBÉS, Libro I, Cap. XII, 1667: 47. El gobernador Sande, a quien Clive Griffin definió como un “burócrata tan corrupto como deslenguado”, fue responsable de las acusaciones de brujería contra doña Inés Álvarez de Gibrleón, esposa del primer gobernador interino de Filipinas, don Guido de Labezaris (1512-1580) (GRIFFIN, 2015: 704).

⁴⁶ Según García Rubial, a menudo la santidad por martirio era puesta en duda porque se dudaba de que la mayoría de los religiosos que operaban, por ejemplo, en el norte de la Nueva España, no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe: “las rebeliones los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio” (GARCÍA RUBIAL, 2008: 4-5).

⁴⁷ LAVRÍN, 2014: 132.

⁴⁸ El padre Marcello Francesco Mastrilli nació en 1603 en Italia. Era propenso a las visiones, y según cuenta el padre Andrés de Álava, biógrafo del padre Diego Luis de San Vitores, fundador de las misiones de las islas Marianas, en 1633 se le apareció uno de los fundadores de la Compañía de Jesús: el padre Francisco Javier (Andrés de Álava, SJ, *Biografía sobre la vida, virtudes, obra social y política, milagros y muerte del padre Diego Luis de Sanvitores, religioso de la Compañía de Jesús quien tuvo a su cargo el gobierno religioso y político de las Marianas* (1676), Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo Jesuita, Carpeta IX, Rollo 2, f. 4v). Acompañó al gobernador Corcuera en la campaña militar contra Kudarat, en Mindanao, bajo la promesa de enviarlo a Japón. Murió el 17 de octubre de 1637 como mártir en el monte Unzen, en Nagasaki (Japón), después de servir como misionero en Mindanao durante el gobierno de don Sebastián Hurtado de Corcuera (1635-44), antiguo gobernador panameño y nuevo gobernador y presidente de la Audiencia de Manila. Para más información



realizar milagros o favorecer la intervención divina para liberar a los gentiles filipinos de las cadenas que los esclavizaban, independientemente de los sacrificios que hicieran los jesuitas.⁴⁹ Por ello, la *Historia* de Combés, dedicada a uno de los “héroes de la guerra” de Filipinas, don Agustín de Cepeda Carnacedo (¿-1677), gobernador del presidio de la isla de Ternate, denunció abiertamente “la perfidia de Mahoma, así como la tiranía y violencia de su ley” para describir la crueldad de los tiranos musulmanes que ejecutaron a los “soldados jesuitas” en Mindanao.⁵⁰

2. El hagiógrafo: Alonso de Andrade, SJ (Madrid, 1666-67)

La sangre de los mártires, como señaló Michel de Certeau, es la metáfora de la gracia.⁵¹ Para recordar tanto a las víctimas inocentes como a los victimarios diabólicos, el toledano Alonso de Andrade (1590-1672), SJ, comisario del Supremo Consejo de la Santa Inquisición, publicó dos nuevos volúmenes de los *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús* (1666-1667).⁵² Una obra editorial que continuaba los cuatro primeros volúmenes de las *Vidas Exemplares y Venerables Memorias de algunos Claros Varones de la Compañía de Iesvs* (Madrid, 1647), de Juan Eusebio Nieremberg y Otín (1595-1658), SJ. En el sexto volumen (Madrid, 1667), dedicado al padre Juan Everardo Nithard (1607-81), inquisidor general de España y confesor de la reina Mariana de Austria (1634-96), Andrade registró nueve mártires en Filipinas, todos ellos de origen europeo, aunque hubo otros, la mayoría de los cuales seguramente murieron en las peligrosas islas de Visayas y Mindanao.⁵³ De esos nueve, cinco

sobre la vida de este insigne jesuita, véase Ignacio Stafford, SJ, *Historia de la celestial vocación, misiones apostólicas, y gloriosa muerte; del Padre, Marcelo Francisco Mastrilli, hijo del Marques de S. Marsano, Indiatico felicísimo de la Compañía de IHS a Antonio Telles de Silva. Por el P. Ignacio Stafford de la Compañía de Jesús*, Lisboa, Imprenta de Antonio Álvarez, 1639; Juan Eusebio Nieremberg, SJ, *Vida del dichoso y Venerable Padre Marcelo Francisco Mastrilli*, Madrid, Imprenta de María de Quiñones, 1640; Daniello Bartolli, SJ, *Compendio della vita, e morte del O. Marcello Mastrilli della Compagnia di Giesù*, Nápoles, Imprenta de Luc'Antonio di Fusco, 1671.

⁴⁹ COMBÉS, Libro I, Cap. XII, 1667: 48. Véase también RODRÍGUEZ, 2018: 383.

⁵⁰ COMBÉS, Libro I, Cap. XI, 1667: 42. Véase también RODRÍGUEZ, 2018: 380.

⁵¹ Citado en ŽUPANOV, 1995: 38.

⁵² ANDRADE, Tomo 5 (1666) y Tomo 6 (1667).

⁵³ Los mártires registrados por las fuentes jesuitas, incluyendo los *Varones ilustres* de Alonso de Andrade, fueron los padres Alejandro López, SJ (Mindanao, † 13/12/1655), Juan de Montiel, SJ (Mindanao, † 13/12/1655), Francisco Paliola (Mindanao, † 27/1/1648), el hermano Juan Esteban Jaime (Bisayas, † 30/4/1659), los padres Vicente Damián († 11/11/1649), Francisco de Mendoza (Mindanao, † 1642), Juan de las Misas (Bisayas, † 4/10/1621), Juan Aresius († 10/4/1645), Tomás de Montoya († 14/6/1627), Juan del Campo (Bisayas, † 27/01/1650), Miguel Ponce (Ibabao, † 15/10/1648), Juan Bautista de Larrauri (A vista de la isla de Leyte, no lejos de Mindanao, † 27/9/1663) y Juan del Carpio (Bisayas, † 3/12/1634) (ANDRADE, Tomo VI, 1667: 64-66; 385-89; 590-94; 647-48; 648-80; 692-98; AHPCJC, FILPER-05, “Mártires de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Manila, 12 de mayo de 1903”. EI/b-9/6/1-7).



de ellos, los padres Francesco Palliola (napolitano, asesinado en 1648 a manos de un apóstata)⁵⁴, Francisco Mendoza (portugués, martirizado en 1642 por los nativos)⁵⁵, Juan del Carpio (español, muerto en 1634 en la isla de Leyte por nativos islamizados)⁵⁶, así como Alejandro López y Juan de Montiel⁵⁷, fueron incorporados en el martirologio de Matthias Tanner (Bohemia, 1630-92) e ilustrados por el grabador alemán Melchior Küsel (Augsburgo, 1626-1684) y el checo Karel Škréta (1610–1674).⁵⁸

Las vidas de aquellos “modelos ejemplares”, como Alejandro López y Juan de Montiel, fueron individualizadas, sin imágenes, siguiendo un binomio nadaliano de imágenes con letras alfabéticas y descripciones textuales dispuestas a dos columnas. Estas hagiografías seguían a los escritores clásicos (Cicerón, Quintiliano, Virgilio y Plutarco) con una finalidad apologética: por un lado, reforzar el espíritu corporativo de la orden jesuita y, por otro, fomentar el principio de la religión estatal - *cuius regio, eius religio*.⁵⁹ A diferencia de otras formas discursivas, como las cartas martiriales, los panegíricos y su plural, las menologías, las vidas de los hombres ilustres incluidas en las historias oficiales, la correspondencia personal y las hagiografías jesuitas (Francisco Colín, Diego de Oña, Eusebio Nierenberg, Alonso de Andrade, Pedro Murillo Velarde), estaban marcadas por el esquema clásico del Barroco, es decir, un inicio (predisposición a la santidad manifestada desde el nacimiento, la infancia, la adolescencia y la juventud virtuosa), un desarrollo (acciones de pureza doctrinal, virtudes heroicas que trataban de imitar el ejemplo de Cristo y la realización de milagros, intercesiones celestiales, profecías y curaciones hasta alcanzar el camino de la perfección) y un final (la pasión o muerte, anhelada por el santo a través de una escala ascendente de sufrimientos y penitencias).⁶⁰

⁵⁴ TANNER, 1675: 425.

⁵⁵ TANNER, 1675: 408.

⁵⁶ TANNER, 1675: 380.

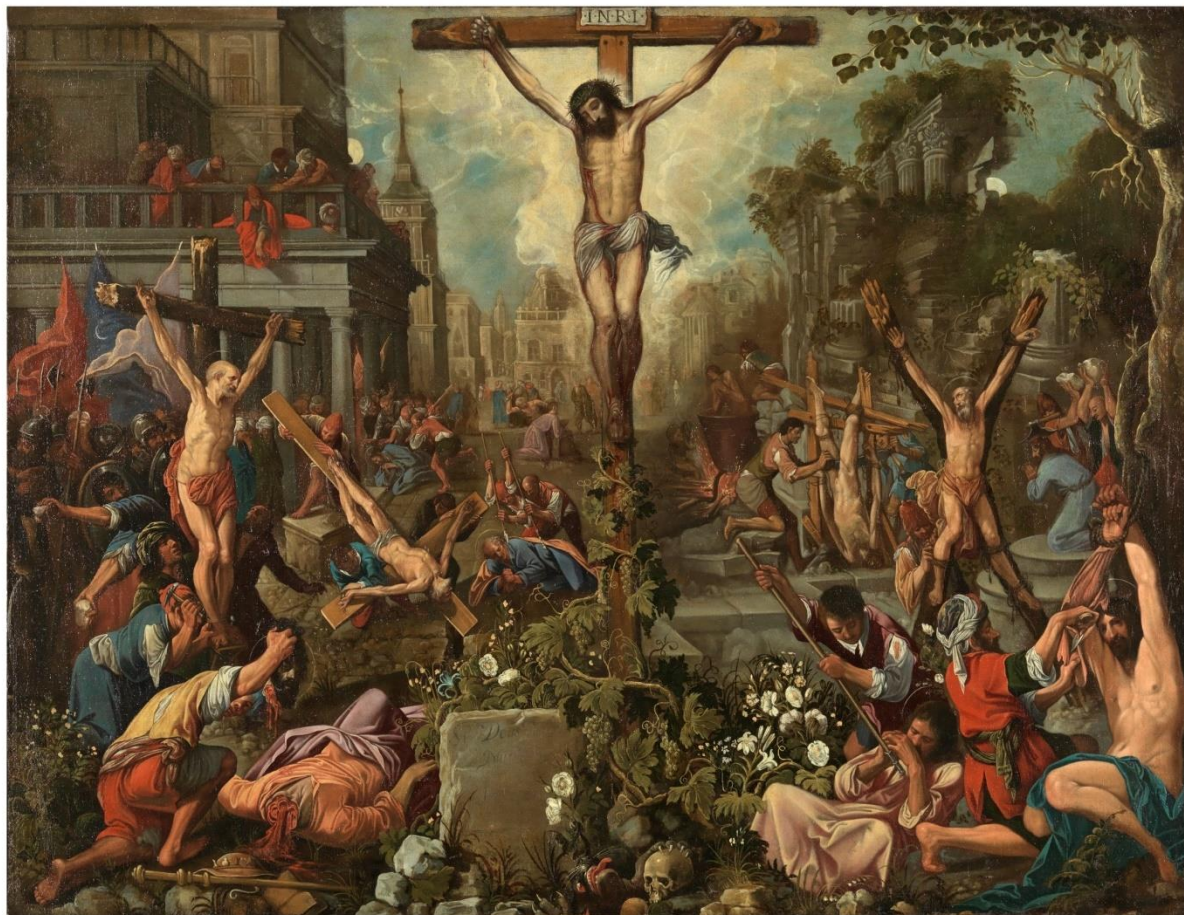
⁵⁷ TANNER, 1675: 430.

⁵⁸ Otros tratados, como *De Christianis apud iaponios Triumphis* (Munich, 1623), del padre flamenco Nicolas Trigault (1577-1628), o *Fasciulus e iaponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* (Roma, 1646), del padre António Francisco Cardim (1596-1659), ya incluían estampas y grabados de los mártires jesuitas de Japón (PALOMO, 2015: 7-40; PALOMO, 2016: 1-32).

⁵⁹ “Vida y martirio del Venerable, y fervoroso P. Alexandro López, en Filipinas” y “Vida y martirio del Venerable Padre Juan de Montiel, compañero del santo Mártir Alexandro López”, en ANDRADE, 1667: 649-80; 692-698.

⁶⁰ RUBIAL GARCÍA, 1998: 43.

FIGURA 1. JUAN DE LAS ROELAS (ATRIBUIDO), *CRISTO EJEMPLO DE MÁRTIRES* (ca. 1615). MUSEO NACIONAL DEL PRADO, MADRID (Inv.: POO8154)



El lienzo de Roelas es el epítome del sacrificio cristiano: Cristo se sacrificó por la humanidad y los apóstoles siguieron su ejemplo de vida y virtud. Todos ellos sufrieron un cruel martirio que fue ensalzado como un modelo de imitación. El Concilio de Trento (1545-63) alentó la devoción a los mártires en los confines de las monarquías ibéricas en América y Filipinas. Los repertorios hagiográficos se multiplicaron, reflejando el avance del catolicismo post-tridentino en los territorios ultramarinos.

Según Michel de Certeau, estos “discursos de las virtudes” formaban parte de un aprendizaje humanista jesuita.⁶¹ El carácter retórico de la historiografía no era una verdadera reconstrucción de los hechos pasados, sino la capacidad de proporcionar placer estético. En lugar de reconstruir una verdad fragmentaria, aquellos historiadores humanistas podían “insertar discursos directos en boca de sus personajes para hacer más viva y educativa su narración”.⁶² Como nos recuerda Ivo Cerman (2017), los humanistas jesuitas debían deleitar y

⁶¹ CERTEAU, 1993.

⁶² CERMAN, 2017.



ejemplificar - *delectare et docere* - a los fieles la sabiduría moral sobre las virtudes y los vicios humanos por medio del *exemplum*, ayudando a preparar el alma para la muerte del cuerpo físico y el renacimiento triunfal a la beatitud eterna. Al promover la devoción de los misioneros heroicos que actuaban como modelos ejemplares espirituales, los jesuitas de la primera época moderna seguían, de hecho, los modelos retóricos generales de las tradiciones del martirio cristiano, especialmente el *Martirologio Romano* de 1583 (revisado por el oratoriano Cesare Baronio en 1586), lo que daba fuerza a la autorrepresentación de la Compañía de Jesús.⁶³ A diferencia de los “herejes” protestantes en Europa, que eran excluidos del cuerpo de la Iglesia por sostener una falsa doctrina, los mártires católicos eran incluidos al morir. A causa del aumento de mártires en casi todas las partes del mundo, incluido el escenario europeo, los misioneros se convirtieron en prototipos de conducta virtuosa y figuras “imitables” para la vida ministerial del jesuita.⁶⁴ Tomando prestadas las palabras de Clossey, los mártires jesuitas se convirtieron en un fuerte elemento de cohesión e identidad en el siglo XVII que alimentó una “economía sagrada” de la vocación apostólica global de la orden ignaciana.⁶⁵

En un contexto de propaganda de la dinastía Habsburgo, Andrade recurrió a una de las técnicas de representación más utilizadas en la cultura barroca: la *compositio loci* (composición de lugar) ignaciana.⁶⁶ Esta técnica retórica, central en la meditación dirigida de los *Ejercicios Espirituales* y las prácticas (iniciados en 1521, publicados en 1548), era un acto de creación de una obra visual que permitía a los fieles “leer” las imágenes narrativas con los ojos de la imaginación, moviéndolos a la devoción y provocando un asombro psicológico (*movere*), aunque fuera temporal, interno y personal.⁶⁷ Resaltar la vocación apostólica, caritativa y misionera de los padres López y Montiel sirvió para rescatar la piedad y la devoción de la orden ignaciana y preservarla en la memoria. No debería extrañarnos, pues, que el último volumen de Andrade (1667) incluyera una breve memoria final a modo de índice, o epítome, con los nombres de los misioneros caídos y el año en que murieron voluntariamente en defensa de la fe en diversas partes del mundo “con gloriosos martirios”. Recordemos las llamadas bienaventuranzas de Jesús a su discípulo: “El que quiera ser mi discípulo que se niegue a sí

⁶³ GREGORY, 1999: 277-81; RUSSELL, 2020: 72.

⁶⁴ Los misioneros jesuitas imitaron no solo los modelos masculinos de sus padres fundadores (Ignacio de Loyola, Francisco Javier), sino también las de aquellos mártires convertidos en modelos de virtud. Para un estudio reciente sobre masculinidad y misioneros jesuita en Asia-Pacífico, véase STRASSER, 2020.

⁶⁵ CLOSSEY, 2008: 216. Véase también LAVRÍN, 2014: 133; RUSSELL, 2020: 98.

⁶⁶ CORETH, 2003.

⁶⁷ BORJA GÓMEZ, 2007: 69-84; McALLEN, 2017: 147; FLEMING, 2019: 188.



mismo, que tome su cruz y me siga. Porque quien quiera salvar su vida[a] la perderá, pero quien pierda su vida por mí la encontrará” (Mateo 16: 24-26).

El propio Francisco Javier, que se convirtió en la referencia y el modelo espiritual de los misioneros jesuitas en Asia, no dudó en alabar a quienes sacrificaban su propia vida en el martirio, si era necesario.⁶⁸ Así, escribió que “juzgo mejor morir por nuestra ley y fe, viendo cuantas ofensas veo que se cometen, sin repararlas”.⁶⁹ Para Andrade no había duda: Los padres Alejandro López y Juan de Montiel fueron “francamente mártires de Cristo”, incluso antes de que la Iglesia los declarara como tales, por derramar su sangre contra los antiguos enemigos del cristianismo.⁷⁰ Su fe inquebrantable fue un ejemplo del renacimiento paleocristiano romano del martirio como forma de *Imitatio Christi* (o *sequela Christi*) al que la Compañía de Jesús contribuyó con entusiasmo.⁷¹ Tras los decretos y bulas apostólicas del Papa Urbano VIII (1623-1644), fechados el 13 de marzo y el 10 de octubre de 1625 (y ratificados varias veces, en junio de 1631, en julio de 1634 y en agosto de 1640), Andrade añadió una nota final, o protesta, en la que recordaba que el elogio de las virtudes de sus hermanos cofrades no pretendía influir en el juicio de la Iglesia o del Papa para relanzar la santidad oficial, sino sólo recordar la importancia del sacrificio de sangre como expresión máxima de la fe en Cristo.

3. Reflexiones finales

Para el bibliófilo Wenceslao E. Retana, el objetivo de la *Historia de Mindanao y Joló* (Madrid, 1667) consistía en un dispositivo apologético y propagandístico que denunciaba el abandono de las fortalezas del sur de Mindanao, dando a conocer “lo importante que era para España el dominio de Mindanao”.⁷² Como hizo Calderón de la Barca en sus autos sacramentales, la *Historia* simplificó el dogma islámico y justificó así la (re)conquista del sur de Filipinas.⁷³ Y, sobre todo, Combés recreó una “imagen irreal de éxito evangelizador” cuyo objetivo era reforzar la fortaleza y el espíritu corporativo de la Compañía de Jesús por encima de las aspiraciones de los recoletos, demostrando así una autoridad suficiente sobre un archipiélago que, en realidad, nunca estuvo del todo colonizado ni evangelizado.⁷⁴ Al igual que

⁶⁸ CAÑEQUE, 2022: 438-58.

⁶⁹ BARÓ i QUERALT, 2013: 133.

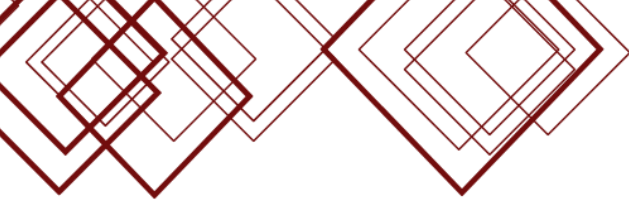
⁷⁰ ANDRADE, 1667: 721-54.

⁷¹ RUBIAL GARCÍA, 2008: 2; JIMÉNEZ PABLO, 2017: 141.

⁷² RETANA, 1897: xviii. RODRÍGUEZ, 2018: 380; 385.

⁷³ BUNES IBARRA, 1991: 63-83.

⁷⁴ RODRÍGUEZ, 2021: 697-714.



en el norte de África, la entrada de los españoles en Mindanao fue especialmente limitada y se concentró en las costas, marginando el interior de la isla.⁷⁵ Los españoles reclamaron el dominio de estos territorios *de iure*, pero no *de facto*. Por ello, Combés proyectó una imagen mitificada de una realidad que, como recordó Ana M^a Rodríguez, nunca tuvo lugar.⁷⁶

Recientemente algunos estudiosos han subrayado que el entusiasmo católico por el martirio (*sanguine laureatus*) aumentó cuando los católicos de Gran Bretaña y los misioneros de ultramar comenzaron a morir por su fe.⁷⁷ Representados retóricamente como víctimas de pueblos crueles y bárbaros, más que como invasores de los habitantes del Nuevo Mundo, los mártires fueron herramientas indispensables para la promoción misionera y los designios imperialistas de la Corona española de anexionarlos a su sistema político.⁷⁸ Sin embargo, en lugar de abordar la política de representación del colonialismo como una totalidad unitaria que simplemente enmascaraba, mistificaba o servía para racionalizar las formas de dominación ibérica, mi objetivo ha consistido en ilustrar cómo el triunfo del martirio supuso la consolidación de la identidad católica en Filipinas en un contexto político marcado por duros enfrentamientos con la VOC neerlandesa y los moros que amenazaban la hegemonía española de lo que François Gipouloux definió como el “Mediterráneo asiático”.⁷⁹

25

No debe sorprendernos, pues, que los hagiógrafos e historiadores jesuitas que narraron estos hechos, como Alonso de Andrade y Francisco Combés proyectaran en sus panegíricos una dimensión “teatral” o “dramática” del ideal de muerte sacrificial que convertía el mundo en un campo de batalla. Una guerra cósmica en la que sus cofrades asesinados exigían, a cambio, no sólo la confirmación de sus hazañas sino la declaración de una “guerra justa” contra los enemigos de la fe.⁸⁰ Un discurso constantiniano de conversión que apareció como punto de unión entre gobernantes, militares, religiosos y nativos filipinos; una guía de pasión y violencia que reunió a sus protagonistas en una especie de comunión mística con un objetivo común: restablecer la iglesia de Cristo en una tierra asolada por la guerra, la esclavitud, el saqueo y la muerte.⁸¹

⁷⁵ BUNES IBARRA, 2017: 190.

⁷⁶ “Descripción de la planta de la fortificación del presidio de Zamboanga según noticias de los cabos militares y de Fernando de Bobadilla que lo gobernó”, con fecha en Manila, 10 de junio de 1683 (AGI, Filipinas 201, N. 1, ff. 301r^o-302v). Véase también RODRÍGUEZ-RODRÍGUEZ, 2014: 140; 145.

⁷⁷ RUSSELL, 2020: 71; CAÑEQUE, 2020; PAGE, 2020: 1-11.

⁷⁸ CAÑEQUE, 2020.

⁷⁹ GIPOULOUX, 2009.

⁸⁰ COMBÉS, Libro VIII, Cap. IV, “Resumen de la vida, y muerte, dichosa de los Padres Alexandro López y Juan de Montiel”, 1667: 549-569.

⁸¹ GARCÍA RUBIAL, 2008: 6. KENDALL, 2009: 5-6.



Como señaló acertadamente Calvin Kendall, “la violencia es el subtexto persistente de la conversión de los pueblos al cristianismo”.⁸² Los padres jesuitas, elevados a la categoría de “héroes morales”, se convirtieron en símbolos, modelos de mediación espiritual y abnegación para sus hermanos jesuitas en la conquista espiritual del sur de Filipinas.⁸³ Sus vidas, registradas por sus hagiógrafos, reunieron todos los elementos - castidad, valor, dedicación, caridad, prodigios y muerte gloriosa - valorados por el siglo barroco, permitiendo a los jesuitas coronarse como misioneros ejemplares y apostólicos de un catolicismo triunfante y universal. Sus muertes servirían, en primer lugar, para exigir la reapertura del presidio de Zamboanga, imprescindible, según los jesuitas, para proteger a Filipinas de los continuos asaltos de los moros; en segundo lugar, para promover su beatificación y posterior canonización; y, finalmente, para fomentar las vocaciones misioneras, contribuyendo así a una lenta pero decisiva penetración en los sultanatos islámicos de Mindanao y Joló.

Este artículo también sugiere que la palma del martirio, como anhelo y culminación de la experiencia misionera, transformó el sur de Filipinas en puntos de referencia centrales donde imponer el dogma cristiano, especialmente tras el desmantelamiento en 1663 de los presidios de Ternate, en las Molucas, y los de Zamboanga, Calamianes e Iligan, en la isla de Mindanao. En un contexto de exaltación de la *pietas* austriaca, los jesuitas ensalzaron su labor misionera a través de narraciones martirológicas, hagiografías, panegíricos y grabados que circularon rápidamente, desempeñando un papel fundamental en la consolidación de una imagen estereotipada y maniquea del islam frente al cristianismo. Una imagen de rechazo y abierta hostilidad que ocultaba las redes de intercambio que los musulmanes de Mindanao y Joló, pero también los de Macassar, Borneo y las Molucas, mantenían con los españoles de Manila. Una imagen que sin duda reforzaba la autopercepción de la Compañía de Jesús como una orden religiosa que se enfrentaba implacablemente al carácter rebelde y contumaz de los “otros-paganos” en los espacios misioneros fronterizos.

Bibliographical references

Anonymous, *A Short Description of the Great and Terrible Martyrdoms which took place in Japan in the year 1622*. Translated from an old Spanish pamphlet published in Madrid in the year 1624. Kobe, Japan: J. L. Thompson & Co., LTD, 1927.

⁸² KENDALL, 2009: 7.

⁸³ BURKE, 1984: 50-51.



Betrán Moya, José Luis. “Aun a costa de la propia vida. Martirio y misión en el mundo ibérico en la Edad Moderna”, en José L. Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. Barcelona: UAB, 2017, pp. 283-96.

Cañeque, Alejandro. “Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas”. *Relaciones*, 145 (2016): 13-61.

Cañeque, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2021.

Cañeque, Alejandro. “In the Shadow of Francis Xavier: Martyrdom and Colonialism in the Jesuit Asian Missions”. *Journal of Jesuit Studies*, 9 (2022): 438-58.

Cerman, Ivo. “Jesuit Historiography in Bohemia”. *Jesuit Historiography Online*. ed. Robert A. Maryks, 2017. https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuit-historiography-in-bohemia-COM_192532

Certeau, Michel de, SJ. *La escritura de la historia*, México, DF: Universidad Iberoamericana, [1975] 1993.

Ciaramitaro, Fernando. “Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 78 (2018), pp. 195-225.

Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge UP, 2008.

Coello de la Rosa, Alexandre. *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries of the Mariana Islands (1668-1769)*. London & New York: Routledge, 2016.

Coello de la Rosa, Alexandre. “Políticas geo-estratégicas y misionales en el sur de Filipinas: el caso de Mindanao y Joló (siglo XVIII)”. *Revista de Indias*, Vol. LXXIX, nº 277 (2019), pp. 729-63.

Coreth, Anna. *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*. West Lafayette: Purdue UP, [1959] 2003.

Crailsheim, Eberhard. “Trading with the Enemy: Commerce between Spaniards and ‘Moros’ in the Early Modern Philippines,” *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 20 (2020): 81–111.

Crailsheim, Eberhard. “¿Fortalecer la cohesión interna? El «peligro moro» en las Filipinas coloniales en la segunda mitad del siglo XVIII”, in M.^a Dolores Elizalde and Xavier Huetz De Lemp (eds.), *Filipinas, siglo XIX. Coexistencia e interacción entre comunidades en el imperio español*. Madrid: Polifemo, 2017, pp. 393-425.

Durán, Norma. *Retóricas de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2008.



Fleming, Alison C. “Jesuit Visual Culture: Communication, Globalization, and Relationships”. *Journal of Jesuit Studies*, 6 (2019), pp. 187-95.

Fragonnard, Marie-Madeleine. “Morts en Martyrs, morts en service de charité: la mémoire de l’ordre jésuite”. *Littératures Classiques*, 73:3 (2010), pp. 191-214.

Gipoloux, François. *La Méditerranée asiatique. Villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-Est, xvie-xxie siècle*. Paris: CNRS Éditions, 2009.

Gaune, Rafael. *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita en tiempos de Anganamón, siglo XVII*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016.

Gregory, Brad S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1999.

Guzmán, Luis de, SJ. *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en los Reinos del Japón*. Segunda Parte. Alcalá: Viuda de Juan Gracián, 1601.

Jiménez Pablo, Esther. “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”. *Chronica Nova*, 43 (2017), pp. 139-65.

Lavrín, Asunción. “Dying for Christ. Martyrdom in New Spain”, in Stephanie Kirk and Sarah Rivett (eds.), *Religious Transformation in the Early Modern Americas*. Philadelphia: Penn UP, 2014, pp. 131-57.

McAllen, Katherine. “Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome”, in Elizabeth Horodowich and Lia Markey (eds.), *The New World and Italian Religious Culture*. Cambridge: Cambridge UP, 2017.

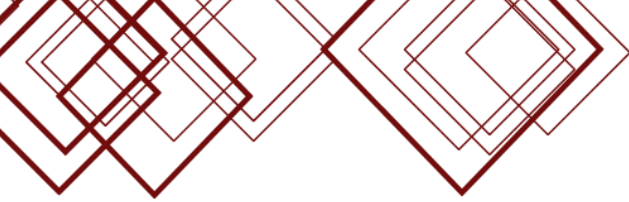
Mojarro, Jorge. “Colonial Spanish Philippine Literature between 1604 and 1808: A First Survey”, in Jorge Mojarro (eds.), *More Hispanic Than We Admit 3. Quincentennial Edition, 1521-1820. Filipino and Spanish Interactions over the Centuries*. Philippines: Vibal Foundation, Inc., 2020, pp. 423-64.

Mojarro, Jorge. “Un memorial impreso sobre las depredaciones moras en las misiones recoletas de Filipinas (1736)”. *Philippiniana Sacra*, Vol. LVII, n° 174 (2022), pp. 377-404.

Page, Carlos. “La iconografía de los primeros mártires jesuitas de América. La validación de la presencia jesuítica en América y el accionar de los bandeirantes paulistas”. *IHS. Antiguos Jesuitas en Hispanoamérica*, 8 (2020), pp. 1-11. DOI: <https://orcid.org/0000-0003-4708-5243>

Palomo, Federico, «António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno», *Histórica*, 39:1 (Lima, 2015): 7-40.

Palomo, Federico, “Procurators, religious orders and cultural circulation in the Early Modern Portuguese Empire: printed works, images (and relics) from Japan in António Cardim’s journey to Rome (1644-1646)”. *e-Journal of Portuguese History*, 14:2 (Lisboa, 2016): 1-32.



Payo Hernanz, René Jesús. “Aportaciones para el estudio de la iconografía del martirio en la época contrarreformista: la imagen del padre Diego Luis de San Vitores”. *Boletín de la Institución Fernán González*, 250 (2015), pp. 51-98.

Rodríguez-Rodríguez, Ana M^a. “Mártires, santos, beatos: discursos de lo extraordinario en la expansión católica en Filipinas”. *Philippiniana Sacra*, Vol. LVI, n° 169 (2021), pp. 697-714.

Rodríguez-Rodríguez, Ana M^a. “Retorno a Zamboanga: estrategias imperiales ante el Islam en las islas Filipinas”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 40 (2018): 374-88.

Rodríguez-Rodríguez, Ana M^a. “Old Enemies, New Contexts: Early Modern Spanish (Re)-Writing of Islam in the Philippines,” in Santa Arias and Raúl Marrero-Fente (eds.), *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*. Nashville, TN: Vanderbilt UP, 2014.

Rubial García, Antonio. “La violencia de los santos en la Nueva España”, *Butlletí du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre (BUCEMA)*, [en línea], 2 (2008).
<https://journals.openedition.org/cem/4092>

Russell, Camilla. “Early Modern Martyrdom and the Society of Jesus in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, in Leonardo Cohen (eds.), *Narratives and Representation of Suffering, Failure and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*. Lisbon: Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa, 2020, pp. 67-99.

Varones Ilustres de la Compañía de Jesús, Tomo I. Misión del Japón. Bilbao: Imp. del Corazón de Jesús, 1887.

Vu Thanh, Hélène. “The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597”. *Culture and History Digital Journal*, e005 (2017): 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A DISPUTA PELO DISCURSO DE POBREZA: RELAÇÕES ENTRE JESUÍTAS E “HOMENS DE NEGÓCIOS” PERANTE AS DROGAS DO SERTÃO NA AMAZÔNIA (PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII)

*The dispute over the discourse of poverty: relations between Jesuits and
“businessmen” in the face of sertão spices in the Amazon (First half of the
18th century)*

André José Santos Pompeu*

Resumo: A exploração das drogas do sertão foi a principal atividade econômica na Amazônia, durante o período colonial. Por reunir tanta importância, os diferentes sujeitos que habitavam a Amazônia portuguesa, invariavelmente, se cruzavam tendo como eixo as drogas do sertão. O presente trabalho versa sobre as relações ensejadas entre a Companhia de Jesus e os homens de negócios da praça de Belém, a partir de um discurso de pobreza e de acusações de ambas as partes, com o intuito de controlar a economia das drogas do sertão e, conseqüentemente, manter o controle sobre a Amazônia portuguesa.

Palavras-chave: Drogas do sertão, Companhia de Jesus, Elite colonial.

Abstract: The exploitation of sertão spices was the main economic activity in the Amazon during the colonial period. Due to its so much importance, the different subjects that inhabited the Portuguese Amazon invariably crossed paths with the backwoods spices as an axis. The present work deals with the relationships created between the Society of Jesus and the businessmen of the Belém trading place, based on a discourse of poverty and accusations on both sides, with the aim of controlling the economy of spices in the hinterland and, consequently, maintain control over the Portuguese Amazon.

Keywords: Sertão spices, Society of Jesus, Colonial elite.

* Doutor em História pela Universidade Federal do Pará. Professor substituto da Faculdade de História do Campus Bragança da Universidade Federal do Pará. E-mail: andre.pompeu@yahoo.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2077-1019>.



Introdução

A passagem da Companhia de Jesus pelo mundo americano, durante a Época Moderna, teceu inúmeras relações complexas, fossem elas através do seu trabalho missionário de catequese, ou da sua atuação educacional. Outra faceta complexa, diz respeito ao envolvimento econômico da Companhia de Jesus nos territórios coloniais, como mostram as pesquisas de Dauril Alden (1996) e Paulo de Assunção (2004). O presente texto se associa com a discussão a respeito de aspectos econômicos da Companhia de Jesus, mas, o foco está voltado para as relações travadas entre os homens de negócio da Amazônia colonial.

A tumultuosa relação entre colonos e jesuítas na América portuguesa, foi muito bem retratada pela historiografia, sobretudo, no que diz respeito à disputa pela mão de obra indígena. No caso amazônico, essa disputa resultou em duas expulsões da Companhia de Jesus, na segunda metade do século XVII. Essas contendas, que resultaram em expulsões, foram analisadas tanto por Rafael Chamboleyron (2006) quanto, em um âmbito mais abrangente do império português, por Luciano Figueiredo (2001). Apesar de certa predominância historiográfica na relação entre colonos e jesuítas, no que diz respeito ao controle da mão de obra, a economia das drogas do sertão causou várias interseções entre, principalmente, a elite da cidade de Belém, e os membros da Companhia de Jesus.

Mesmo com a disputa em torno da mão de obra, que quase monopolizou as relações entre jesuítas e colonos, precisamos ter em mente que outras formas de interação também ocorreram. E, mesmo que, no caso amazônico a disputa pela mão de obra indígena seja fundamental, a economia das drogas do sertão foi estruturante na sociedade colonial, e, por isso, ensejou interações entre eles. No caso do presente texto, trataremos sobre a relação entre a elite do Grão-Pará colonial e os membros da Companhia de Jesus, mas sob o ponto de vista de uma retórica de pobreza, que se centra na atividade das drogas do sertão. A ideia de uma retórica de pobreza não é nova, no que diz respeito à Amazônia colonial. Rafael Chamboleyron já havia alertado, anteriormente, que a tópica da miséria era recorrente entre os moradores da Amazônia portuguesa, sobretudo, em um diálogo com possibilidades de enriquecimento se houvesse investimentos e mercês régias (CHAMBOULEYRON, 2005, pp. 104-125).

Um ponto que precisa ser explicado aqui, é sobre o período que lidamos. Falamos sobre meados do século XVIII, justamente, por se tratar do momento de ápice da economia das drogas do sertão. Tanto no que diz respeito a sua coleta, quanto a sua exportação. O que tornava os valores transacionados substanciais, tanto para as ordens religiosas, quanto para os homens de



negócios da praça mercantil. Existem várias explicações para essas questões, como um panorama mais geral de crise do cacau hispânico, que potencializou a coleta portuguesa. Assim como, o incentivo da coroa lusa em aumentar o fluxo para preencher esse vazio deixado, principalmente, pelos venezuelanos.

Aqui, pesa muito menos o caráter religioso da Companhia de Jesus, em detrimento de uma posição comercial dos missionários. Guardadas as diferenças entre os autores, existe certo consenso entre Karl Polanyi, Fernand Braudel e Giovanni Levi sobre a importância do estudo das relações econômicas para entender as relações sociais. Além disso, os três autores nos lembram que a economia está intimamente atrelada a inúmeros fatores sociais e culturais, de modo que, as formas como os negócios são tocados pelos sujeitos, dizem muito a respeito da sociabilidade deles (POLANYI, 2000; BRAUDEL, 2014, pp. 115-124; LEVI, 2000). Portanto, acredito que analisar as relações tecidas entre a elite dos homens de negócios do Pará com a Companhia de Jesus, nos permita entender parte da sociedade colonial na Amazônia portuguesa.

Quem são as elites as quais estamos nos referindo no presente texto. Segundo António Manuel Hespanha, essas elites que compreendiam parte dos poderes concorrentes eram múltiplas e se diferenciavam de conquista para conquista dentro do ultramar (HESPANHA, 2019). Mas, como estamos lidando com um caso específico, podemos detalhar quem eram esses sujeitos. O quadro dos homens de negócios do Grão-Pará na época moderna é delimitado por homens reinóis e mestiços, que atuam nas mais diferentes frentes, tanto nos cargos de justiça, administração, Fazenda e questões militares. Eram os mesmos sujeitos que possuam cargos militares, administrativos ou de justiça, que controlavam as transações da praça de Belém e se autodenominavam “homens de negócios”¹. São os casos de famílias inteiras, como os Oliveira Pantoja, Maciel Parente ou Aires, em que a administração colonial, da justiça, da Fazenda, militar e os negócios, se confundem com a presença desses sujeitos e sua busca por novas mercês. (SOUZA JR, 2009; POMPEU, 2021).

¹ Além do já exposto em Chambouleyron, essa possibilidade se apresenta em inúmeras fontes como: “Carta do governador do Maranhão, Arthur de Sá e Meneses, sobre a falta de armas e munições no Estado do Maranhão”. 04/11/1689. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 3, doc. 275.” Carta do governador Arthur de Sá e Meneses ao rei D. Pedro II sobre os resgates de escravos feitos pelos moradores contra a vontade da coroa portuguesa”. 27/11/1689. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 3, doc. 276. “Ofício do governador Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o secretário de Estado de Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os moradores de Cameté se apoderarem das ilhas circunvizinhas sem licença régia”. 25/05/1761. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 49, doc. 4466.



Desse modo, afirmo que me associo a ideia já citada de Rafael Chambouleyron sobre a tópica de miséria e pobreza. De que os moradores se apresentavam assim, mas sempre deixando a possibilidade de enriquecimento e de serviços prestados ao monarca, se acabasse por receber alguma mercê. Segundo António Manuel Hespanha, na organização política entre o reino e suas várias conquistas, havia uma mediação entre o centro do poder e outros poderes concorrentes, sintetizados nas municipalidades do ultramar (HESPANHA, 1994). Ora, estamos lidando justamente com os representantes desse poder concorrente. Eles mantêm o seu discurso em busca de mercês, dentro do sistema da economia do dom (XAVIER; HESPANHA, 1993, pp. 339-349) e focalizando os jesuítas como grandes culpados de sua penúria.

E qual seria a importância de observar esse contexto? Ao longo de boa parte do século XX, a historiografia sobre a Amazônia comprou a noção de pobreza dos “homens de negócios” conforme as fontes apresentam, sem se perguntar se aquilo seria alguma forma de arma retórica daqueles sujeitos (AZEVEDO, 1993; SIMONSEN, 2005; DIAS, 1971; CARDOSO, 1984; CARREIRA, 1988; PRADO JR, 2011, NOVAIS, 1989). Mas, temos boas informações de que mesmo com um discurso de estarem sempre pobres, sempre que as carregações da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão chegavam, esses mesmos homens de negócios adquiriam todos os produtos em poucos minutos (SOUZA JÚNIOR, 2009; MATOS, 2019). De forma que, precisamos relativizar essa pobreza.

As drogas do sertão

Baseado no modelo de Braudel de uma “economia-mundo” (BRAUDEL, 1996; WALLERSTEIN, 1991, pp. 354-361), foram as drogas do sertão que cumpriram o papel de atrelar a economia da Amazônia ao restante do processo de desenvolvimento do capitalismo. As drogas do sertão eram o centro econômico da Amazônia colonial e a possibilidade de controle dessa economia, dizia respeito ao controle da conquista. Dessa forma, o modelo econômico desenvolvido na Amazônia portuguesa era diferente daquilo que foi preconizado na economia do Estado do Brasil, bastante atrelado aos engenhos de açúcar e escravização de africanos.

Essa própria diferenciação de modelo de desenvolvimento econômico entre Estado do Maranhão e Grão-Pará e o Estado do Brasil, diz muito sob a forma como a historiografia encarou como periférica a experiência amazônica (CHAMBOULEYRON, 2019, pp. 84-103). E, assim como ocorreu no Estado do Brasil, no antigo Estado do Maranhão, os jesuítas também



estiveram totalmente presentes na principal atividade econômica da região, ensejando relações com os negociantes locais.

Mas, afinal, o que seriam as drogas do sertão? O termo drogas era utilizado de maneira muito comum para se referir a vários tipos de especiarias. De toda forma, as drogas do sertão eram um conjunto de produtos naturais, coletados na floresta tropical por expedições que, anualmente, partiam do porto de Belém em direção ao sertão. Esses produtos poderiam ser frutos de árvores, raízes, folhas, cascas, óleos etc. Entre esses inúmeros produtos, alguns ganharam mais receptividade no mercado Atlântico do que outros. Entre aqueles que mais se destacaram, temos a figura do cacau, que se converteu no gênero mais exportado pelo porto de Belém (POMPEU, 2021, p. 228). Mas, além do cacau, outros gêneros também ganharam destaque no comércio atlântico, como foi o caso do cravo do Maranhão e da salsaparrilha.

O processo de coleta era centrado em expedições, organizadas e enviadas a partir dos núcleos urbanos da Amazônia, ou dos aldeamentos administrados pela Companhia de Jesus. Essas expedições eram enviadas para diferentes rios sertão adentro, pois, cada rio era abundante em um tipo específico de produto. De tal forma, o tempo da viagem dependeria do tipo de produto que seria coletado e em qual rio. Essas expedições poderiam variar de três a oito meses, dependendo dessas variáveis. As diferenciações entre jesuítas e homens de negócio do Pará já começavam no próprio processo de organização das canoas que faziam o serviço de coleta.

O primeiro passo para um sujeito organizar uma expedição de coleta das drogas do sertão era estar de posse de uma canoa. No mundo amazônico, todos os caminhos são pelos rios. Sem uma canoa, seria impossível coletar ou transportar qualquer tipo de produção. Segundo o relato do padre jesuíta João Daniel, os particulares poderiam tanto comprar uma canoa, quanto poderiam se reunir em sociedade e alugar uma para essa finalidade (DANIEL, 2004, p. 79). Ou, até mesmo, um dos sócios entraria com a canoa, enquanto os demais se preocupariam com os gastos sobressalentes.

Segundo um documento que teria sido escrito pelo governador Alexandre de Souza Freire (1728-1732), os principais fabricantes de canoas da Amazônia colonial eram os jesuítas, ou melhor, as canoas eram largamente produzidas nos aldeamentos jesuíticos e vendidas e/ou alugadas para os moradores. Essas canoas eram produzidas na Fazenda de Ibirê², nos Engenhos Morajuba³ e Jaguarari e nas aldeias de Mortigura e Samaúma. Mais ainda, existia uma queixa

² Apesar da fonte gravar o nome da fazenda da maneira citada, acredito se tratar da Fazenda de Gibiriê.

³ Assim como no caso anterior, acredito se tratar de Mocajuba, no Rio Tocantins



a respeito dos valores cobrados pelos inacianos sob estes itens, que poderiam variar de 300 mil a 500 mil réis, dependendo da tonelagem da embarcação. Além disso, e o que era o principal para o governador, essa produção de canoas não pagava direitos à Fazenda Real⁴. A noção de que os padres não pagavam direitos à Fazenda pode ser uma pista importante, pois aliada a retórica de pobreza das elites locais, fortalece possíveis pedidos de ajuda para aqueles que, de fato, pagariam direitos à Fazenda Real.

Mas precisamos ter cuidado ao nos depararmos com as informações prestadas por Freire, que sempre foi lido pela historiografia como um grande opositor e inimigo da Companhia de Jesus. De modo que, os seus números possam estar exagerados, assim como as supostas queixas contra os inacianos. Ao pensarmos na forma como Freire, ou mesmo os negociantes de Belém constroem a sua narrativa, podemos nos utilizar das indicações de Paul Ricoeur, para quem, aquilo que está narrado se encontra entre o que foi pensado pelos sujeitos ao narrar e aquilo que realmente é lido e recebido pelo leitor. Existe um diálogo de diferentes contextos até se chegar à narrativa de fato (RICOEUR, 1994). O que nos faz pensar em possíveis intenções narrativas, tanto da administração colonial, quanto de negociantes e jesuítas. Existe uma disputa pelo controle da narrativa e, também, pelo controle da atividade econômica.

35

Como estamos analisando a retórica desses sujeitos, é importante termos em mente que os homens de negócio da Amazônia colonial se queixavam ao principal representante régio – o Governador e Capitão General – a respeito de sua pobreza, que só poderia ser remediada pela coleta das drogas do sertão, que, de certa forma, era travancada pelos preços praticados pela Companhia de Jesus em suas canoas. Ou seja, além de não pagarem direitos, a retórica indica que impediam aqueles que pagavam tributos. Se voltarmos ao relato já citado do padre João Daniel, vamos encontrar a informação de que os custos totais da armação de uma canoa para a coleta das drogas do sertão giravam em torno de 300 mil réis (DANIEL, 2004, p. 79).

Pelo indicado por Alexandre de Souza Freire, 300 mil réis dariam conta apenas da aquisição da menor canoa vendida pela Companhia de Jesus. Apesar de não ter encontrado estimativas a respeito do valor do aluguel de uma canoa, acredito que os valores apresentados tanto pelo governador, quanto pelo religioso inaciano podem ser fruto da retórica em defesa dos seus interesses, seja dos negociantes ou da Companhia de Jesus. Já existe certa conexão entre

⁴ “Conta dos dízimos que perde a Fazenda Real pelo comércio exercido pelos missionários”. *Biblioteca Pública de Évora*, Códice CXV 2-13.



as partes – claro que, não podemos imaginar que as canoas não seriam construídas também em outros lugares e nas mãos de outros comerciantes. Um fato interessante, dentro dessa ótica, é de que, pelo menos, os custos referentes a aquisição das canoas não seriam problema na organização das expedições por parte da Companhia de Jesus.

O próximo passo na organização da jornada dizia respeito ao processo de arregimentar os indígenas que seriam a tripulação da canoa. As fontes variam na quantidade de indígenas necessários nesse empreendimento, o que é natural, levando em conta que falamos de canoas com diferentes tamanhos e tonelagens. Mas, podendo destacar uma quantidade média de indígenas, em torno de vinte pessoas. Voltando ao relato de João Daniel, o missionário indica que as canoas dos moradores são equipadas por 40 a 50 indígenas, enquanto isso, as canoas enviadas pelos missionários levam apenas 25 indígenas (DANIEL, 2004, p. 81).

Existe uma clara diferenciação feita pelo jesuíta quanto às canoas dos homens de negócios e dos jesuítas. São abundantes os relatos jesuíticos de reclamações frente à utilização da mão de obra indígena pelos homens de negócios na coleta do sertão. Os padres costumam tratar a respeito do prejuízo que era entregar os indígenas aos moradores, afastando do processo de catequese, além do fato de que, os moradores raramente devolviam os indígenas as aldeias. Em uma missiva exemplar sobre a situação, que apesar de não ser de um jesuíta, reúne todos os elementos que eram comuns nas reclamações dos religiosos. O autor era o Superior dos frades de Santo Antônio, Fr. André do Rosário. Segundo o religioso, o governador José da Serra estava ignorando o estipulado no Regimento das Missões ao permitir que os moradores que recebiam indígenas para a coleta das drogas, não devolvessem os mesmos para as suas aldeias. Além disso, o governador aproveitava o retorno dos indígenas para fazer com que assentassem praça nas tropas do Pará⁵.

O principal problema, apontado pelo religioso, quando se permitia tais práticas, era de que sem os indígenas nas aldeias, não haveria plantio e colheita dos gêneros que garantiam a alimentação das próximas canoas que seriam enviadas nos outros anos⁶, de modo que quebraria toda a cadeia produtiva assentada na agricultura e na coleta das drogas do sertão. O jesuíta João Daniel deixa bem claro em sua narrativa que a farinha utilizada nas viagens ao sertão vinha quase que, exclusivamente, das aldeias missionárias (DANIEL, 2004, p. 80). Existe uma clara

⁵ “Carta do comissário provincial e superior da missão de Santo Antônio, fr. André do Rosário, para o rei D. João V, onde se queixa do governador José da Serra.” 23/09/1733. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 15, doc. 1424.

⁶ *Ibidem*.



reclamação por parte dos religiosos a respeito da utilização do trabalho indígena, fosse por parte dos negociantes ou por parte da administração portuguesa, sendo que, a retórica utilizada era de que o único remédio que havia na economia daquela conquista eram as drogas do sertão e, pensando no bem comum, os missionários pediam que os indígenas fossem restituídos para que os próprios homens de negócios pudessem prosperar.

A questão do extravio da mão de obra sempre foi recorrente na Amazônia colonial, a ponto de que os governadores tiveram que tomar providências a respeito. O que chama atenção, se lembrarmos que os religiosos reclamavam, justamente, da conivência do governador com o problema. Mas como as relações no mundo colonial eram complexas, também podemos encontrar casos como o de Hilário Carneiro, que foi acusado pelo governador Alexandre de Souza Freire pelo extravio dos indígenas que foram entregues para a coleta do sertão. Nesse caso, mesmo com a acusação do governador que indicava ter provas do ocorrido, o Vice-Provincial da Companhia de Jesus se apresentou para declarar que Carneiro era inocente do crime⁷. Claramente, as circunstâncias das relações entre os homens de negócio e a Companhia de Jesus não era estática ou monolítica. Como já citei antes, existiam vários contextos para se considerar nessas disputas. Aqui os papéis se invertem entre o governador acusador e os jesuítas protetores do comerciante.

37

Mas, as acusações também eram feitas pelos homens de negócios a respeito da Companhia de Jesus. Havia uma grande necessidade de braços indígenas para o trabalho, no que os negociantes se diziam sempre pobres e tendo como único remédio nessa terra a coleta das drogas, de modo que precisavam dos indígenas. Mas, enquanto isso, os missionários se negavam a entregar os indígenas aos moradores para fazerem a coleta. A querela chegou até o rei, que ordenou ao Vice-Provincial que as listas nominais dos indígenas aptos ao trabalho fossem entregues ao governo, para dinamizar o trabalho de coleta. Ao que parece, os jesuítas estavam se recusando em entregar as listas, assim como entregar os indígenas. Apesar de que, segundo o Pe. José Lopes, que atuava como Vice-Provincial jesuíta, todas as listas já estavam de posse do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para que os indígenas fossem entregues⁸. A disputa entre as partes estava centrada em um discurso de pobreza dos moradores, contra a narrativa missionária de que, além de precisar dos indígenas, estes sofriam abusos

⁷ “Carta do governador, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, sobre as medidas tomadas a respeito dos furtos de índios das aldeias”. 19/06/1730. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 12, doc. 1113.

⁸ “Carta do Vice-Provincial da Companhia de Jesus no Maranhão, Pe. José Lopes, para o rei D. José I, em resposta a provisão de 21 de maio de 1750”. 01/12/1751. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 32, doc. 3066.



quando eram entregues aos moradores. Mas, é interessante o quanto a narrativa de prejuízo e de pobreza era útil para garantir que o Conselho Ultramarino ordenasse ações que garantissem aos negociantes os indígenas para efetivar a coleta.

Aqui cabe uma explicação sobre a disposição dos indígenas ao trabalho. Os prelados das ordens missionárias deveriam, anualmente, entregar as listas com os nomes dos indígenas aptos ao trabalho para o governador, que dividiria eles entre os moradores, conforme determinava a repartição do Regimento das Missões⁹. No caso do trabalho de coleta das drogas do sertão, o padre João Daniel nos informa que o governo do Estado entregava cédulas aos negociantes, indicando o número de indígenas que deveriam ser retirados de cada aldeia e de quais aldeias. Sendo que, João Daniel indica que não eram entregues a cada negociante mais do que dois indígenas por aldeia (DANIEL, 2004, p. 79). Essa informação é corroborada pelas listagens presentes no Arquivo Público do Estado do Pará, que indicam nominalmente os negociantes que recebiam os indígenas, a quantidade e de quais aldeias os indígenas deveriam ser retirados¹⁰.

Enquanto, por um lado, os missionários insistiam que os indígenas das aldeias estavam sendo extraviados pelos negociantes e pelas autoridades coloniais. Por outro, os moradores diziam não receber os indígenas. Mas, fato é que, a maioria da população indígena que estava sob os cuidados dos missionários terminava envolvida nos trabalhos de coleta das drogas do sertão, fosse através dos próprios missionários ou dos homens de negócios. Tanto era assim, que em 1737, o rei ordenava ao governador que obrigasse a Câmara de Belém em realizar a construção de uma nova cadeia pública; no entanto, o governador explica que as obras só poderiam ser realizadas após o retorno dos indígenas da coleta das drogas do sertão, pois todos os indígenas disponíveis para o trabalho foram enviados nessas jornadas, impedindo o andamento de qualquer obra¹¹.

Outro passo importante para se realizar as viagens de coleta do sertão, era solicitar uma portaria específica para esse fim na Secretaria de Governo, que deveria ser apresentada pelo cabo da canoa nos postos de inspeção que ficavam nas fortalezas ao longo do rio Amazonas. Segundo o relato do padre João Daniel, as pessoas interessadas em obter essa portaria deveriam

⁹ A divisão do trabalho indígena é fundamental para compreender muitas dinâmicas sociais na Amazônia colonial. Existe farta bibliografia que discute a disputa em torno dessa divisão ao longo dos séculos XVII e XVIII. No entanto, prefiro optar por não estender a discussão no presente texto, por acreditar que estamos discutindo muito mais as alegações levantadas pelos atores envolvidos.

¹⁰ *Arquivo Público do Pará*, Secretária da Capitania, Códice 59, Registro Geral: 1750-1820.

¹¹ “Carta do governador João de Abreu Castelo Branco, para o rei D. João V, em resposta a provisão de 10 de maio de 1737”. 22/10/1737. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 20, doc. 1893.



procurar a Secretaria com antecedência para apresentar a sua ficha, demonstrando que não pesava nenhum crime sobre si. No entanto, o missionário alerta que a prática de garantir que apenas pessoas de “folha corrida” viajassem não vinha sendo cumprida pelo governo (DANIEL, 2004, p. 79). O jesuíta estava se queixando do fato de pessoas com os mais diversos problemas com à administração colonial estarem recebendo as portarias para irem até o sertão.

É possível encontrar ecos dessa reclamação pela versão dos moradores do Grão-Pará. Temos uma carta do governador Alexandre de Souza Freire, endereçada ao rei D. João V, de maio de 1730, que trata, justamente dessa tópica. Mas antes de entrar na carta em si, vale salientar que ela vinha com outras missivas em anexo, escritas pelos negociantes de Belém, começamos pelos anexos. Entre eles podemos encontrar as queixas dos moradores a respeito da necessidade de se apresentar a folha corrida para obter as portarias, e, queixas direcionadas à Companhia de Jesus. Segundo os moradores, a obrigação de se apresentar a folha corrida para obter portaria foi criada pela Junta das Missões, mais especificamente, pelos prelados da Companhia. De modo que, os moradores duvidavam muito de que o rei teria dado ordem nesse sentido, de forma que estariam apenas cumprindo os desejos dos jesuítas. Essa situação era problemática para os moradores, pois, segundo eles, os jesuítas queriam os indígenas todos para si, assim como queriam o controle das drogas do sertão, enquanto os moradores viviam na pobreza¹².

Passando para a missiva do governador, podemos ver que as acusações continuavam contra os membros da Companhia de Jesus. O governador informa ao rei que naquele momento todos os que se apresentavam para ir coletar drogas do sertão não precisavam mais apresentar as suas respectivas folhas corridas, do mesmo modo que os missionários não precisavam apresentar tanto de si, quanto dos cabos de suas canoas. Os padres eram chamados pelo governador de “senhores dos sertões e dos produtos que ele produz”¹³. Ou seja, uma das alegações do governador era de que apenas os moradores apresentavam folha corrida, enquanto os missionários armavam e enviavam canoas de coleta livremente, sem a menor ingerência das autoridades coloniais. A partir daquele momento, todos estavam em pé de igualdade. Além disso, o governador frisa que os missionários controlariam o sertão e as drogas, enquanto a pobreza era reservada aos moradores.

¹² “Carta do governador Alexandre de Sousa Freire, ao rei D. João V, sobre a provisão de 27 de setembro de 1729, sobre a isenção de apresentarem folha corrida a todos aqueles que forem ao sertão”. 13/05/1730. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 12, doc. 1103.

¹³ *Ibidem*.



Continuando a carta, o governador alega que os jesuítas tentam de todas as formas impedir que os moradores praticassem a coleta no sertão, inclusive, indo contra as leis régias ao não entregar os indígenas devidos aos moradores para realizarem os trabalhos de coleta. O governador ainda faz questão de explicar o motivo de os jesuítas não entregarem os indígenas; seria para garantir que todos os indígenas trabalhassem nas suas próprias canoas, fazendo a coleta diretamente para os missionários que enriqueciam através desse trabalho, enquanto os moradores padeciam¹⁴. É perceptível como o governador aumenta o tom das acusações contra os inacianos, dentro da mesma retórica de pobreza dos moradores, tendo como único remédio a coleta das drogas. Coleta essa que era constantemente impedida pela avareza dos missionários que monopolizavam os indígenas e o próprio sertão, além dos seus produtos. De certa forma, os moradores seriam pobres, justamente, pelo fato de os missionários atrapalharem a economia das drogas do sertão.

Podemos encontrar uma espécie de trepica no relato do padre João Daniel, quando ele indica que os missionários poderiam muito bem enviar indígenas para recolher outras drogas no sertão, para além do cacau, do cravo e da salsaparrilha. Levando em conta as suas posições estratégicas com os aldeamentos dentro do sertão, já na beira dos rios e das matas, o que facilitaria muito o trabalho de coleta. Mas diferente disso, os missionários não faziam esse tipo de investida para evitar os “murmúrios e a inveja dos moradores” (DANIEL, 2004, p. 87).

Pelo relato do jesuíta, a Companhia de Jesus trataria da coleta de apenas três gêneros, que, coincidentemente, eram os que tinham o maior valor no mercado atlântico. E mesmo que o seu relato não fosse, exatamente, uma resposta ao que foi escrito pelo governador Freire, não existem dúvidas quanto às inúmeras acusações feitas pelos moradores sobre a pobreza dos homens de negócios da terra, enquanto a Companhia de Jesus prosperava. Já desde finais do século XVII se indicava que aos finais de semana o Colégio de Belém se tornava uma feira com os muitos gêneros coletados e produzidos pela Companhia de Jesus (POMPEU, 2021, pp. 189-203). Situações como essas acabavam dando mais munição para uma retórica de pobreza dos moradores, enquanto os padres estavam na opulência. No entanto, como bem lembra Raimundo Moreira das Neves Neto, no inventário de bens da Companhia de Jesus, os padres não eram tão abastados quanto a retórica queria fazer crer (NEVES NETO, 2012).

Já mencionei que a historiografia costuma ler o governador Alexandre de Souza Freire em uma posição antagônica a Companhia de Jesus, de modo que pela sua incidência na

¹⁴ Ibidem.



documentação, poderíamos encarar como algo conjectural. Mas, mesmo durante outros governos, os negociantes de Belém mantiveram a sua retórica baseada na pobreza, na sua única saída sendo as drogas do sertão, e tendo os jesuítas como principal entrave. Em 1746, no final do governo de João de Abreu de Castelo Branco, os camaristas de Belém escreveram ao rei d. João V a respeito da proibição de coletar cacau no Cabo do Norte. Para contextualizar a situação, durante o governo de Castelo Branco, as ilhas do Cabo do Norte, consideradas abundantes em cacau (CHAMBOULEYRON; ARENZ, 2021, pp. 221-244), e bem próximas de Belém, foram proibidas para a coleta de cacau dos homens de negócio da capital paraense, sob o pretexto de aquele cacau ser coletado para arcar com os custos do fardamento das tropas estacionadas no Estado do Maranhão (POMPEU, 2021, pp. 1-22).

Pois bem, voltando à carta dos camaristas de Belém, eles reclamavam ao rei da proibição, levando em conta que os homens de negócio daquela praça eram muito pobres e o único remédio possível para a sua pobreza era se juntar de dois ou três e enviar canoas para coletar o cacau. Mais ainda, aqueles sertões que haviam sido proibidos ficavam bem próximos de Belém, sendo que as canoas precisavam de apenas poucos meses para irem e voltarem, enquanto para as localidades mais distantes levavam de seis a oito meses para completar a jornada. Os camaristas então trazem uma proposta ao monarca, com a intenção de acabar com o interdito da coleta do cacau. A proposta levada pelos camaristas era de que o valor usado para arcar com os custos do fardamento das tropas fosse adquirido através da cobrança de direitos sobre o cacau coletado e exportado pela Companhia de Jesus, levando em conta que os missionários viviam na riqueza, enquanto os moradores não podiam coletar aquele cacau. Segundo os camaristas, os jesuítas exportavam, todos os anos e sem pagar direitos, no mínimo, seis mil arrobas de cada um dos gêneros do sertão, o que seria suficiente para fardar todas as tropas¹⁵.

Não é da alçada do presente texto discutir os quantitativos coletados, ou melhor, transacionados pela Companhia de Jesus referentes as drogas do sertão, mas posso adiantar que os números apresentados pelos camaristas não se confirmam. Em todo caso, encontramos a repetição das já antigas lamúrias no que diz respeito a uma retórica de pobreza, de exclusivismo perante as drogas do sertão e de como os missionários causam problemas dentro dessa atividade econômica. Nesse caso, apesar de ter sido uma ordem real que proibiu a coleta do cacau no

¹⁵ “Carta dos oficiais da Câmara de Belém, para o rei D. João V, sobre os meios que obtiveram para angariar recursos para o fardamento da tropa”. 22/01/1746. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 28, doc. 2689.



Cabo do Norte, ao invés de qualquer diálogo com o monarca, a saída apresentada era abolir as isenções às quais a Companhia de Jesus tinha direito – de fato ou não – e que poderiam ser utilizadas para a finalidade de fardar as tropas, permitindo que os negociantes voltassem ao cacau. A título de curiosidade, o monarca nem retirou as isenções da Companhia de Jesus, que começaram a ser outorgadas ainda no reinado de D. Sebastião, como não finalizou a proibição da coleta do cacau no Cabo do Norte.

Dando continuidade à organização da jornada, temos uma figura muito importante, o cabo da canoa. Geralmente, o cabo era o sujeito que comandava a expedição e organizava os indígenas envolvidos no trabalho de remar e coletar. Nos valendo, novamente, do relato do jesuíta João Daniel, somos informados que os cidadãos não atuam como cabos das canoas, mas que essa posição era ocupada por sujeitos conhecidos como “sertanejos”, que vivem dessa prática até engrossarem os cabedais e mudar de vida (DANIEL, 2004, p. 91). Aqui existe um pequeno problema, se é que podemos chamar de problema. O padre João Daniel parece deixar bem claro que as melhores pessoas da terra, os cidadãos da república, não serviam como cabos, mas sim, enviavam outros sujeitos de menor expressão social para essa posição.

O problema reside no fato de que, analisando os registros de canoas que foram enviadas para a coleta das drogas do sertão, entre os anos de 1738 e 1767, foram encontrados 1.690 registros, dos quais, em 64% das ocasiões, os proprietários e armadores das canoas também eram os seus cabos¹⁶. Estamos lidando com um quantitativo superior à metade das ocorrências, mas, mais que isso, estamos lidando com os principais homens de negócio da terra, aqueles que servem à Câmara, possuem cargos administrativos e militares. Estamos falando dos “homens bons da conquista”. Claro que não podemos comparar essa elite colonial com a de outras praças mais dinâmicas economicamente, no entanto, essas pessoas são as que controlam a praça mercantil de Belém. Ou seja, deliberadamente o jesuíta indicou que esses sujeitos não eram considerados cidadãos, os mesmos que vinham acusando a Companhia de Jesus ao longo dos anos. Podemos achar em algum grau que poderia ser desconhecimento do jesuíta? Talvez, mas pode muito bem ser um jogo de retórica para quem fosse ler o seu relato, qualificando os seus acusadores como sujeitos de menor expressão social.

Apesar de estar se referindo aos cabos das canoas dos homens de negócio, o próprio João Daniel indica que os missionários também enviavam cabos de canoas em suas

¹⁶ “Termos de responsabilidades e inquéritos”. 1738-1798. *Arquivo Público do Estado do Pará*, Secretaria da Capitania, Códice 32, não numerado.



embarcações. O padre indica que os religiosos mantinham essa prática, pois se os indígenas forem enviados sozinhos nas canoas, se houver qualquer tipo de assalto, eles se recusam a defender a canoa e botam todos os gêneros a perder, não obstante, se não houver brancos entre eles, os indígenas se recusam a trabalhar (DANIEL, 2004, p.91). Uma visão bastante negativa dos seus catecúmenos. No entanto, o que chama atenção na fala do jesuíta é um segundo problema, no que diz respeito à presença de não-indígenas nas expedições e no envio de cabos pela Companhia de Jesus.

Analisando, mais uma vez, os registros de canoas que foram coletar no sertão, é comum encontrar entre as canoas da Companhia de Jesus o cabo sendo indicado como o jacumaúba da canoa¹⁷. Isso quer dizer que o piloto indígena da canoa – pois os jacumaúbas eram indígenas – também era o cabo da canoa. Novamente, ou estamos diante de algum desconhecimento de João Daniel, ou as canoas da Companhia de Jesus faziam a referida indicação para esconder a identidade dos verdadeiros cabos de canoa. Lembrando que pessoas com manchas em suas folhas não poderiam coletar no sertão.

43

Ainda no relato de João Daniel, somos informados que os cabos das canoas da Companhia de Jesus viviam nos aldeamentos enquanto não estavam embarcados, de modo que eram sustentados pelos padres ao longo desses meses sem viagem (DANIEL, 2004, p. 92). Isso já não parece ser uma novidade, já que a mesma informação era prestada pelo padre João Felipe Bettendorff no século XVII, inclusive citando nomes de alguns sujeitos que eram órfãos e foram acolhidos e ensinados, sendo protegidos pela Companhia (BETTENDORFF, 2010, pp. 756-757). Essa informação é interessante, pois os próprios jesuítas, durante a formulação do Regimento das Missões, solicitaram que não-indígenas não coabitassem com os indígenas nas aldeias e aldeamentos (MELLO, 2009, pp. 46-75).

Por fim, nossa última etapa diz respeito a um aspecto fundamental envolvido na economia das drogas do sertão, o pagamento realizado pelo trabalho. A rigor, todos os envolvidos na atividade das drogas do sertão recebiam pagamentos pelos seus trabalhos, fossem os índios remeiros/coletores, ou fossem os cabos das canoas. De modo que, os lucros advindos da força de trabalho pudessem ser auferidos pelos armadores ou organizadores nessa inserção das mercadorias no mundo do capitalismo em ascensão (MARQUES, 2021, pp. 792-812). Apesar de que, no mundo Moderno, segundo Fernando Braudel, quem comanda o capitalismo

¹⁷ “Termos de responsabilidades e inquéritos”. 1738-1798. *Arquivo Público do Estado do Pará*, Secretaria da Capitania, Códice 32, não numerado.



não é quem produz, mas sim, quem transporta e vende (BRAUDEL, 2014, p. 226). Em todo caso, os trabalhadores envolvidos na atividade econômica recebiam pagamentos ao final das expedições.

No caso dos cabos de canoa, no relato de João Daniel não fica claro se eles recebem salários ao término das viagens nas canoas da Companhia; afinal, o jesuíta já indica que eles são sustentados durante o ano nos aldeamentos. Mas, em todo caso, no que diz respeito às canoas dos homens de negócios, o jesuíta informa que na possibilidade de o cabo ser um dos sócios do empreendimento, ele deve repartir o lucro – sendo que, em várias oportunidades o cabo entra com a propriedade da canoa – mas o mais comum era de o cabo receber um quinto daquilo que era produzido (DANIEL, 2004, p. 91). Ao que parece, esse costume se manteve por um longo período, pois, em 1760 o governador Manuel Bernardo de Melo e Castro, ao tratar sobre as canoas enviadas pelas Vilas e Lugares, fundadas na vigência do Diretório dos Índios, indica que o pagamento comum dos cabos era um quinto do que fosse produzido¹⁸.

Já no caso dos indígenas, o pagamento era feito com duas varas de algodão, duas a três varas de Bretanha¹⁹, calções de baeta, sal, agulhas e as próprias drogas do sertão (DANIEL, 2004, p. 80). Esses quantitativos eram pagos por mês de trabalho e variavam entre os índios remeiros e os pilotos que, por serem trabalhadores especializados, recebiam salários maiores. Importante frisar que, ainda segundo João Daniel, os missionários davam mais gêneros no pagamento dos indígenas por mês de trabalho. Mas qual o motivo da importância desses pagamentos?

É bem simples, como mencionei anteriormente, a maior parte da população indígena masculina adulta estava envolvida na coleta das drogas do sertão. Todos esses indígenas recebiam salários que variavam entre tecidos, sal, agulhas e as próprias drogas do sertão. Tudo isso precisava ser adquirido e/ou coletado. Toda a economia da região estava interconectada com o desenvolvimento das drogas do sertão; se as expedições falhassem, toda a economia da Amazônia entraria em crise. Estamos lidando com uma economia não-metálica, na qual as transações diárias são feitas em moeda da terra, que nesse caso eram as drogas do sertão (LIMA, 2006).

¹⁸ “Ofício do governador Manuel Bernardo de Melo e Castro para o secretário de Estado de Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os rendimentos e despesas das 63 povoações constantes na tesouraria dos índios nos anos de 1757 e 1758”. 04/11/1760. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, Cx. 47, doc. 4340.

¹⁹ Tipo de tecido com aparência brilhosa, geralmente, feito de linho ou de algodão e que se tece bem fino e leve.



E aqui, então, chegamos a uma das possíveis explicações das relações tensas entre os jesuítas e os homens de negócios do Pará. Existe uma disputa que está para além da mão de obra – levando em conta que a mão de obra é fundamental. Mas era uma disputa que dizia respeito a quem controlava todas as facetas da sociedade amazônica. O mundo da Amazônia portuguesa tinha uma grande necessidade das drogas do sertão para manter o seu desenvolvimento, pelo fato das drogas terem grande valor no mercado Atlântico. A disputa, portanto, era de quem seriam os senhores desse filão, que no fundo, seriam os controladores da praça do Pará. Claro que, a questão da mão de obra está intimamente associada à questão das drogas do sertão; afinal, como vimos, ela era essencial no processo de organização das expedições. Mas, estamos um passo além da disputa da mão de obra, para visualizarmos a disputa por um controle efetivo da praça mercantil.

A situação se torna mais problemática, pois, como já relatei anteriormente, segundo Braudel, os controladores do capitalismo "primitivo" eram os sujeitos envolvidos no transporte e venda dos produtos. Os homens de negócios amazônicos dependem de atravessadores, de contatos na praça mercantil lisboeta e pagam uma série de encargos e tributos para comercializar as drogas do sertão. Igualmente, como já mencionei, os jesuítas não pagavam tributos e encargos – na sua maioria – e podiam enviar as suas cargas sem se preocupar com atravessadores, além de terem uma base sólida em Lisboa que garantia o escoamento da produção. Provavelmente, os jesuítas estavam na frente nas transações comerciais, mais do que os homens de negócios da praça de Belém. Mesmo que os quantitativos transacionados não sejam gigantescos, os jesuítas parecem levar vantagem, o que poderia explicar parte da animosidade dos negociantes locais e o seu constante discurso de pobreza perante os padres, que, em sua visão, deveriam apenas cuidar do espiritual.

Considerações finais

Em primeiro lugar, não tenho a intenção de tomar partido de qualquer um dos polos nessa disputa. Mas de tentar mostrar o jogo de acusações e de relatos de pobreza dentro da narrativa apresentada por todos os lados. E como isso pode ter sido usado pelos moradores para fortalecer, tanto a sua posição na economia das drogas do sertão, quanto a sua posição diante do centro do poder com a Coroa.

A historiografia sobre a Amazônia colonial é quase unânime em vaticinar que a Companhia de Jesus exerceu um monopólio sobre a atividade econômica das drogas do sertão,



que só foi quebrado na segunda metade do século XVIII, durante o ministério pombalino. Essa quebra estaria associada a dois fatores, o primeiro, a expulsão dos jesuítas e, o segundo, a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Essa historiografia compra a ideia da pobreza e da ruína dos homens de negócio da Amazônia colonial, colocando essas figuras quase que no papel de paupérrimos comerciantes. Acredito que essa corrente historiográfica incorre em equívocos.

Em sua tese de doutorado, Roberto Lobão Carvalho demonstra como o discurso antijesuítico na Amazônia colonial era antigo, ganhando força, principalmente no período pombalino. Mas, a grande questão de que esse discurso se dirigia contra os jesuítas em Pombal, era apenas uma releitura do ápice desse discurso da primeira metade do século XVIII. Inclusive, com trechos idênticos entre os homens de negócios que aqui me refiro e, alguns anos depois, Sebastião José de Carvalho e Melo (CARVALHO, 2018).

Como bem nos lembra Paul Ricoeur, todos os escritos podem ser caracterizados como eventos, e eventos que possuem contextos próprios. Em certa medida, Ricoeur indica que existem ao menos três camadas na leitura desses escritos, que estão associadas a diferentes temporalidades e interpretações desse passado (RICOEUR, 1976). Se essa historiografia clássica, a qual me referi há pouco, fez a leitura da farta documentação do período pombalino e se associou a noção representada no evento de que os homens de negócios do Pará eram pobres e arruinados e que foram salvos pelo Marquês de Pombal, todo o contexto dos eventos anteriores pode ter sido influenciado pela historiografia do presente.

Mas o que proponho, ao voltar a essa primeira metade do século XVIII, é tentar lançar luz – baseado na principal atividade econômica da Amazônia – nas tensões existentes na relação entre jesuítas e negociantes, na tentativa de ter primazia sobre as drogas do sertão. Nesse caso, faz sentido um discurso de pobreza, de aflição, de pauperismo por parte desses sujeitos, em busca de maiores benesses régias, como foi o caso da isenção dos direitos do cacau no final do século XVII, ou os forros de fidalgos para aqueles que conseguissem cultivar as drogas. Um discurso de fidelidade ao monarca, mesmo na penúria, tendo tentado engrandecer essas conquistas à custa de sua vida e suas fazendas, mesmo contra as “poderosas forças” da Companhia de Jesus contra os homens de negócio. Precisamos ler esses sujeitos nesse contexto de disputa, da mesma forma que, sempre que teve oportunidade no seu texto, o jesuíta João Daniel tentou demonstrar como os jesuítas eram melhores que os homens de negócios. Existe uma relação de tensão e de tentativa de sobressair ao outro. O problema manifestou-se quando a historiografia tomou partido e assentou como verdade parte desse discurso.



Acredito que tenha ficado bem claro ao longo do texto a opção de lidar com o extrativismo das drogas do sertão. Uma crítica possível é, justamente, sobre a ausência da agricultura nessa disputa. Pois bem, houve agricultura ao longo de todo período colonial na Amazônia, mas, tratando sobre as drogas do sertão, foi o advento do Diretório dos Índios quem melhor tentou racionalizar a gradual substituição do extrativismo pela agricultura. E, como nos lembra Barbara Sommer, esse processo só vai se materializar com volume expressivo em finais do século XVIII, quase junto ao final do Diretório (SOMMER, 2000). Portanto, aqui me concentrei naquilo que era mais expressivo em termos econômicos.

Referências Bibliográficas

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens*

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso, 1901.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2010.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo*. Vol. 2: O jogo das trocas. Martins Fontes: São Paulo, 1996.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARREIRA, António. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão: O comércio intercontinental Portugal-África-Brasil na segunda metade do século XVIII*. Vol. 1. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CARVALHO, Roberta Lobão. *“A ruína do Maranhão”: a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “‘Duplicados clamores’. Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (Século XVII)”. In: *Projeto História*, n° 33, 2006, pp. 159-178.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América portuguesa (séculos XVII e XVIII)”. In: *Esboços*, v. 26, p. 84-103, 2019.



CHAMBOULEYRON, Rafael. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. In: *Raízes da Amazônia*, Manaus, v. 1, n.1, p. 105-124, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael; ARENZ, Karl Heinz. “Amazonian Atlantic: Cacao, Colonial Expansion and Indigenous Labour in the Portuguese Amazon Region (Seventeenth and Eighteenth Centuries)”. In: *Journal of Latin American Studies*, v. 53, p. 221-244, 2021.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Vol. II. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DIAS, Manuel Nunes. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. São Paulo: EdUSP, 1971.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. “O império em apuros. Notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no império colonial português. Séculos XVII e XVIII”. In: FURTADO, Júnia. (org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001, pp. 197-250.

HESPANHA, Antônio Manuel. *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal – século XVII*. Lisboa: Almedina, 1994.

HESPANHA, António Manuel. *Filhos da terra: identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019.

48

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Alam José da Silva. *Do “dinheiro da terra” ao bom dinheiro: moeda natural e moeda metálica na Amazônia colonial (1706-1750)*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

MARQUES, Leonardo. “A América colonial e a história das mercadorias: a pluralidade de tempos no capitalismo histórico”. In: *Esboços*, v. 28, p. 772-812, 2021.

MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. *O comércio das “Drogas do sertão” sob o monopólio da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

MELLO, Márcia Eliane A. de. “O Regimento das missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. In: *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Nº 71, 2009, pp. 46-75.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. *Um patrimônio em contendias: Os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.



NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. 5ª Ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: a origem da nossa época*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

POMPEU, André. “A atuação de João de Abreu Castelo Branco na disputa pelo cacau no Cabo do Norte (1739-1747)”. In: *REVISTA ÁGORA (VITÓRIA)*, v. 32, p. 1-22, 2021.

POMPEU, André. *As drogas do sertão e a Amazônia colonial (1677-1777)*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

RICOEUR, Paul. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.

RICOEUR, Paulo. *Tempo e narrativa: Tomo I*. Campinas: Papyrus, 1994.

SIMONSEN, Roberto. *História Econômica do Brasil (1500-1820)*. 4ª Ed. Brasília: Edições do Senado Federal, 2005.

SOMMER, Barbara Ann. *Negotiated settlements: native Amazonias and portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade do Novo México, Albuquerque, 2000.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. “Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down”. In: *The Journal of Modern History*, v. 63, n. 2, p. 354–361, 1991.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antônio Manuel. “As redes clientelares”. In: HESPANHA, Antônio M. (org.). *História de Portugal*. Antigo Regime, vol. IV. Lisboa: Ed. Estampa, 1993, p. 339-349

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

JESUÍTAS E A PROPAGAÇÃO DE IDEIAS NO PLANALTO DE PIRATININGA NO SÉCULO XVI

Jesuits and the spread of ideas in the Piratininga Plateau in the 16th century

Andreza da Silva Vieira¹

Universidade Estadual de Maringá (UEM) – Maringá – Paraná/Brasil

Sezinando Luiz Menezes²

Universidade Estadual de Maringá (UEM) – Maringá – Paraná/Brasil

Resumo: O artigo analisa o papel dos jesuítas na propagação da cultura portuguesa e dos ideais cristãos no planalto de Piratininga durante o século XVI. Para isso, analisará-se a proposta de educação e cristandade desenvolvida pelos padres da Companhia de Jesus nos territórios encontrados pelos portugueses na América a partir do século XVI. Para estudarmos esse momento da história, compreenderemos a realidade por meio de três fatores: a construção da Companhia de Jesus enquanto propulsora da moral cristã nos territórios alcançados, em especial no planalto e na vila de São Paulo; a tentativa de imposição religiosa nas sociedades indígenas e o uso da educação para atingir esses fins.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; educação jesuítica; vila de São Paulo.

Abstract: This article analyzes the role of the Jesuits in the Portuguese propagation of their culture and Christian ideals in the Piratininga plateau during the 16th century. Therefore, we will examine the proposal of education and Christianity developed by the priests of the Society of Jesus in the territories that were explored by the Portuguese in America from the 16th century onwards. To study this historical period, we will examine the reality through three factors: the establishment of the Society of Jesus as a promoter of Christian morality in the territories they reached, particularly in the plateau and the village of São Paulo; the attempt to impose religion on indigenous societies; and the use of education as a means to achieve these goals.

Keywords: Society of Jesus; Jesuitic education; São Paulo's village.

¹ Doutoranda em História pela UEM, Maringá-PR. Participante do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP). Professora da Rede básica de ensino do Estado do Paraná. E-mail: aszvieira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8878-9402>

² Professor associado do Departamento de História (DHI) e do programa de pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH/UEM). É um dos coordenadores do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP). Email: sl.menezes@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1518-0783>.



Introdução

Quando chegaram à América, os ibéricos desenvolveram a concepção de que as populações já existentes no Novo Mundo eram inferiores, que não apresentavam uma organização político-social e não tinham crença religiosa. Relacionada a essa concepção, evidentemente equivocada, espalhou-se no imaginário ocidental do século XVI a ideia de que teriam facilidade no domínio e controle das sociedades indígenas. À medida que os contatos foram se tornando mais frequentes e, no caso que nos interessa aqui, os portugueses iniciaram a ocupação efetiva dos territórios, as necessidades de sobrevivência e a formação de valores proporcionaram mudanças nas percepções.

Ao estabelecerem-se nos territórios americanos, os portugueses buscaram, a princípio, reproduzir nas novas áreas suas crenças, hábitos e costumes. Além disso, por não serem capazes de se colocar no lugar do outro, de não terem alteridade, tentaram impor suas concepções de mundo às populações nativas. Assim, buscaram impor hábitos e valores cristãos a grupos sociais nativos que desconheciam tais crenças, hábitos e costumes.

51

Ao ancorar no litoral do Brasil, a frota de Tomé de Sousa trouxe passageiros que seriam a expressão da política indigenista na América: os jesuítas (MONTEIRO, 1994). Com relativa autonomia, os padres serviram nos primeiros anos aos interesses da Coroa e como instrumentos da política de desenvolvimento econômico e político, sendo os principais responsáveis pela imposição da cultura ibérica no território americano. Este trabalho analisa o papel dos jesuítas nesse processo, ou mais especificamente, propõe-se a analisar o papel dos jesuítas na propagação da cultura portuguesa e dos ideais cristãos no planalto de Piratininga durante o século XVI.

Para o desenvolvimento deste artigo, iremos segmentar as discussões entre a formação da Companhia de Jesus, o papel dos jesuítas, os resultados de suas ações na América e as possibilidades de mudanças locais. Desta forma, privilegiamos três aspectos que consideramos importantes para os objetivos do artigo: a construção da Companhia de Jesus como propulsora da moral cristã nos territórios americanos, a tentativa de imposição religiosa nas sociedades indígenas e o uso da educação para atingir esses fins.



A formação da Companhia e do projeto jesuítico

A Companhia de Jesus foi fundada em um contexto em que se tornou importante para a Igreja Romana enfrentar a heterodoxia religiosa e promover a expansão da fé em sua vertente romana. Para tanto, era necessário romper com a contemplação e recolhimento que caracterizavam até então o Clero Regular. De forma distinta ao que predominava nas ordens religiosas regulares que surgiram com os beneditinos, os jesuítas tornaram-se missionários profundamente engajados na expansão do cristianismo. Sendo assim, a nova ordem religiosa, recém-fundada, procurou as monarquias europeias que, além de fiéis ao Papa, estavam à frente do processo conhecido como expansão ultramarina.

Na América, os lusitanos se enxergavam como guias da moral religiosa e da representação dos costumes e, portanto, deveriam permanecer no topo da pirâmide social hierárquica. Por sua vez, os nativos contactados eram vistos como seres que deveriam ter monitoramento e assistência. A tutela dos nativos era considerada uma das obrigações na América, os gentios – indivíduos que desconheciam a moral cristã – deveriam ser protegidos e conduzidos à aprendizagem da religião. Antes de avançarmos na discussão, faz-se necessário algumas reflexões.

52

Octavio Paz (2006), ao escrever sobre a chegada dos europeus à América, afirma que os nativos americanos não reconheceram os barcos dos europeus. Isto é, embora eles os tenham "visto", eram incapazes de inferir o seu significado, pois não detinham o arcabouço de informações necessárias para dimensionar, para perceber a capacidade de deslocamento e a complexidade das operações necessárias para colocar aqueles estranhos e enormes barcos em movimento. Da mesma forma, mas em sentido inverso, ao olhar para os nativos, os portugueses também não tinham cognição para compreendê-los devidamente.

Essa questão foi sedimentada de uma forma mais sofisticada pela Epistemologia. Conforme Kuhn (2018), utilizando-se do exemplo das observações da Lua por Galileu, que se contrapunha à Lua aristotélica, o que vemos não é exatamente o real, mas sim o que o nosso arcabouço mental está preparado para ver. No campo das ciências, isso ocorre, ainda segundo Kuhn (2018), em razão dos paradigmas da "Ciência Normal" serem quebrados por "anomalias" que conduzem à "emergência das descobertas".

Assim, nos contatos iniciais entre europeus e nativos, o estranhamento era recíproco, os dois grupos não tinham cognição para reconhecer o outro, e conduziu, a princípio, a visões equivocadas do outro. Outra observação ainda se faz necessária. Poucos historiadores marcaram



o século XX como Carlo Ginzburg. Em obras como, por exemplo, "Os Andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII" (1966), "Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500" (1976), o historiador sedimenta a ideia de circularidade cultural a partir das relações entre a cultura erudita e a cultura popular na Itália, no início da modernidade.

Ginzburg contribuiu decisivamente para o alargamento das possibilidades dos estudos historiográficos e para a emergência de estudos embasados nos conceitos de hibridismo ou mestiçagem cultural. Estudos esses que têm como lócus privilegiado a colonização europeia da América. Vistos de forma panorâmica, estudos como os de Serge Gruzinsky (2001) mostram que os contatos entre europeus e nativos americanos no século XVI produzem "culturas mestiças".

Ressalte-se, no entanto, que o foco deste trabalho não está nas mudanças culturais que resultaram dos contatos entre europeus e nativos na América. Nosso objetivo são as estratégias utilizadas para tentar impor a cultura religiosa cristã portuguesa aos nativos com os quais os jesuítas tiveram contato na região da vila de São Paulo. Evidentemente, a convivência daqueles grupos levou a novos hábitos, costumes e crenças. Insistimos. Esse não é o foco deste artigo.

53

Após os contatos iniciais, os jesuítas perceberam a resistência das populações autóctones. Os jesuítas buscaram tutelar as crianças e os meninos para que eles levassem as ideias cristãs aos seus familiares. Em uma de suas cartas, Anchieta revela um exemplo da tutela a que nos referimos.

No que diz respeito á doutrinação dos meninos, suficientemente me explanei nas cartas antecedentes. Duas vezes por dia se reúnem na escola, e todos eles, principalmente de manhã, porque depois do meio dia, cada um precisa de provêr á sua subsistência, caçando, ou pescando; e se não trabalharem, não comem. O principal cuidado que deles se tem, consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento das letras, ás quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar. Em materia de fé, respondem por certas fórmulas que se lhes ensinam: alguns mesmo sem elas (ANCHIETA, 1988, p. 89)

A criação da Companhia de Jesus foi uma das ações que surgiram a partir do Concílio de Trento, consequência da Reforma Protestante no século XVI. Inicialmente, em 1534, ela não foi idealizada para ter um caráter educativo e missionário, mas sim para a reconquista da cidade de Jerusalém. A Companhia não foi a única ordem que surgiu nesse momento, nem a única importante. Ela, entretanto, teve destaque na formação em São Paulo e em outras regiões na América. E em toda a expansão ibérica, a história das missões e do que foi feito pelos jesuítas



não é separada da reforma católica; deve ser encarada como uma ação que forneceu resultados positivos ao expansionismo cristão nas terras da Península Ibérica (COSTA, 2004).

Buscavam, os inicianos, ir ao espírito das cousas, fixar-se no fim por que foi instituída cada coisa e depurá-la das aderências do tempo: atacar pontos nevrálgicos de cada estado e grupo social. Por isso a Companhia ofereceu soluções que o movimento exigia: supôs e subentendeu uma teologia diametralmente oposta à dos reformadores protestantes. Opôs ao fatalismo quietista de Lutero e ao predestinacionismo de Calvino, uma espiritualidade de esforço, um trabalho interior cooperando com a graça. Ofereceu às almas uma nova espiritualidade não porque tenham os jesuítas inovado, mas sim no sentido de retorno às fontes de encontro mais vivo da tradição, conciliando os dois princípios de progresso e fidelidade (LIMA, 2006, p. 41).

A Companhia de Jesus levou a religião cristã para os não-cristãos, buscou lutar contra os infiéis e, quando isso foi colocado em prática, os líderes e os próprios padres perceberam que lhes faltavam informações práticas, além das teóricas. E para suprir essa falta, isso se fez com uma formação religiosa, gramatical, filosófica e a formação adicional no que diz respeito à sociedade com a qual pretendiam entrar em contato.

Entre os jesuítas essa preocupação conciliar foi elevada à máxima potência, na medida em que a formação em Letras, em Filosofia e em Teologia abrangia todo um extenso e rigoroso conteúdo escolástico aliado às mais recentes discussões teológicas, revelando a prioridade de se fazer uma formação mais profissional dos futuros sacerdotes. Na formação dos jesuítas, pela estrutura dos seminários, pelas classes, pela organização interna, pelas inovações e pela busca de uniformidade, apontavam-se, assevera Mullett, três aspectos importantes: a liturgia, a pregação e a confissão; que são três momentos privilegiados da atuação dos padres, através dos quais, se dava prioritariamente a evangelização seja entre os próprios cristãos, seja entre os gentios. Os jesuítas aprendiam tanto o conteúdo cristão como a melhor forma de transmiti-lo (COSTA, 2004, p. 129).

54

Seja no continente asiático, seja americano, os jesuítas aprenderam a língua local a fim de se comunicarem. A formação do jesuíta era de caráter moral e intelectual: ele precisava estar preparado para a realidade com a qual concordaram previamente em enfrentar.

Os jesuítas que viveram na América relatam as aprendizagens reais, capacitados pelo contato direto, pelos problemas e soluções tomadas. A aprendizagem real sobre alimentação, moradia, vestimentas e relacionamentos vai dando novas roupagens a essas personagens. A vida dos clérigos se fez por mediações e interesses que serão referentes ao espaço vivido. Os jesuítas se adequaram às regiões e, por isso, terão manifestações particulares dependendo do local onde se encontravam.



Na vinda de uma das expedições administrativas portuguesas, liderada por Tomé de Sousa, José de Anchieta e mais alguns padres se fizeram presentes para auxílio e monitoramento de diversas expedições pela costa e interior. Aportaram na baía de Todos os Santos em julho de 1553 na companhia de D. Duarte da Costa, segundo governador do Brasil, e do padre Luiz da Grã, futuro provincial dos jesuítas. Anchieta se alistou aos 17 anos e aos vinte já estava no Brasil.

Os irmãos que antecederam Anchieta relatam dificuldades em aprender a língua do nativo, o que levava a grandes dificuldades na comunicação. Após árduos estudos, Anchieta produziu uma gramática da língua falada pelos Tupinambá, grupo Tupi que ocupava largas extensões de território no litoral. A arte da língua, ainda manuscrita, foi revista e se tornou obrigatória a partir de 1560 pelo padre Luiz da Grã (ANCHIETA, 1988). Além disso, suas cartas continham informações sobre os nativos americanos que pudessem auxiliar clérigos a caminho da América, fornecendo conhecimento prévio do território e do grupo com o qual os próximos padres viajantes teriam contato.

Esse processo relaciona-se às estratégias dos europeus de se estabelecerem entre as populações nativas da América, utilizando as línguas locais para pontuar e dedicar-se à dominação. Essa gramática foi denominada pelos estudiosos como língua geral paulista, utilizada no contato dos portugueses de São Paulo com os povos indígenas nos territórios onde se formariam futuramente os estados de Minas Gerais, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás e Tocantins (SPOSITO, 2012). De acordo com relatos, o padre Leonardo Nunes conduziu Anchieta e quase todos os outros para o sul; a vila de Santo André e os campos de Piratininga foram o local escolhido para o trabalho da conversão indígena, longe do contato marítimo e das más influências.

No Rio ficou Manoel da Nóbrega como reitor do novo Colégio e poucos anos mais viveu. Anchieta seguiu para o Sul, nos anos seguintes aparece como superior de São Vicente ou Piratininga ou simples sacerdote, descendo rios encachoeirados como o Tieté, de que um salto ainda perpétua sua lembrança, perambulando na infundável praia de Itanhaém, que ainda hoje guarda o aspecto sob que Anchieta a conheceu, ideando e representando autos, espécie de antecipação de cinema, literatura para quem não sabia ler, poetando em quatro línguas tupí, latim, português e castelhano (ANCHIETA, 1988, p. 26).

A partir dos relatos e das inscrições feitas por diferentes inicianos, visualizamos o contato desses agrupamentos sociais. O sucesso da formação da vila, enquanto espaço administrativo e físico, foi graças ao contato direto e constante dos jesuítas (LEITE, 2006). Os



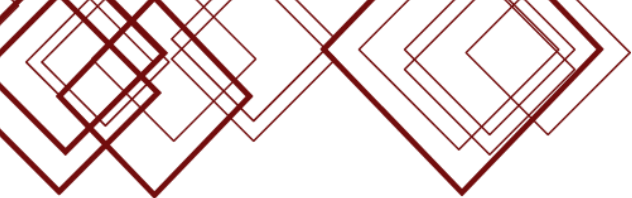
padres seguiram com um papel missionário, catequizador e intermediário dos interesses econômicos dos moradores e das prioridades religiosas cristãs da Companhia.

A educação enquanto papel importante na catequização

Com a chegada dos jesuítas no Novo Mundo, houve preocupação em catequizar, e obviamente isso exigiu dos padres muito mais do que apenas força de vontade. No ápice de sua religiosidade e fé, acreditaram que as atividades não lhes custariam muito. Entretanto, ao começarem a abrigar uma grande quantidade de crianças na região da América Portuguesa, o preço começou a elevar-se. A insistência em catequizar as crianças deu-se devido à grande resistência cultural por parte dos índios adultos (BITTAR, FERREIRA JR., 2007). Para continuarem com o projeto de catequização e educação, deveriam encontrar formas de sobreviver. Somado a isso, os jesuítas possuíam voto de pobreza, e isso significava que os clérigos deveriam afastar o coração e a mente das riquezas e bens materiais. O voto tornou-se algo mais social, onde todos do grupo deveriam dividir, compartilhar e manter coisas em comum.

A pedagogia inaciana acabou tendo um método excepcional dos demais, que ficou conhecido como *Ratio Studiorum*, publicado em 1559. "O *Ratio Studiorum*, no que se refere especialmente, mas não exclusivamente, à instrução, tornou-se a linha mestra que definia os métodos a serem adotados para a educação nos Colégios Jesuítas, incluindo punições e castigos" (COSTA, MEN, 2012, p. 150). A educação e a instrução foram questões bastante enfatizadas na América Portuguesa no século XVI, sendo as normas seguidas e respeitadas. A ideia e o significado propriamente ditos relativos à descoberta da infância deram-se no século XVI, segundo as autoras Casimiro e Silveira (2012), e os padres inacianos trouxeram essa representatividade ideológica para a América. Todavia, os padrões encontrados em terras brasileiras eram completamente diferentes, e os clérigos tiveram que se adaptar. Para essa ação, foi de grande importância e colaboração a chegada de órfãos às terras brasílicas em 1550, provindos de Lisboa, porque ao se juntarem com os meninos índios nas escolas, aprenderiam com maior facilidade a língua nativa dos indígenas e ajudariam os jesuítas na catequização (CASIMIRO; SILVEIRA, 2012, p. 211).

A catequização dos jesuítas baseou-se na educação ao instruir de forma complementar a leitura, a escrita e a matemática básica. "Em boa parte das aldeias da costa, por onde passavam, os padres inacianos estabeleciam 'pequenos seminários'. Eram as chamadas casas de bê-á-bá,



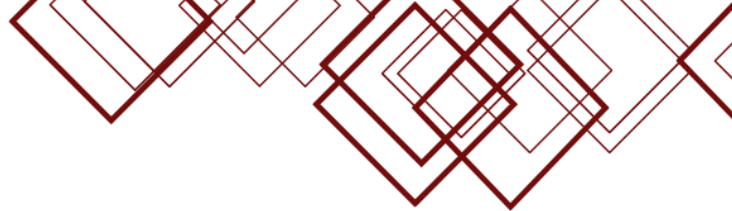
espaços onde ministravam às crianças indígenas o ensino da doutrina e das primeiras letras" (CASIMIRO e SILVEIRA, 2012, p. 218).

A disciplina educacional era rígida, assim como os professores, que por sua vez exigiam o mesmo dos alunos, utilizando castigos corporais e penas caso não houvesse total submissão. Costa e Men (2012) afirmaram que Inácio de Loiola se preocupou em suavizar os castigos dos discentes, transformando muitas vezes um castigo corporal em penas morais. Por exemplo: Pediram para um menino que buscasse algumas limas doces, e o menino foi, mas escondeu algumas no quintal. O jesuíta José de Anchieta, que estava sentado na escola com o Padre Vicente Rodrigues, chamou então outro menino estudante, Domingos Garcia (mais tarde padre e grande sertanista), e pediu para que ele fosse ao quintal e lhe buscasse certas limas escondidas num certo buraco. Quando as limas foram entregues ao padre, este as devolveu a Domingos, pedindo para que não furtasse mais, pois aquelas limas eram dele. O menino ficou envergonhado e se 'arrebentou em lágrimas', e a lição do padre foi expressiva sem ao menos utilizar um castigo físico sequer (COSTA; MEN, 2012, p. 163).

57

Segundo o relato de Manuel da Nóbrega, a criação de novas casas de bê-á-bá ganhou impulso com a chegada de mais missionários jesuítas à terra em 1550. Essas casas funcionaram fornecendo os requisitos básicos de aprendizagem, como ler e escrever, mas sua estrutura funcionava de forma precária porque necessitavam de muitos requisitos indispensáveis para um bom andamento do percurso. Essas casas constituíram a primeira experiência pedagógica praticada pela Companhia de Jesus nas terras brasílicas. As crianças e os clérigos dormiam juntos porque não havia condições para divisões de dormitórios. A alimentação provinha do trabalho escravo e das vacas. Os mesmos autores também discutem a similaridade entre as casas de bê-á-bá e a educação provida pela cultura hebraica: construía salas de aula aos fundos da igreja, assim como nas sinagogas judaicas. Recuperavam assim, indiretamente, elementos de uma tradição que até então era considerada proibida e errônea pelos próprios cristãos ibéricos (BITTAR; FERREIRA Jr, 2007, p. 40).

Em uma carta endereçada a Loiola em 1556, o padre José de Anchieta descreve como funcionavam as escolas e o que os meninos indígenas e mamelucos faziam nas casas de bê-á-bá. Ele explica que os meninos vão à escola duas vezes por dia, principalmente na parte da manhã, porque à tarde se ocupavam com a caça. Os professores passam os rudimentos da fé em conjunto com o hábito da leitura e escrita, e Anchieta afirma que os indígenas gostavam bastante, talvez por essa razão tenham conquistado a confiança de alguns deles.



A partir da narrativa, percebemos a grande influência da catequese na educação jesuíta na América Portuguesa do século XVI. As casas de bê-á-bá assim se transformaram em uma das primeiras disseminadoras de valores cristãos ocidentais de caráter efetivo no Brasil colonial. Para alcançar esse objetivo, os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: bilinguismo (português e tupi), ensino da memorização, catecismo com os dogmas cristãos, ridicularização dos mitos indígenas e o ensino de música e teatro. As casas de bê-á-bá simbolizaram um momento distinto onde os padres deslocaram o centro do interesse catequético do indígena adulto para a criança, acreditando que, ao ensinar a ideologia aos pequenos, poderiam conquistar o coração da família.

Jesuítas no planalto de Piratininga

As missões religiosas são coadjuvantes no processo de construção da vila de São Paulo de Piratininga. Por consequência, a permanência territorial, as lutas bélicas e as alianças locais estão integralmente conectadas na construção do espaço sociocultural de São Paulo.

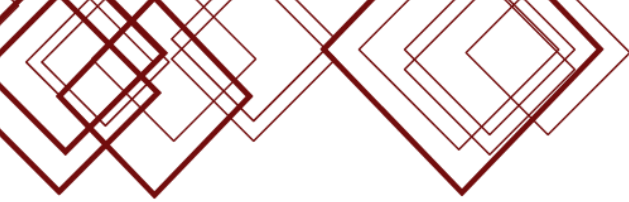
O projeto jesuítico desejou trazer grupos indígenas próximos a um conhecimento verídico e real do mundo europeu, buscando um contato mútuo e pacífico. A Companhia nasceu em pleno clima da reforma espiritual, e sua base vinha de sua liderança: o padre Inácio de Loyola.

58

A primeira atitude de Santo Inácio foi própria dos reformadores da época tridentina: ver as necessidades, estudar os problemas da realidade, analisar a situação, diagnosticar a natureza da enfermidade. Não se empenhou em salvar práticas e devoções que em outros tempos tinham tido uma função providencial mas que não sintonizavam com a sensibilidade do momento. A preocupação básica de Santo Inácio era de que não se perdessem os valores perenes, e que estes passassem ao mundo em formação. Santo Inácio queria “que os apóstolos andassem sempre previdentes e atentos para descobrir as chavas da sociedade e a situação do momento em que se encontrassem”. Aceitava o novo sem vacilações, mas não se deixava arrastar por ele (LIMA, 2006, p. 41).

Ou seja, a realidade territorial e cultural indígena começou a fazer parte da realidade dos jesuítas de forma consciente, já prevista em sua formação inicial. Eles precisariam vivenciar aquela existência para então desenvolver estratégias e, somente após isso, edificá-la. A expectativa positiva do projeto contagiava tanto os missionários quanto os colonos.

No contexto do século XVI, a expectativa positiva que o projeto jesuítico suscitava empolgava não apenas os missionários como também a Coroa e até os colonos. Para um defensor do sistema escrevendo no início do século XVII, os aldeamentos seriam



cruciais na defesa das zonas açucareiras do Nordeste contra ameaças externas – as visitas periódicas de corsários ingleses e holandeses – e internas, especialmente aquelas representadas pelos Tapuia do interior e pelos escravos aquilombados. Já para os colonos, a existência de aldeamentos robustos e produtivos ofereceriam uma reserva de trabalhadores livres disponíveis para a economia colonial, assim conciliando o ideal da liberdade com o objetivo maior de desenvolver a Colônia (MONTEIRO, 1994, p. 43-44).

Depois da primeira expedição, os jesuítas que desembarcaram na costa brasileira assumiram a responsabilidade de organizar aldeamentos, que eram espaços de convivência onde a cultura indígena se mesclava com a religiosidade cristã portuguesa. Esse termo "aldeamento" foi estabelecido de acordo com o regimento de João III em 1548, atribuído a Tomé de Sousa, que visava distinguir esses espaços como "Aldeias de El-Rei", em contraste com outros agrupamentos indígenas que eram administrados por particulares (LEITE, 2006). As aldeias religiosas estavam diretamente subordinadas ao governador-geral do Brasil, que nomeava os institutos religiosos. Os missionários atuavam como delegados dos governadores-gerais, governadores da região sul e capitães-mores.

59

As Aldeias de El-Rei ficavam fora da alçada imediata das Câmaras locais, e os Missionários eram indicados diretamente pelos Reitores dos Colégios ou Provinciais, com os poderes que lhes doavam as Leis, os Reis e Governadores, com que ficavam em cada Aldeia com os poderes de pároco e simultaneamente de regente secular ou civil (LEITE, 1945, p. 229).

José de Anchieta, em suas cartas escritas, descreveu as diversas sociedades indígenas e seus territórios. Durante sua permanência na capitania de São Vicente, o padre descreveu os territórios com os quais teve contato, como São Paulo e o planalto, com suas características distintas e perspectivas morais tanto como português quanto como jesuíta.

A quarta vila da Capitania de S. Vicente é Piratininga, que está 10 ou 12 leguas pelo sertão e terra a dentro. Vão por lá por umas serras tão altas que dificulosamente podem subir nenhuns animais, e os homens sobem com trabalho e ás vezes de gatinhas por não se despenharem e por ser o caminho tão mau e ter tão ruim serventia padecem os moradores e os nossos grande trabalho. E' intitulada vila de S. Paulo, situada a um rio caudal; terá 120 fogos de Portugueses; não tem cura nem ha outros sacerdotes senão os nossos, nem os Portugueses os querem aceitar; é terra de grandes campos, fertilíssima de muitos pastos e gados, de bois, porcos, cavalos, etc., e abastada de muitos mantimentos. Nelas se dão uvas e fazem vinho, marmelos em grande quantidade e se fazem muitas marmeladas, romãs e outras árvores de fruto da terra de Portugal (ANCHIETA, 1988, p. 423).

O padre registrou a distância, a participação municipal, a quantidade de moradores, a organização diária e o modo de vida dos moradores, até mesmo dos padres que habitavam o



espaço, que, por sinal, no dia a dia não mantiveram o padrão indumentário dos clérigos europeus.

Os nossos Padres e Irmãos vestem e calçam propriamente como em Portugal dos mesmos panos que lá, mas faltam-lhes muitas vezes, mas não se amofinam, porque a terra não pede muita roupa e quanto mais leve e velha tanto é melhor e folgam com ela; e o andarem descalços é uso da terra e não lhes dá tanta pena e trabalho como se fora na Europa e desta maneira o fazem também os mui ricos e honrados da terra (ANCHIETA, 1988, p. 426-427).

O padre também abordou a vida indígena ao reconhecer a multiplicidade étnica. Em seus escritos, entretanto, não houve preocupação cultural para compreender singularidades. Acima de tudo, o objetivo da descrição realizada em suas cartas era o estudo, ao captar lideranças para depois aplicar em estratégias missionárias.

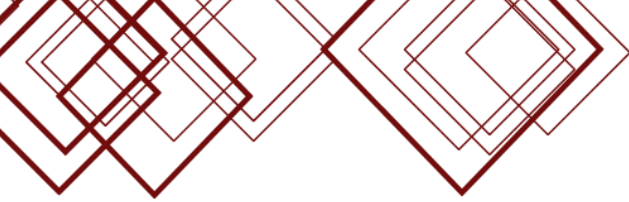
Os Indios desta província são inumeráveis pela terra a dentro, de várias nações e costumes e linguagem e muitos deles são como selvagens e não se lhes póde entender sua lingua e há pouco remédio para sua salvação, exceto alguns inocentes ou adultos que se btizam in extremis e se vão para o céu.

Os mais políticos entre eles são os Tupinambás, senhores da Baía, e Tupinaquins e outros que se convertem, que dantes viviam pela costa do mar e outros que se convertem, que dantes viviam pela costa do mar e ainda todos êstes são gente e mui pouca capacidade natural, se bem que para sua salvação têm júizo bastante e não são tão boçais e rudes como por lá se imagina (ANCHIETA, 1988, p. 433).

60

A fala acima não contém crítica alguma por parte dos autores, mas uma constatação. Compreendemos as limitações temporais e históricas das personagens que aqui estão e serão analisadas, tendo em vista que a religiosidade portuguesa - já trabalhada anteriormente - não permitia ao indivíduo português e ao indivíduo cristão a perspectiva da inclusão de outros sujeitos que não se adequassem aos padrões e costumes cristãos à sua classificação de consciência humana. Em todo caso, a produção realizada pelos jesuítas, de cunho parcial e deliberada, ainda é uma das maiores fontes de acesso à história, à narrativa histórica desse momento tão importante para o desenvolvimento da sociedade brasileira posteriormente.

Diferentemente da população comum de São Paulo, que realizava primordialmente contato econômico e bélico com os indígenas, os jesuítas almejavam contato espiritual, contato este que implicou motivações mais complexas, como a busca por uma compreensão mínima da sociedade nativa. Em uma de suas narrativas, José de Anchieta (1988) aborda o cotidiano dos Tupi e Tupinambá:



Não casam de ordinário até que tomem ou matem algum homem e, se o matam, tomam por insígnia sarjar-se o corpo por tal modo e artifício que ficam mui galantes e pintados e nisto têm grande primor. Vivem muitos juntos em umas casas mui grandes de palma que chamam ócas e com tanta paz que põem espanto, e com terem as casas sem portas e suas cousas sem chave por nenhum modo furtam uns aos outros (ANCHIETA, 1988, p. 434).

Conforme procuramos mostrar anteriormente, havia entre europeus e nativos americanos uma dificuldade mútua de aceitação. Distintos hábitos, costumes e crenças se constituíam em um obstáculo. Aceitar viver sob aqueles moldes era, do ponto de vista cristão ocidental, negar a verdade aprendida: a existência do mundo visível e invisível, constituído por Deus e governado por Ele (SIQUEIRA, 2016). E, obviamente, o estranhamento foi recíproco. A verdade cristã não foi buscada, mas sim coagida. Os grupos indígenas, participantes de uma sociedade bélica, buscaram contatos comerciais formatados em alianças.

Em lugares onde a aquisição de armamento europeu, por parte dos índios, não encontrava fortes empecilhos, deram-se mesmo casos em que a indústria do arco e da frecha veio a decair e foi rapidamente esquecida. Bem providos de armas de fogo e bem municiados, eles podiam enfrentar muitas vezes o europeu com iguais recursos, sem falar na vantagem de conhecerem melhor o terreno. O perigo que isso representava tornou-se logo patente, e em muitos casos as nações conquistadoras procuravam impedir, mediante penalidades severas, o fornecimento de armas de fogo aos índios (HOLANDA, 1994, p. 65-66).

As citações indicam diferentes intencionalidades e como essas ações foram testemunhadas. Nas últimas páginas, procuramos abarcar inúmeros lados, pois há mais de um nesta análise. Discutir sobre as ações jesuíticas nos abre um leque imenso de possibilidades de diálogo, pois eles foram personagens importantes na produção historiográfica e na transmissão de ideias e costumes em um novo território. A cosmovisão cristã que eles tinham implicava contemplar Deus em todas as criaturas, ver Deus em todas as partes e levar Deus para todos os lugares. Isso trouxe novas perspectivas, tendo em vista que eles entraram em contato com grupos culturais distintos.

O estudioso desse momento português não pode se esquecer de que a História não se faz por rupturas, mas por processo contínuo, em que as experiências se ajustam, produzindo novas formas sociais. Não há como se estampar uma imagem fixa da realidade portuguesa quinhentista – um universo teológico-jurídico – retórico, moldurando-lhe definitivamente o modo de ser. Cada um destes aspectos e sua inter-relação se modificam no curso da História. A demarcação da cultura pelos parâmetros teológicos tanto pode abrigar uma interpretação rígida: dogmática e apologética, quanto uma interpretação “humanista” e espiritualista, de valorização e independentização do homem, quanto ainda uma interpretação misturada com tradições não-cristãs, atendendo mais a interesses do viver que a verdades acabadas.



O universo teológico não é fixo, como tampouco o são o jurídico e o retórico (PAIVA, 2012, p. 41).

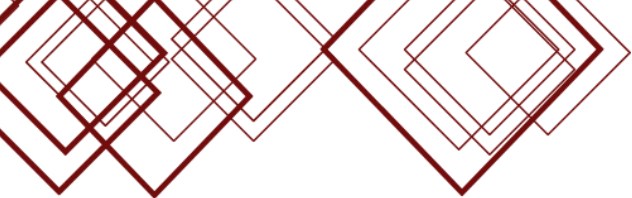
Foram perspectivas, portanto, decisivas na narrativa de São Paulo, na permanência dos costumes e na reprodução de hábitos portugueses em um território afastado. Ao longo da discussão, mostramos que os jesuítas se relacionaram com os indígenas, com o território da vila, com os colonos e os oficiais da Câmara. Essas decisões tomadas resultaram em muitas mudanças no modo de vida no território, e os jesuítas têm convicção desse fato.

Os primeiros que abriram caminho para estas terras, foram os nossos, para pregarem a luz do Evangelho aos índios e fundar uma aldeia de índios cristãos, onde está agora a vila. Não muito depois, os portugueses, persuadidos pelos padres e defendidos da ferocidade dos bárbaros, mudaram-se para ali. E atraídos pela fertilidade do solo, também emigraram para esse lugar muitos moradores da costa, de maneira que crescendo o número de moradores, os padres lhes deram sítios para fazerem povoação por ser o local seguríssimo e ficarem livres das ciladas dos bárbaros (LEITE, 2006, p. 290).

Essa orientação que tinham de viver imbuídos na ideia de transformar o mundo onde estavam, de morrerem em nome de uma ideologia, pode não ser aceita nas discussões atuais, por ser considerada imposição e repressão às culturas. No entanto, historiadores afirmam que foram essas ações que os distinguiram de quaisquer outras personagens em quaisquer territórios onde os portugueses tiveram contato. As consequências de suas ações se estendem por séculos após suas vivências.

O relacionamento dos jesuítas com os diferentes grupos indígenas, especialmente aqueles que viviam no planalto de São Paulo, não foi uniforme. Inseridos em diferentes contextos culturais, grupos étnicos e espaços geográficos, os clérigos caminhavam pelo planalto acreditando que estavam realizando a melhor ação para todos os agrupamentos que ali habitavam. A demarcação da cultura portuguesa deve ser analisada considerando os aspectos teológicos cristãos (PAIVA, 2012). Por sua vez, a cosmovisão na cultura Tupi era outra.

Assim, a guerra, o cativo e o sacrifício dos prisioneiros constituíam as bases das relações entre aldeias tupi no Brasil pré-colonial. As batalhas frequentemente congregavam guerreiros de diversas unidades locais; em Piratininga, por exemplo, mesmo na presença dos jesuítas, os Tupiniquim hospedavam outros grupos locais na preparação de ataques contra os Tupinambá. E, após as vitórias ou derrotas, aliados e parentes reuniam-se nas aldeias anfitriãs: nas vitórias, para saborear a vingança; nas derrotas, para reconstruir aldeias destruídas e recompor populações destroçadas. A dinâmica das relações entre unidades locais, expressa nos termos do conflito ou da aliança, por sua vez, forneceu uma das chaves do êxito – ou fracasso – dos europeus, na sua busca pelo controle sobre a população nativa (MONTEIRO, 1994, p. 28).



Como podemos perceber, são concepções de vida muito divergentes. O planalto foi palco de diferentes práticas e representações utilizadas pelos indivíduos, que não conseguiam compreender o mundo do outro. Não atribuímos isso à intolerância, mas sim às limitações temporais. A liberdade, o direito de expressão e as trocas culturais comuns à realidade do pesquisador atual são resultados de um mundo iluminista, distante e além do que esses grupos viveram. O Estado, o corpo, a sociedade e a economia não são objetos estáveis, são discursivos (O'BRIEN, 1992).

Diferiam a sociedade portuguesa e a ameríndia porque viviam diversos tempos sócio-culturais. A análise de um dos aspectos fundamentais da vida espiritual, o das crenças e práticas religiosas, pode servir de exemplificação da distância cultural que medeava entre brancos e índios. A maneira de comportarem-se ambos diante do extraterreno evidencia a dessemelhança entre eles. Quanto maior essa dessemelhança, menor a proximidade no espaço cultural (SIQUEIRA, 2016, p. 46).

Assim, a Companhia de Jesus executou reformas religiosas, mas na região da vila de São Paulo em específico, percebemos que sua principal conquista foi elaborar as estruturas que, do ponto de vista cristão, o planalto necessitava. Portanto, o formato expositivo das ideias na produção documental seguiu essa perspectiva, vistoriando e indicando as ações dos moradores e das sociedades indígenas. Embora o projeto missionário não tenha obtido o sucesso esperado, devido à resistência indígena diante das imposições, podemos observar como consequência da ação jesuítica o desenvolvimento da vila e do planalto, que também assumiu aspectos divergentes do que havia sido planejado para uma vila portuguesa.

Considerações finais

O projeto missionário não encontrou uma maneira efetiva de se integrar à vivência dos colonos, que buscavam nos aldeamentos mão de obra já instruída e submissa. Além disso, não conseguiu estabelecer uma conexão significativa com os grupos indígenas, que logo perceberam a falta de vantagens em uma produção coletiva que exigia a abdicação de seus costumes. Em consonância com essas duas realidades, os aldeamentos não transmitiram segurança nem conforto aos envolvidos, como supostamente deveriam. Pelo contrário, pairava no ar o medo da invasão e da morte.

Os pajés e caraíbas, líderes dos agrupamentos nativos, promoviam revoltas contra aqueles que tentavam impor novos costumes. Enquanto isso, os colonos de São Paulo



organizaram estratégias de invasão e aprisionamento dos aldeamentos jesuíticos, e os clérigos se esforçavam em encontrar uma solução conciliatória para as duas situações.

Ao longo do século XVI, a principal frente de ação adotada pelos missionários foi a luta contra os pajés e caraíbas que, certamente, representavam a última e mais poderosa linha de defesa das tradições indígenas. Especialmente concentrada, a ofensiva contra os “feiticeiros” justificava-se na certeza de que a presença e influência carismática dos pajés ameaçavam subverter o trabalho dos próprios padres. Certa vez, Anchieta observou que a obra missioneira em São Paulo encontrava seu mais forte rival num profeta carismático “ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo”, e que tinha a intenção de destruir a Igreja católica. No interior dos aldeamentos, segundo Nóbrega, os pajés espalhavam que a água do batismo constituía a causa das doenças que naquela altura assolavam as populações nativas (MONTEIRO, 1994, p. 48).

O projeto buscava uma realidade inalcançável. Nunca houve a possibilidade de uma homogeneização cultural total ou de uma submissão pacífica dos grupos indígenas em que eles não fossem valorizados e priorizados. Apesar de contribuir para a estratégia jesuítica de homogeneização, os aldeamentos enfrentaram altas taxas de mortalidade ao longo dos séculos (MONTEIRO, 1994).

Nessa perspectiva, Monteiro (1994) argumenta que o papel dos jesuítas na narrativa historiográfica não se limitou à produção da gramática tupi ou à organização dos aldeamentos. Na verdade, esses esforços conseguiram estabelecer um acordo intermediário inicial entre certos grupos belicosos. No entanto, esse acordo não resultou em paz efetiva.

64

De acordo com o relato de Anchieta, os Tupinambá mostravam-se dispostos a negociar precisamente porque a configuração das alianças estava mudando no contexto da guerra. Cientes da rebelião das facções tupiniquim contra os aliados portugueses, os Tupinambá enxergaram a oportunidade de estabelecer uma aliança com os portugueses para combater seus rivais tradicionais – os Tupiniquim. De fato, Anchieta confessou que o único motivo para a negociação da parte dos Tamoio foi “o desejo grande têm de guerrear com seus inimigos tupis, que até agora foram nossos amigos, e pouco há se levantaram contra nós...” (MONTEIRO, 1994, p. 40).

Os grupos indígenas já se organizavam em articulações por séculos, o que dificultou abordagens individuais naquele espaço (MONTEIRO, 1994).

Esse movimento de fundação de novas vilas teve um duplo caráter, complementar e contraditório, síntese da própria colonização: ao mesmo tempo em que demonstra o desenvolvimento dos lusos na capitania de São Vicente, em sua expansão para novas áreas, buscando terras a cultivar, minério a explorar e apresentando-se como uma solução para as disputas entre as elites da vila de São Paulo, ao lhes proporcionar novos espaços de mando e riqueza, é alimentada pela aniquilação/submissão das populações autóctones (SPOSITO, 2012, p. 43).



São os grupos vindos de outro continente que se deparam com uma realidade diferente aos seus olhos, mas que para aqueles que já viviam nela era algo corriqueiro e ordinário. O sertão era comum, assim como o contato entre os diferentes espaços indígenas. Inicialmente, as motivações dos colonos e jesuítas eram convergentes, mas ao longo do tempo, a realidade se apresentou de várias maneiras, gerando novas e, muitas vezes, excessivas expectativas.

Portanto, o projeto jesuítico abriu possibilidades intercontinentais para as culturas presentes no planalto de Piratininga. Apesar de não ter sido concluído da forma como foi planejado e imaginado, produziu resultados significativos, os quais devemos observar como historiadores. Foram estabelecidos inúmeros diálogos entre os novos moradores e os antigos habitantes do interior. Se esse projeto não tivesse existido ou não tivesse sido executado, a fixação de moradia teria sido muito mais difícil.

Referências

65

ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

BITTAR, Marisa. FERREIRA Jr, Amárico. Casas de bê-á-bá e colégios jesuítas no Brasil do século 16. In: FERREIRA Jr, Amárico. *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira*. v. 1, n. 1. Educação Jesuítica no Mundo Colonial Ibérico (1549-1768) Brasília: O Instituto, 2007.

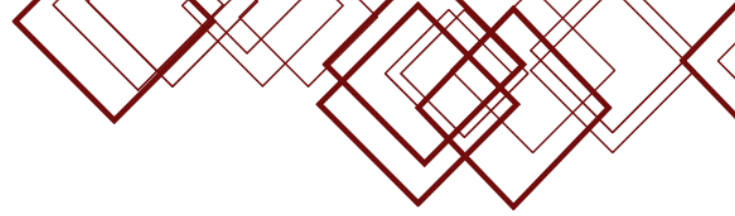
CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. SILVEIRA, Camila Nunes Duarte. Notas sobre a ação pedagógica da Companhia de Jesus no Brasil de 1549 a 1599. In: TOLEDO, César de Alencar Arnaut, RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto, SKALINSKI Jr, Oriomar (organizadores). *Origens da educação escolar no Brasil Colonial*. Vol I Maringá: Eduem, 2012.

COSTA, Célio Juvenal. *A Racionalidade Jesuítica em tempos de arredondamento do Mundo: O Império Português (1540-1599)* 250 f. Doutorado em Educação. Instituição de Ensino: Universidade Metodista de Piracicaba, São Paulo, 2004.

COSTA, Célio Juvenal. MEN, Priscila Kelly Cantos. Características da educação nos colégios jesuítas em Portugal e no Brasil no século XVI. In: TOLEDO, César de Alencar Arnaut, RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto, SKALINSKI Jr, Oriomar (organizadores). *Origens da educação escolar no Brasil Colonial*. Vol. I Maringá: Eduem, 2012.

GRUZINSKY, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.



KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 13ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

LEITE, S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.

LEITE, SERAFIM. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tômoo VI: Do Rio de Janeiro ao Prata e ao Guaporé; Estabelecimentos e assuntos locais; Séculos XVII - XVIII. Imprensa nacional: Rio de Janeiro, 1945.

LIMA, Sheila Conceição Silva. *Rebeldia no Planalto: A expulsão dos Padres Jesuítas da Vila de São Paulo de Piratininga no Contexto da Restauração (1627-1655)*' 01/08/2006 159 f. Mestrado em HISTÓRIA Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, NITERÓI Biblioteca Depositária: Biblioteca Central de Gragoatá/UFF.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

O'BRIEN, P. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PAIVA, José Maria de. *Religiosidade e cultura brasileira: séculos XVI-XVII*. Maringá: Eduem, 2012.

66

PAZ, Octavio. *O Labirinto da Solidão e Post Scriptum*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. 2ª edição. São Paulo: Fonte editorial, 2016.

SPOSITO, Fernanda. *Santos, heróis ou demônios? Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-26032013-110436. Acesso em: 2020-01-22.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

UMA MISSÃO SEM FRONTEIRAS: GABRIEL MALAGRIDA E A FUNDAÇÃO DE RECOLHIMENTOS FEMININOS NA AMÉRICA PORTUGUESA (1735-1754)

UNE MISSION SANS FRONTIÈRES: Gabriel Malagrida et la fondation des retraites féminines en Amérique portugaise (1735-1754)

Ana Cristina Pereira Lage¹
Thiago Gomes Medeiros²

Resumo: Gabriel Malagrida (1689-1761), missionário italiano da Companhia de Jesus, foi responsável por fundar instituições educativas na América portuguesa. Objetiva-se analisar a sua influência na fundação e funcionamento de recolhimentos femininos, que seguiam os princípios das ursulinas, e que visavam não só o recolhimento, mas também educar meninas para uma vida laica, voltada para o matrimônio e a maternidade. Destaca-se o recolhimento da Soledade de Salvador, fundado em 1739, cuja análise documental demonstra os entrelaçamentos dos jesuítas com as ursulinas. Ao analisar documentação do Arquivo Histórico Ultramarino e com os aportes teórico metodológicos da História Social será possível compreender as conexões do padre Gabriel Malagrida junto à Corte portuguesa, o apoio obtido das elites locais e de seus irmãos inacianos em suas ações voltadas para o disciplinamento do sexo feminino na colônia.

Palavras-chave: Gabriel Malagrida; Recolhimentos Femininos; Missão.

Resumé: Gabriel Malagrida (1689-1761), missionnaire italien de la Compagnie de Jésus, était responsable de la fondation des établissements d'enseignement en Amérique portugaise. L'objectif est d'analyser son influence sur la fondation et le fonctionnement des retraites pour femmes, qui suivaient les principes des ursulines, et qui ne visaient pas seulement au recueillement, mais aussi éduquer les filles à une vie laïque, centrée sur le mariage et la maternité. Se démarque le retraite de Soledade de Salvador, fondée en 1739, dont l'analyse documentaire démontre l'imbrication des jésuites avec les ursulines. Lors de l'analyse de la documentation des Archives historiques d'outre-mer et avec les apports théoriques méthodologiques de l'histoire sociale, il sera possible de comprendre les liens du Père Gabriel Malagrida avec la Cour portugaise, le soutien obtenu des élites locales et de leurs frères ignatians dans leurs actions visant à discipliner le sexe féminin dans la colonie.

Mots clés: Gabriel Malagrida; Retraites Féminines; Mission.

¹ Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas e licenciada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa financiada pelo projeto Universal MCTIC/CNPq n. 18/2021 (coordenadora Dra. Thaís Nívia de Lima e Fonseca - UFMG): *Educação e instrução na América portuguesa na perspectiva de histórias compartilhadas e conectadas: dinâmicas internas e conexões (século XVIII e primeiras décadas do século XIX)*. E-mail: ana.lage@ufvjm.edu.br, <https://orcid.org/0000-0003-2716-6847>

² Doutorando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba e licenciado em História pela Universidade Federal da Paraíba. Professor de História, com lotação na Secretaria de Estado da Educação da Paraíba (SEE-PB). Pesquisa financiada pelo projeto Universal MCTIC/CNPq n. 18/2021 (coordenadora Dra. Thaís Nívia de Lima e Fonseca - UFMG): *Educação e instrução na América portuguesa na perspectiva de histórias compartilhadas e conectadas: dinâmicas internas e conexões (século XVIII e primeiras décadas do século XIX)*. E-mail: professorthiagomedeiros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2054-3697>



Introdução

O jesuíta italiano Gabriel Malagrida (1689-1761) dedicou trinta e um anos de sua vida ao projeto de missionação na América portuguesa. O religioso desembarcou no Maranhão em 1721, onde lecionou no Colégio Maranhense Nossa Senhora da Luz e ainda no Colégio dos jesuítas de Santo Alexandre no Pará, bem como exerceu a catequese junto aos povos originários. Malagrida iniciou uma fase de missões populares em vilas e cidades no interior da colônia a partir de 1735, rumo à Bahia³.

Suas ações propiciaram ainda a fundação ou reformulação de instituições femininas: o Recolhimento das Ursulinas da Soledade de Salvador (Bahia, 1739), que se transformou em Convento em 1752; o Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus em Igarassu (Pernambuco, c. 1740) e o Recolhimento das Ursulinas do Sagrado Coração, em São Luís (Maranhão, c. 1752). Será dada ênfase na primeira instituição, por conta de ter uma maior documentação no Arquivo Histórico Ultramarino que apontam sobre as suas relações com o padre Gabriel Malagrida.

Os jesuítas foram grandes mediadores dos processos de implementação ou fortalecimento das instituições que passaram a seguir a cultura das ursulinas na América portuguesa⁴. Em especial, Gabriel Malagrida foi responsável por circular ideias, adaptá-las às culturas locais e proporcionar novas configurações nas instituições que serão aqui analisadas. Além disso, usou do seu prestígio junto à Coroa portuguesa e aos jesuítas para conseguir as autorizações e apoios necessários para tais instituições.

Este artigo versa sobre as relações do padre Gabriel Malagrida junto aos demais jesuítas, à Coroa portuguesa e às elites locais, com a intencionalidade de instituir espaços que auxiliassem no disciplinamento e organização da sociedade colonial. Partiremos de uma discussão inicial sobre a relação do religioso com as questões políticas locais e com a Corte portuguesa. Em um segundo momento, buscaremos analisar o papel das *jesuítas*, denominação dada às ursulinas em diversos documentos do período, bem como a relação destas com os princípios inacianos. A maior parte dos documentos utilizados nesta pesquisa são do Arquivo Histórico Ultramarino. A análise documental, em consonância com os princípios teórico-

³ No contexto geográfico e político da América portuguesa, Malagrida saiu da jurisdição do Estado do Maranhão e Grão-Pará para o Estado do Brasil. Da mesma forma, ele deixou a Vice-Província dos jesuítas do Maranhão, sediada em São Luís, com destino à Província Jesuítica do Brasil, fixada em Salvador.

⁴ A Congregação das Ursulinas foi criada em 1535 e a sua fundadora, a italiana Ângela de Merici (1474-1540), propunha um modelo diversificado do modo de vida religioso, uma vez que, naquele momento, formavam grupos de mulheres que se congregavam sem a intencionalidade do enclausuramento.



metodológicos da História Social, pretende articular tanto com as relações de poder apresentadas, quanto com as especificidades dos grupos sociais femininos que serão considerados ao longo deste artigo. Será um movimento de escala mais ampliada para a compreensão dos microcosmos sociais mais específicos, as instituições femininas que contaram com o apoio do religioso e que seguiram os princípios das ursulinas. Na função de missionário popular, Malagrida iniciou uma exaustiva marcha, pregando “à moda italiana”⁵, interagindo e estabelecendo relações, em alguns casos de rebeldia e enfrentamento ao poder local, estatal e eclesiástico, assim como promoveu tensões e rupturas no sentido de que seus objetivos fossem alcançados e, principalmente, suas intenções concretizadas. Objetivamos então analisar a sua influência nas fundações de instituições educativas femininas, que seguiam os princípios das ursulinas e o seu papel no disciplinamento do sexo feminino na colônia.

Uma jornada rumo à Bahia

69

O padre Gabriel Malagrida deixou a frente de trabalho junto aos povos originários na região amazônica, juntamente com as atividades de ensino, para iniciar sua jornada em direção ao Estado do Brasil. A caminhada para além das fronteiras da Vice-Província do Maranhão passou por uma fase anterior em São Luís e no interior do Piauí. Não foi tarefa fácil convencer os superiores da mudança de rumo nos trabalhos. Após reiterados pedidos, ainda em 1727, obteve autorização para missionar nos sertões piauienses. Em 1730, para atender à necessidade do Colégio Maranhense, tornou-se mestre de Humanidades e Teologia, além de “Consultor do Colégio e da Vice Província, confessor, examinador do exame de ‘*ad gradum*’, Prefeito Geral de Estudos e Diretor Espiritual” (RODRIGUES, 2010a, p. 150-151).

Em seus esforços de convencimento para deixar o exercício do magistério nos colégios e voltar seu foco para a missão, Malagrida escreveu ao Superior Geral⁶, padre Tamburini, expressando-se assim: “o Pe. Visitador me destinou às missões do Piauí. Ao mesmo tempo, me avisou para o pedir à Sua Paternidade, pois pensava que se poderia obter um ótimo fruto, ao se

⁵ “‘À moda italiana’, consistia em se concentrar por uma semana ou quinze dias numa vila e aí, através de pregações durante o dia todo, cultivar ou dar um curso de religião a toda a população, revisando o catecismo, com uma metodologia muito espalhafatosa [...]. Havia procissões, confissões e missas campais [...]. Constituíam um espetáculo de teatro popular para o povo rude e simples” (GOVONI, 1992, p. 35).

⁶ O Padre Geral, Superior Geral ou, simplesmente, Geral, ocupa o cargo mais importante dentro da hierarquia administrativa da Companhia de Jesus, governando e sendo a referência para todos os inicianos. Cabe a ele convocar as Congregações Gerais, eleger os Assistentes e nomear Provinciais e Superiores locais em todo o mundo. Era eleito para a vida toda e estava, segundo as Constituições Jesuíticas, abaixo da Congregação Geral, tendo que atuar como executor fiel de seus decretos (O’MALLEY, 2004, p. 86-88).



chegar às minas” (MALAGRIDA, 2012, p. 51). Esse registro abre espaço para interpretar a missão em dois sentidos: religioso e econômico. O sentido religioso está relacionado ao trabalho de assistência espiritual ao povo, como ele mesmo afirma em carta que a missão consistia: em gastar o resto da vida para a própria salvação e aquela do próximo, cuidar das confissões gerais, sarar os concubinatos com o matrimônio e renovar a fé dos povos mais afastados. O sentido econômico presume a intenção de alcançar vantagens financeiras na região das supostas minas⁷, visto que a empresa missionária necessitava de recursos, como também os seminários e recolhimentos que se pretendia fundar (MALAGRIDA, 2012, p. 51-52).

A insistência de Malagrida para realizar o trabalho nas terras da Província do Brasil com destino à Bahia aponta para um tensionamento nas relações com o Superior Vice-Provincial do Maranhão, Josefo Vidigal, ao ponto que suas missivas passaram a ser apreciadas por dois Padres Gerais residentes em Roma. Com o falecimento do padre Tamburini, o Geral Francisco Retz, em 9 de fevereiro de 1735, orientou o Vice-Provincial do Maranhão da seguinte forma:

Sendo solicitado de muitos lados para que Pe. Malagrida atenda às Missões, por ele pedidas, e repetidamente pedidas por solicitações várias, eu, religiosamente comovido, sou obrigado a ordenar firmemente a Vossa Rev.^{ma} que, pelo menos por alguns meses, a título de experiência, o envie às missões, tendo em conta que o Pe. Josefo Lopes o pode substituir no [ensino] do Colégio Maranhense (MALAGRIDA, 2012, p. 72).

70

As palavras do padre Retz indicam certa pressão que sofreu, “sendo solicitado por muitos lados”, não só por Malagrida, como também por outros membros da Ordem, para que o enviasse às missões. A orientação do Geral sinaliza, após análise das solicitações, que era considerável a influência do missionário italiano no meio jesuítico.

As andanças pelas terras do Estado do Grão-Pará e Maranhão e do Estado do Brasil, ultrapassando as fronteiras das províncias jesuíticas, possibilitou grande visibilidade, chegando a se relacionar com a cúpula da Ordem Jesuíta, com os bispos e governadores locais, e até com os monarcas portugueses. As interações estabelecidas por Malagrida ao longo de sua trajetória conduziram-no ao centro decisório do poder, buscando satisfazer seus ideais, objetivando conquistar garantias e recursos financeiros para edificar e manter seus projetos.

Sua preocupação com a assistência espiritual da população se torna recorrente nos escritos remetidos às autoridades da Companhia de Jesus, como também da Igreja e do Estado.

⁷ Ilário Govoni (1992) explica que não havia minas de ouro no Piauí. Mas sim, na outra margem do rio São Francisco, em Jacobina e Rio de Contas, já no território baiano, conforme nota em Malagrida (2012, p. 51). Para alcançar as ditas minas de ouro e missionar nos sertões mais profundos, Malagrida entrou na jurisdição da Província Jesuíta do Brasil.



Ao lado do padre Camello⁸, já autorizados a seguir viagem, passaram por Jacobina, Tucos, Água Fria, Tucano e outras freguesias, onde atuaram pastoralmente. O objetivo era alcançar a Cidade da Bahia, atual Salvador, “comumente chamada Bahia de Todos os Santos. Encontra-se a 13 graus austrais do Equador. É a cabeça de todo o Brasil, célebre empório de mercadorias, sede e morada do Vice-Rei, do Arcebispo e do Senado Régio. É grande, rica, populosa” (RODRIGUES, 2010a, p. 173). Antes de alcançar a capital colonial, esteve no Seminário de Belém da Cachoeira convidado por carta pelo próprio reitor, o jesuíta Manuel de Sequeira.

De acordo com os relatos do biógrafo Rodrigues (2010a), em 1736, após uma jornada aproximada de dezessete meses, Malagrida chegou à Cidade da Bahia e foi se recuperar da viagem no Colégio da Companhia. Nessa fase da missão, moveu seus esforços para o cuidado com as mulheres, principalmente aquelas que “ganhavam a pobre vida com os torpes expedientes venéreos” (RODRIGUES, 2010a, p. 183). Diante dessa preocupação com as prostitutas, pensou na construção de um recolhimento ou casa de refúgio para elas e já estava recebendo dotação nesse intuito. Levou a questão para autorização do Superior, que resistiu pelo motivo de “não existir bastante dinheiro, provisão estável, nem o que fosse preciso para alimentar as ditas mulheres” (RODRIGUES, 2010a, p. 184). Visando resolver o impasse, a questão do recolhimento foi enviada a Roma, onde o Padre Geral decidiria sobre o assunto.

Em resposta sobre o recolhimento feminino e outros assuntos demandados por Malagrida em correspondências anteriores a que não se teve acesso, o padre Retz escreveu:

Roma, 22 de fevereiro de 1738.

Ao Padre Gabriel Malagrida

Bahia

[...]

Pelo que diz respeito à implantação das casas, uma para as mulheres e outra para os órfãos, desejo vivamente que a exemplo do Nosso Santo Padre⁹ - que não admitiu que casas semelhantes fossem administradas pelos nossos – deixe o cuidado delas ao Il.^{mo} Bispo do lugar, e a ele envie os benfeitores que oferecessem rendas anuais para fundá-las e dotá-las.

Também gostaria de recomendar-lhe de não se apressar em receber esmolas no pleno fervor das Missões, se acaso os fiéis quiserem doar para obras pias, mas os persuada para diferir a doação que querem fazer para um outro tempo, acabadas as missões. Evitar-se-iam assim vários e não leves incômodos que, pela pressa, acima dita, costumam nascer no doar e no aceitar.

Recomendo-lhe com não menor cuidado que, na execução destas e outras obras, peça antes o parecer dos seus Superiores mais próximos e aquele parecer mais do que o seu cuide de seguir e nada emprenda ou faça de maior momento sem a aprovação dos

⁸ O biógrafo descreve o companheiro de missão de Malagrida como Xavier Francisco Camello; entretanto, não consta nos Catálogos do Maranhão o nome desse jesuíta. Encontra-se o Ir. est. Francisco Xavier, português, vindo de Lisboa na 44ª expedição, em 1724, três anos após a chegada de Malagrida, segundo Leite (2004, Tomo IV, p. 138). Provavelmente, teria sido esse o companheiro de Malagrida devido à proximidade das datas em que atuaram na Vice-Província do Maranhão.

⁹ O Santo Padre, a que se referiu o Superior Geral Francisco Retz, era Santo Inácio de Loyola.



mesmos.

Que Deus lhe assista, enquanto me sinto lembrado nos seus Santos Sacrifícios (MALAGRIDA, 2012, p. 95).

Ao longo de sua trajetória e de forma insistente, confirma-se por meio dos escritos que o missionário italiano estabelecia um contato direto com a Casa Geral em Roma. Seja relatando fatos ou requerendo algum recurso, essa relação de repetidos apelos ao Superior Geral revela uma insubordinação ao poder local dos jesuítas reiteradas vezes. As tratativas diretas com Roma apontam para a quebra da hierarquia interna da Ordem, quando passou por cima dos superiores imediatos: Reitor, Vice-Provincial, Provincial, Visitadores e Assistente.

Em resposta às investidas de Malagrida, o padre Retz expôs sua alegria pelo sucesso das missões e ainda disse que se manifestaria sobre a fundação de seminários, deixando claro que participaria também ao Superior Provincial. Outro ponto sensível foi sobre o recebimento de esmolas, pois já havia informações sobre escândalos de caráter econômico e moral, que Malagrida denunciou em missivas anteriores. Quanto às casas femininas, pediu que deixasse sob jurisdição do bispo local, além de todo o capital arrecadado ou destinado para essas fundações. Por fim, coloca o padre italiano no seu devido lugar, recomendando que ele pedisse o parecer dos Superiores mais próximos, seguisse e não fizesse nada em contrário e sem aprovação deles. Mesmo depois de ler todas as orientações do Padre Geral, Gabriel Malagrida não desistiu das suas ideias e seguiu com a missão conforme a essência dos primeiros jesuítas andarilhos (LACOUTURE, 1994, p. 110).

72

Gabriel Malagrida e o poder

Em seu jesuitismo, Malagrida reafirmou os conteúdos tridentinos ao longo da sua trajetória de vida, atento às vicissitudes do seu tempo, inserido em uma conjuntura complexa que permite enxergar sua forma de agir multifacetada, sendo ele: missionário, professor, pregador e político. Um homem de “comportamento barroco, que é um comportamento fundamentalmente cristão” (SPITZER, 1962 *apud* PROSPERI, 1995, p. 171). Ele mesmo revelou alguns traços do seu perfil e comportamento, em carta de 1750, ao padre Cadolini S.J., que dizia:

Pe. Cadolini muito amado,
[...] Vivo na verdade, levando a vida no meio de exageros. Tudo é exagero: exagero de viagens, de ocupações, exagero de trabalhos, de perseguições, de ousadias ao enfrentar tantas obras e tão fora do comum e dispendiosas, como Igrejas, Seminários, Conventos e Mosteiros de Religiosas e Recolhimentos etc. Exagero ainda de favores



[...], especialmente do falecido Rei de Portugal Dom João V [...] (MALAGRIDA, 2012, p. 107).

Observa-se nesse breve registro certa indignação quando relata uma vida “no meio de exageros”, pois nessa altura de sua vida tinha acabado de enfrentar uma exaustiva travessia do Atlântico com destino a Lisboa, iniciada em dezembro de 1749, com a missão de assistir espiritualmente o rei no leito de morte e dar os exercícios espirituais à Corte, à rainha Dona Mariana de Áustria e às suas damas de companhia.

Para essa ocupação específica, entra em cena o sacerdote com suas diversas faces. Porém, com muita destreza, destaca-se o sujeito político amalgamado ao religioso, que sabia muito bem circular nos espaços de poder, com o intuito de conseguir amparo real para suas fundações, como também provisões para erguer e sustentar suas obras, que não eram poucas. Provavelmente emocionado, na mesma missiva tratou de um ponto crucial das fundações, uma vez que D. João V havia concedido profissão solene e converteu o Recolhimento feminino em Convento da Soledade, na Cidade da Bahia:

73

Concedeu-me outrossim, com todo o seu coração, o que era muito dificultado e contestado por tantos anos nestes tribunais, que era a profissão solene de um Convento de Religiosas Recolhidas, muito virtuosas e exemplares, fundadas pela minha Mãe protetora e Senhora de minhas Missões, por um tão pobre instrumento, como sou eu (MALAGRIDA, 2012, p. 108).

D. João V morreu em Lisboa, no ano de 1750, estando ao seu lado o padre Malagrida. Antes de falecer, o rei concedeu provisões e licença para as fundações na América (MURY, 1992, p. 160). Percebe-se que o padre missionário estava certo de como deveria agir e o que deveria pedir enquanto estivesse próximo ao monarca antes das suas exéquias. O padre inaciano exerceu grande influência sobre a família real, que o respeitava como um ícone de “santidade” (FRANCO; TAVARES, 2007, p. 96). Essa influência que Malagrida exerceu sobre os soberanos lusitanos fica exposta em carta destinada a um sobrinho jesuíta e datada de 16 de agosto de 1750:

Basta dizer que não somente aprovou-me seis Seminários¹⁰ muito importantes para educação daquela juventude e tão contrastados pelos Ministros do Rei; não somente atribuiu-me uma renda anual para cada um deles, mas, no penúltimo dia de sua vida, que era a vigília do nosso patriarca Santo Inácio, chegaram-me da Corte tantos sacos de dinheiro de prata e ouro que não sabia onde colocar. Trata-se de 30 mil cruzados toda esmola para gastá-las nos ditos Seminários, Conventos e Recolhimentos (MALAGRIDA, 2012, p. 111).

¹⁰ Os seis seminários a que se refere o padre Malagrida são confirmados pelo Alvará Régio de 2 de março de 1751, respectivamente citados no documento: Parahyba, São Luís, Belém, Camutá, Bahia e Rio de Janeiro (JESUS, 1754).



Difícilmente um padre estrangeiro, recém-chegado da América portuguesa, que não ocupava cargo político ou eclesiástico, teria acesso direto aos monarcas portugueses. Entretanto, membros da Companhia de Jesus ocupavam espaços de poder no governo joanino, com destaque para o jesuíta italiano João Batista Carbone, que exerceu as funções de confessor na Corte e secretário de D. João V. O padre Carbone proporcionou ao padre Malagrida sua entrada na Corte, bem como o acesso ao centro do poder, estabelecendo forte relação de confiança com o casal real por meio da assistência espiritual.

O Alvará de 1751

O século XVIII se encaminhava para a segunda metade, Portugal transitava do governo de D. João V (1706-1750) para D. José I (1750-1777). Antes de retornar para a América portuguesa, Malagrida atuou na Corte por quase um ano. Durante esse período, o religioso buscou garantir, junto à Rainha Mãe e ao novo Rei, as promessas feitas por D. João antes de morrer. Nesse sentido, o “fidelíssimo rei José, o primeiro desse nome, depois que assumiu por direito o poder hereditário, ratificou o que seu religioso pai, quando vivo, concedera a Malagrida” (RODRIGUES, 2010a, p. 307).

74

O rei D. José I concedeu, então, ao padre Malagrida, o Alvará Régio de 2 de março de 1751, documento que reiterava e ampliava um decreto de D. João V de 23 de julho de 1750¹¹. O contexto político-espiritual favoreceu para que o rei expedisse o documento. A natureza política do alvará está ligada à sua dimensão religiosa em conformidade com o regime do Padroado¹². O Alvará de 1751, em seu protocolo inicial, dizia:

EU El [rei] Faço saber aos que este meu Alvará virem, que tendo consideração ao que me representou o Missionário Gabriel Malagrida da Companhia de Jesus acerca de ser conveniente ao serviço de Deus, e meu, que no Brasil se fundem recolhimentos de Convertidas, e de meninas, e Seminários, em que se crie a mocidade com os bons costumes, educação, e doutrina de que tanto se necessita naquele Estado [...] (Alvará de D. José I *apud* JESUS, 1754).

¹¹ O decreto dava faculdades ao padre Malagrida para fundar novos seminários, referindo-se ao Seminário da Bahia especificamente (RELAÇÃO DAS QUANTIAS ANUALMENTE ABONADAS AOS PADRES DA COMPANHIA DE JESUS PELA FAZENDA REAL E QUE VOLTARAM PARA A COROA POR DIREITO DE REVERSÃO, 1761, p. 1).

¹² “Durante séculos, a união entre cruz e coroa foi representada pela instituição da patronagem real – a palavra é esta mesmo, apesar de sua associação com a escravidão no ‘Velho Sul’ – da Igreja ultramarina por parte das Coroas ibéricas: o Padroado real, em português, e o Patronato (ou *Patronazgo*) em espanhol. O Padroado real português pode ser definido em 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” (BOXER, 2007, p. 98).



O documento que Malagrida trouxe no retorno ao território americano consistia em uma investidura de poder concedida ao sacerdote. Somadas às localidades citadas documentalmente, fundações semelhantes poderiam ser erigidas em qualquer outra parte da América, havendo comodidade e subsistência necessárias.

É possível interpretar que a extensão territorial contemplada no Alvará – “qualquer parte da América” – concorreu para aumentar as tensões, visto que ultrapassava as fronteiras dos bispados e dos Estados, tratando a América portuguesa como um território único em sua conjuntura política e eclesiástica, o que não correspondia à realidade da época.

Nesse contexto, é necessário destacar dois pontos: primeiro, Malagrida assumiu a responsabilidade de fundar instituições femininas (conventos e recolhimentos), mesmo sendo proibido pelas Constituições Jesuítas, lançando a jurisdição para as dioceses de modo que não enfrentasse nenhum problema com sua Ordem, que não admitia o braço feminino. Segundo, em relação aos seminários, os jesuítas precisavam atuar junto ao bispo local, que julgava o que fosse conveniente ser autorizado construir no território sob o seu governo.

75

Pelo Alvará, Malagrida estava livre para realizar suas fundações no Estado do Brasil, Grão-Pará e Maranhão, bem como em todos os bispados. Nesse aspecto, um simples padre missionário, que não ocupava cargos políticos e estava no sopé hierárquico da sua Ordem, foi investido de liberdade fundacional sem fronteiras, com especificidades e generalidades, entremeando o temporal e o espiritual, causando tensionamentos e acomodações por onde missionou.

Destaca-se um trecho crucial do documento da parte do rei de Portugal:

Sou servido tomar os ditos Conventos, Seminários debaixo da minha real proteção e fazer mercê aos mesmos Seminários de trezentos mil reis, cada ano, para os que se erigirem na Bahia e Rio de Janeiro; e duzentos mil reis para cada hum dos que estão principiados, ou se criarem de novo, e as referidas cõgruas se pagarão pelos rendimentos dos dízimos das Provedorias em que os Seminários estiverem situados, e se entregarão pelos Provedores respectivos aos Reitores, ou Superiores da Companhia [...] (Alvará de D. José I *apud* JESUS, 1754).

Em seu dispositivo, ao mesmo tempo que concede licença para fundações seminariais, também prevê a mesma licença para que se fundem recolhimentos de convertidas e de meninas com os Estatutos das Ursulinas, apresentando uma profunda diferença entre as instituições femininas e aquelas masculinas. O Alvará de 1751 não se refere em nenhum trecho sobre destinação de mercê aos conventos e recolhimentos femininos, o que indica uma exclusão do



recebimento de cômmodas para essas instituições de amparo às mulheres. O Alvará concede apenas a fundação, sem nenhuma garantia de manutenção por meio do erário público.

De forma cominatória, o monarca encerra o documento mandando o

Vice-Rey do Brasil, Governadores do Brasil e Maranhão, Provedores da Real Fazenda dos dois Estados, demais Ministros e pessoas a quem tocar [...]: cumprir, guardar e fazer cumprir e guardar inteiramente como nele se contem sem dúvida alguma, valendo como carta sem embargamento (Alvará de D. José I *apud* JESUS, 1754).

Por sua vez, a abrangência do Alvará, ao envolver todas as esferas políticas da América portuguesa, demonstra uma necessidade fundacional dessas instituições por meio da agência do padre Malagrida e, ao mesmo tempo, confirma a força política, religiosa e instrucional da Companhia de Jesus no amplo espaço colonial.

As jesuítas

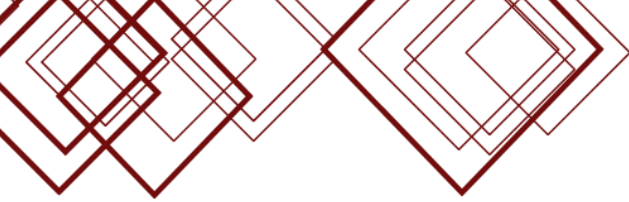
O Concílio de Trento (1546-1563) instituiu a clausura perpétua para mosteiros e conventos femininos; porém, não indicou o que fazer para o controle das demais mulheres, além das enclausuradas e das casadas que, aos olhos da Igreja Católica, também deveriam ser controladas (LOPES, 2012). A alternativa foi a fundação dos recolhimentos, que possuíam um controle que não passava diretamente pela Santa Sé e pelas ordens religiosas, mas que surgia a partir da implementação de instituições leigas, vinculadas diretamente aos bispados e arcebispados locais (ZARRI, 2011).

76

Um pouco antes do referido Concílio, uma outra proposta apareceu a partir do movimento das ursulinas, criado em 1533 pela italiana Ângela de Merici e que buscava um misto entre a vida ativa e contemplativa com a intencionalidade da educação de meninas. A Santa Sé aprovou as suas atividades em 1545, quando indicou que o grupo pertencia a uma nova categoria, com um misto de religiosas regulares e seculares. A aprovação das ursulinas vai de encontro às futuras indicações do Concílio de Trento, quando as autoridades da Igreja buscaram mobilizar forças para o ensino de meninas desde a infância nos princípios da religião (ANNAERT, 2012).

O século XVI foi um período caracterizado por experimentos religiosos, e a proposta mericana cresceu entre aquelas mulheres que não conseguiam ingressar nos espaços conventuais:

A Companhia, então, poderia representar uma atração para as mulheres de diversos extratos que se encontravam em uma situação de fragilidade social ou de precariedade econômica, pois não precisava de dote, recebia uma identidade religiosa aprovada pela



Igreja e oferecia certa proteção material. [...] A companhia, pois, propunha às mulheres a liberdade do confinamento da clausura, a possibilidade de ter contato com a vida civil, com a família e conhecidos, de manter a propriedade pessoal e encontrar um lugar ativo no mundo através do ensino, a assistência e as colocações administrativas destas atividades (MAZZONIS, 2014, p. 358-359. Tradução livre)¹³.

A originalidade das ursulinas já aparecia desde a sua fundação, cuja idealizadora propunha uma nova forma de vida, onde cada Instituto seria autônomo. A popularidade das ursulinas, a ampliação de suas ações no território italiano e a aprovação de suas ações por parte da Igreja Católica, fundadas nos princípios de esmola, penitência e ensino, foram essenciais para vinculá-las a um projeto de disciplinamento da sociedade. Suas práticas educativas eram voltadas para a aprendizagem da palavra sagrada, com mestras que agiriam enquanto mediadoras, com o uso de repetições de conceitos propostos pelos homens da Igreja (MAZZONIS, 2014, p. 382). Havia autonomia entre as diversas casas, mas o que unia a congregação era o caráter educativo, que propunha “a reconquista das almas para Cristo e para a Igreja Católica, assegurando a alfabetização das mulheres, a aprendizagem do catecismo e a instrução moral, desde a mais tenra idade” (KELLER-LAPP, 2010, p. 21. Tradução livre).

77

A expansão dos princípios das ursulinas ocorria pelas ações dos bispados que buscavam o controle da população local, em especial daquelas mulheres sem destinação muito definida, como órfãs e viúvas. Na Europa, aconteciam em paralelo as fundações de outras instituições do tipo recolhimento, mais voltadas para a guarda de mulheres que cometiam infrações morais. Embora diretamente ligadas aos bispados, os princípios das ursulinas, em especial aquele educativo, aproximava-se diretamente daqueles dos jesuítas¹⁴. Os jesuítas demonstraram amplo interesse no controle das atividades femininas, e foram propagadores da proposta ursulina para além da Itália (ANNAERT, 1990). Quando se trata do território da América portuguesa, pode-se afirmar que um dos jesuítas mais interessado e empenhado na ampliação das atividades femininas foi o padre Gabriel Malagrida.

Na França, nas instituições que tinham relação com os inicianos, as ursulinas passaram a ser denominadas de *jesuitesses* ou *jesuitines*, como se fossem um braço feminino da

¹³ “La compagnia, quindi, poteva rappresentare un’attrattiva per le donne di diversa estrazione che si trovavano in una situazione di fragilità sociale o di precarietà economica, poiché non richiedeva la dote, dava un’identità religiosa approvata dalla Chiesa e offriva una certa protezione materiale. [...] La compagnia, poi, proponeva alle donne la libertà dai confini della clausura, la possibilità di poter restare a contatto con la vita civile, con le famiglie e i conoscenti, di mantenere la proprietà personale e di svolgere un ruolo attivo nel mondo attraverso l’insegnamento, l’assistenza e i ruoli amministrativi connessi a tali attività” (MAZZONIS, 2014, p.358-359).

¹⁴ Philippe Annaert (1990) aponta que Inácio de Loyola fundou uma comunidade feminina em Roma, denominada Irmãs de Santa Marta. Devido a problemas na administração da casa, os inicianos acabaram por desistir de implementar a vertente feminina da congregação.



congregação inaciana. Além disso, nos territórios colonizados pelos franceses, como foi o caso da Nova França (atual Canadá), é possível encontrar algumas ursulinas que se intitulavam *jesuitesses*, quando empregaram métodos utilizados pelos jesuítas no cuidado com as meninas ameríndias locais, tais como:

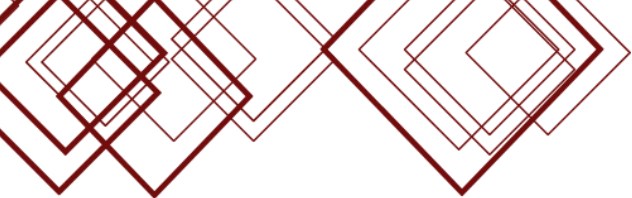
a utilização de gestos e recursos de imagens (pequenos crucifixos, relicários e imagens retiradas dos breviários) para ensinar a doutrina cristã, como também a tradução de orações e diálogos cristãos para as línguas maternas. As Ursulinas aplicaram muitos destes métodos para instruir as meninas ameríndias (KELLER-LAPP, 2010, p. 34. Tradução livre)¹⁵.

É importante observar a diversidade educativa das ursulinas e as suas aproximações com os jesuítas. No século XVI, na Europa, as *jesuitesses* educavam meninas, principalmente aquelas pobres. Na América, cuidavam da catequização dos povos originários. Várias mulheres circulavam com suas ideias e princípios educativos. Porém, já no início do século XVII ocorreu um controle nas atividades das congregações femininas educativas, especialmente com relação à circulação dessas mulheres, o que acarretava o fechamento delas em suas casas. As ursulinas não proferiam o voto de clausura, porém fechavam-se em suas casas como se fossem espaços conventuais e não circulavam mais pelas cidades. As casas das ursulinas na Europa se tornaram, gradativamente, espaços próximos aos claustrais, porém com a manutenção do caráter educativo do grupo e recebiam tanto meninas externas quanto internas. Será esse modelo que encontraremos na América portuguesa. Além disso, em diversos documentos analisados, é possível encontrar a denominação de “jesuítas” para as mulheres que seguiam os princípios das ursulinas. Podemos, então, observar a junção dos princípios das ursulinas com os espaços de recolhimento.

Malagrida e a as instituições femininas

Os recolhimentos surgiram a partir de determinadas estratégias de normalização para impedir o desvio social e ainda de guarda das mulheres. Segundo Leila Algranti (1999), o motivo da reclusão feminina poderia ser punitivo, religioso ou educativo. Tais instituições ganharam força na Europa e no território americano recém-conquistado pelos portugueses, onde

¹⁵ “L’utilisation de gestes et le recours aux images (petits crucifix, reliquaires et images tirées des bréviaires) pour enseigner la doctrine chrétienne, ainsi quela traduction des prières et des dialogues chrétiens dans leur langue maternelle. Les Ursulines appliquèrent plusieurs de ces méthodes pour instruire les jeunes filles amérindiennes” (KELLER-LAPP, 2010, p.34)



o número de recolhimentos fundados suplantou o número de conventos ao longo do período colonial. Até 1730, havia apenas um convento e seis recolhimentos na América portuguesa. Porém, a partir daí e até 1816, foram fundados outros cinco conventos e dezessete recolhimentos. O aumento considerável de instituições a partir da década de 1730 tem relação direta com o Alvará de 1732 (ALVARÁ DE D. JOÃO V, 1819).

A superioridade do número de recolhimentos está relacionada à facilidade de alcançar apenas uma licença episcopal para funcionar, o que diminuía a burocracia e o controle da Corte portuguesa. Havia uma resistência da Coroa de permitir o funcionamento de instituições de reclusão feminina na colônia, uma vez que as mulheres deveriam ser direcionadas ao matrimônio e consequente povoamento do território. Por outro lado, foi proibido o envio de mulheres para Portugal, em especial aquelas que pretendiam ingressar em um convento, a partir do Alvará de 1732 (ALVARÁ DE D. JOÃO V, 1819). Este documento dificultou o trânsito das mulheres para o Reino; porém, pressões da população local acarretaram a fundação de conventos nos centros administrativos (Salvador e Rio de Janeiro). Além disso, aquele Alvará propiciou a abertura de recolhimentos, uma vez que estes eram instituídos, na maioria das vezes, de forma espontânea; posteriormente, era pedida a autorização do bispo local e da Coroa portuguesa.

79

A intenção da Coroa portuguesa em apoiar as instituições tuteladas pelo padre Malagrida, partia do princípio de que as ursulinas não deveriam propiciar o enclausuramento de suas recolhidas, mas deveriam fortalecer a educação de moças para uma vida laica, voltada para a preparação para a maternidade, o matrimônio e a gestão de suas casas. As autorizações para os funcionamentos dessas instituições estavam interligadas à intenção da Coroa de incentivar os casamentos na colônia.¹⁶ Assim, nas instituições com princípios ursulinos da América portuguesa, além das recolhidas, é possível encontrar educandas que passavam um período na instituição e depois retornavam para suas respectivas famílias. Ainda nesse sentido, a laicidade e a vida secular extramuros das educandas atendiam ao projeto de colonização, que contemplava a composição social dentro dos preceitos de construção familiar para o período, assim como prestavam o serviço de acolhimento para mulheres rechaçadas do meio social, vulgarmente denominadas “meretrizes/mulherzinhas” nos mesmos recolhimentos.

¹⁶ Ver: INSTRUÇÃO DO REI A FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA, 1751; CONSULTA DO CONSELHO ULTRAMARINO AO REI D. JOÃO V SOBRE O REQUERIMENTO DO PADRE DA COMPANHIA DE JESUS, GABRIEL MALAGRIDA, PEDINDO LICENÇA PARA FUNDAR UM RECOLHIMENTO PARA DONZELAS POBRES NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO, 1751.



Ao chegar à Bahia em 1736, o padre Malagrida já demonstrava preocupação com a situação das prostitutas locais e pretendia criar um recolhimento para abrigá-las. Porém, recebeu a seguinte orientação de Francisco Retz, Superior Geral dos Jesuítas: “Aprovo grandemente – ajuntava ele – o vosso projeto de edificar asilo para essas mulheres abandonadas; mas antes disso, fundai um convento onde sejam recebidas donzelas dotadas; e, com os socorros desta casa, mais fácil vos será realizar o primeiro projeto” (TAVARES, 1995, p. 128). Embora a intenção do padre Malagrida na fundação do seu primeiro Recolhimento, intitulado como Santíssimo Coração de Jesus da Soledade, tenha sido para abrigar prostitutas e mulheres pobres, a recomendação do superior jesuíta era de que a instituição recebesse antes moças com posses, que apresentassem dotes para a manutenção da instituição. Este dote, “independentemente da situação – educanda/religiosa –, resolvia dois problemas: o da manutenção da casa e o de estabelecer barreiras sociais, isto é, assegurar que apenas moças/mulheres de famílias ilustres e/ou posses permanecessem na instituição” (FERREIRA, 2006, p. 22).

O Recolhimento da Soledade começou a funcionar em 28 de outubro de 1739, com as mulheres trazidas pelo padre Malagrida enquanto atuou nas redondezas da Bahia. A confirmação do Recolhimento aconteceu por Provisão Régia de 25 de fevereiro de 1741, de acordo com Leite (2004, Tomo V, p. 237). Sobre o início dos trabalhos no Convento da Soledade, tem-se notícia que

80

[...] as virgens que entraram eram mais de 20. Cada uma colocou por dote oitocentos escudos, que aplicados rendiam cinquenta outros escudos necessários para a alimentação e outras despesas. Professavam livremente o instituto chamado das Ursulinas. Como confessores aproveitavam dos nossos Padres – os jesuítas –, contudo, a procuração do Convento foi passada a um sacerdote idôneo, por vontade do Arcebispo, pois estavam em sua jurisdição (RODRIGUES, 2010a, p. 212).

Desde o início, começou uma pressão dos familiares das recolhidas para que a instituição se transformasse em convento. Até este momento havia apenas o Convento de Santa Clara do Desterro em Salvador, fundado em 1677, onde só permitiam cinquenta religiosas. Diversos documentos da Câmara de Salvador apontam para o desejo da elite local em ampliar o número de instituições do tipo conventual para abrigar as suas filhas, uma vez que estas eram instituições religiosas e não leigas como os recolhimentos. Em 1742, conseguiram a aprovação do Convento das Ursulinas das Mercês e, em 1744, o Convento de Nossa Senhora da Conceição



da Lapa¹⁷. Por que não pressionar a Corte portuguesa para transformar o Recolhimento da Soledade em convento?

Como dito anteriormente, por meio do Alvará de 2 de março de 1751, Malagrida foi autorizado a converter o Recolhimento da Soledade em convento e regularizar o Recolhimento de Igarassu em Pernambuco, ambos com os Estatutos das Ursulinas. O documento informava ainda: “Outrossim faço mercê ao dito missionário de que possa estabelecer semelhantes fundações em outra qualquer parte da América” (Alvará de D. José I *apud* JESUS, 1754). A partir dessa orientação, todos os recolhimentos fundados pelo jesuíta deveriam seguir a forma de vida das ursulinas. Os poderes alcançados por Malagrida e a sua influência junto à Corte portuguesa geraram reclamações da administração, de outras ordens religiosas e dos bispos locais. É importante salientar que já havia diversos conflitos com relação à força política dos jesuítas no Império português.

Não por acaso, as tensões enfrentadas por Gabriel Malagrida na construção de seminários e recolhimentos nas atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil decorriam desses embates constituídos nas missões apostólicas dos jesuítas, dentro e fora da Colônia. Todas as acusações de exercerem abuso, manipulação dos nativos e obterem privilégios, eram imputadas ao missionário com o agravante de ter um vínculo muito próximo ao governo de D. João V, e dele receber permissão e doações para a edificação de instituições em Belém, São Luís, Salvador e Igarassu (PE) (MADEIRA, 2016, p. 97).

Um grande embate aconteceu sobre a conversão do Recolhimento da Soledade em Convento. Em 1751, uma carta dirigida ao rei português por D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, dizia ter algumas considerações sobre tal transformação, principalmente porque a instituição seguia as orientações das ursulinas e a Bahia já possuía o Convento das Mercês, que tinha os mesmos princípios. Juntamente com outros religiosos locais e que não eram jesuítas, consultaram alguns pais com probabilidade de educar suas filhas naquela instituição e apresentaram o seguinte parecer:

E sendo, como é, a obrigação de classes, e ensino no Colégio das Ursulinas o principal referencial, não cabe nem tem lugar nesta terra, por se ensinar mulheres elas, sem

¹⁷ O Convento da Lapa seguia a regra das Concepcionistas e foi criado a partir de uma solicitação do Mestre de Campo João de Miranda Ribeiro, interessado em criar um espaço para que suas cinco filhas se tornassem religiosas. Já o Convento das Ursulinas das Mercês foi autorizado a partir de uma solicitação de Úrsula de Monserrate, uma rica órfã que desejava se tornar freira e destinou toda a sua fortuna para a construção e o funcionamento da casa. Ambos os casos refletem a influência das famílias poderosas soteropolitanas para conseguir driblar os desejos da Coroa de investir nos matrimônios na América portuguesa. Na verdade, para além do prestígio de ter uma filha destinada para a religião, os dotes conventuais eram menores do que aqueles matrimoniais, o que garantiam menos gastos com as filhas e maiores destinações de riquezas para os demais herdeiros.



embargo dos contínuos clamores dos Prelados, Missionários, confessores e pregadores, com tal reclusão, que parece impossível o conseguir, que os pais e parentes consintam que suas filhas, e mais obrigações saiam de casa à missa, nem assista a alguma outra função, o que geralmente se pratica não só com as donzelas brancas, mais ainda com as pardas, e pretas chamadas crioulas, e quaisquer outras, que se confessam de porta a dentro.

A vista de que não se pode esperar, que consintam este Colégio Meninas para se aproveitarem do ensino, que estas religiosas são obrigadas a dar, e para que unicamente foi o aprovado o seu Instituto, o que claramente se está vendo com bastante exemplo no Convento das Ursulinas das Mercês, pois achando-se ereto há dez anos, e com bastantes Religiosas, ainda se não deu princípio a este ensino, por não haver quem o precise, e se a este convento nenhuma Menina concorre achando-se contíguo à Cidade, mal se pode esperar ao da Soledade, mediando entre este, certa um bem quarta de légua de caminho ermo, e despovoado, e ainda que junto a ele hajam alguns moradores, são tão poucos, que ainda que quisessem não tem familiar, que mandar as classes (D. José Botelho de Mattos *apud* JESUS, 1751).

O arcebispo soteropolitano não estava preocupado com a instalação de mais um convento, já que havia demandas das famílias mais abastadas para colocar as suas filhas nessas instituições e o controle do número de freiras gerava insatisfações locais. A preocupação era em ter mais um espaço de ursulinas na cidade e, além disso, justificava que as famílias não deixariam que suas filhas circulassem pela cidade se fossem alunas externas. D. Botelho de Mattos faz então críticas ao Convento das Mercês, que até aquela ocasião só recebia alunas internas. Por trás da justificativa para não aprovar o Convento da Soledade com princípios das ursulinas, estava a intenção de conseguir mais um convento, mas sem vínculo com os jesuítas. Anexo à carta do arcebispo, encontramos um requerimento da regente Beatriz Maria de Jesus:

82

Imploramos com lágrimas a sua Real Proteção para que Sua Majestade que Deus guarde ante ao Arcebispo que nos professe no Santo Instituto das Ursulinas, a que Deus nos chamou por meio das Missões do seu grande servo, e pai nosso espiritual Gabriel Malagrida, guardando-se inteiramente o que Sua Majestade manda no seu Alvará, e Provisão Real de dois de Março de 1751 sem embargo da representação que agora faz o Prelado para nos mudar de Instituto, ordenando S. Majestade o seu enviado, ou agente em Roma, que se não despache o requerimento, que faz o Prelado a Sua Santidade.

Sobre esta matéria, por não ser conveniente a seu real serviço, e a de Deus neste Brasil, onde a ignorância está mais apoderada da mocidade feminina, como experimentávamos nas casas de nossos pais, e bem o conheceu o servo de Deus Missionário nosso fundador nas Missões que fez para estes Bispados do Brasil, movendo-se com o que viu e experimentou a rogar Vossa Majestade pela introdução do santo e útil instituto das ursulinas em todo este Estado, o que agora pretende o comum inimigo perturbar, sem por se aplicarem os meios que se devem aplicar, como se vê no convento das Mercês, que por estar ainda nos seus princípios, sem o cômodo necessário para as Religiosas, e embargada com uma dilatada demanda de muitos anos a obra do seu edifício, se não tem feito ainda achar-se para ensinar meninas, suprimindo o dito convento esta falta com as muitas a que dentro dele se ensinam, o que logo executaria este convento do Coração de Jesus da Soledade por termos já cômodo para as ensinar, e termos já ensinado a muitas, e nos terem já falado muitos Pais, para lhes ensinarmos as suas filhas (JESUS, 1751).



Mesmo com a recomendação do arcebispo da Bahia de que a instituição não deveria se tornar um convento de ursulinas, a força dos relatos das recolhidas, de seus familiares e dos religiosos jesuítas propiciou a transformação do espaço (FERREIRA, 2006). O mesmo arcebispo logo recebeu um breve papal e ordens do rei português que indicavam a ordenação de cinquenta freiras na instituição. O espaço foi reformado para a ampliação do número de habitantes, obra realizada com recursos “de alguns pais e parentes de 11 educandas, que haviam neste Convento com ofertas de dinheiro prometendo à Superiora, que professassem suas filhas naqueles lugares” (MATTOS, 1755).

Na pesquisa de Adínia Ferreira (2006), é possível detectar que, após a transformação do espaço em convento, ainda havia uma preocupação em educar as internas para a vida laica, embora quase a metade tenha se tornado religiosa. No levantamento realizado, entre 1753 e 1790, 48 educandas ingressaram na instituição, sendo que, destas, quatro faleceram, 23 saíram e 21 tornaram-se religiosas. As ursulinas eram constituídas em núcleos separados que não tinham vínculos com aquelas do Convento das Mercês e estabeleceram os seus próprios estatutos. As educandas foram recebidas de forma interna e instruídas para uma formação moral e religiosa, com o intuito de se tornarem boas mães e esposas. A religião era o centro da vida das freiras, como também daquelas que estavam lá apenas para educar-se. As alunas possuíam uma mestra para o ensino de “tocar música, contar e ler vulgar” (FERREIRA, 2006, p. 87).

As demais instituições femininas que tiveram o apoio do padre Gabriel Malagrida não alcançaram a função conventual. O Recolhimento de Igarassu, em Pernambuco, já existia anteriormente à passagem do inaciano por lá por volta de 1740.

As primeiras mulheres ali recolhidas eram, na sua maioria, pobres, desamparadas e de vida desregrada, por isso ele era vulgarmente chamado de *Recolhimento de Mulheres Convertidas*. Arrepentidas, buscavam um refúgio para retomarem a vida com uma certa dignidade. O recolhimento era antigo, as datas remetem a sua idealização por volta dos idos de 1735, quando, indo a Igarassu, o missionário religioso franciscano Fr. Antonio da Conceição Fialho conseguiu que os clérigos Miguel Roiz Sepúlveda, André de Souza Sepúlveda, Serafim de Souza e Manuel David dos Passos se dedicassem ao serviço da igreja como regulares. Junto a eles, havia algumas donzelas que, em suas casas, dedicavam-se aos exercícios espirituais e, indo certa hora do dia com o povo à igreja de Nossa Senhora dos Prazeres para fazerem orações, demonstravam inclinação para uma vida de recolhimento e devoção. Seguindo esse ideal, insistiram e investiram na constituição da instituição do recolhimento. Estávamos aí em torno de 1740 (ALMEIDA, 2003a, p. 191).



Com a intervenção de padre Malagrida, foi possível juntar os dois grupos de mulheres em uma mesma instituição, e ainda conseguiram a autorização de funcionamento nos moldes das ursulinas por meio do Alvará de 1751. Os embates para o funcionamento dessa instituição justificam o longo período para conseguir a autorização da Coroa portuguesa. Desta vez, a disputa ocorria com os padres Capuchos de Igarassu, que não desejavam “dividir a esmola” da região com as recolhidas, acusadas de serem mundanas, tuteladas por religiosos “carnais e interesseiros”. Por outro lado, a Câmara de Igarassu apoiava as recolhidas, uma vez que desejavam ter um espaço que funcionaria também para guardar suas familiares e ainda controlar aquelas arrependidas, onde ocorreria um “verdadeiro *banquete de fé* e regeneração” (ALMEIDA, 2003a, p. 198-199).

A instituição abrigava ao mesmo tempo mulheres “virtuosas” e convertidas, e ainda educava meninas gratuitamente. Embora não pedissem esmolas, os recursos eram levantados pelo padre Miguel Sepúlveda, procurador de Malagrida em Pernambuco, considerado como o grande responsável pela construção e manutenção da instituição. No documento abaixo, é possível encontrar uma descrição do recolhimento, com a indicação do uso dos princípios das ursulinas e de sinais da existência de laços com o referido padre:

84

No ano de 1747 o bispo D. Fr. Luis de Santa Theresa benzeu e lançou a primeira pedra para fundamento da nova Igreja, e já então seguiam estas Recolhidas a Regra das Ursulinas do Santíssimo Coração de Jesus, e usavam de hábito preto, capoa comprida e véu da mesma cor, cinto de lã, e o Santíssimo Coração no peito. [...] O convento tem bastantes dormitórios e uma cerca murada, dentro da qual entra o rio por benefício do mesmo Padre, que por onde o conduziu para aquele lugar, e é muito útil à comunidade. Por espaço de doze anos sustentou este bom sacerdote as Recolhidas, e suas criadas e faltando-lhe os meios, entrou a padecer a comunidade, vendo-se cada uma obrigada adquirir por alguma agência lícita o sustento e não obstante uso perseveraram na mesma vida religiosa, unindo-se em coro para louvarem a Deus (NOTÍCIAS SOBRE O ESTABELECIMENTO DE ORDENS RELIGIOSAS EM OLINDA E RECIFE, s.d.).

Existem poucos documentos sobre o Recolhimento de Igarassu, mas sabemos que, no final do século XVIII e início do XIX, a instituição acabou por se tornar um colégio de meninas, “observando várias fases de decadência e reconstrução” (ALMEIDA, 2003b, p. 230). Também faltam documentos para a análise do Recolhimento do Sagrado Coração de São Luís, no Maranhão, denominado ainda como Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e dos Remédios, a última instituição fundada por Malagrida.

A partir do Alvará de 1751, que dava a Malagrida o poder de fundar recolhimentos, foi possível criar a instituição maranhense, que começou suas atividades com quinze recolhidas, em uma primeira casa, próxima ao Colégio dos Jesuítas, enquanto ocorria a construção do



prédio definitivo. Os desejos da comunidade local mudaram o direcionamento da intenção inicial para a fundação do recolhimento, que já iniciou suas atividades com o ingresso de moças com posses, ao invés do que era previsto no Alvará, para abrigar mulheres pobres e desamparadas. O novo prédio foi inaugurado por uma procissão capitaneada por Malagrida e contou com grande pompa na cidade. A manutenção da casa era feita por meio de dotes e esmolas dadas aos jesuítas que peregrinavam pelos sertões do Norte e Nordeste (RODRIGUES, 2010b).

Considerações finais

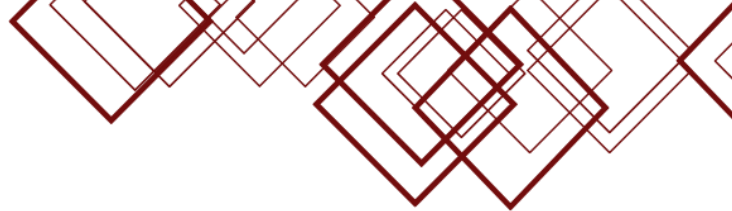
Ao longo da trajetória do padre Gabriel Malagrida, foram atribuídos também a ele: exercício da caridade, conversões, curas, reconciliações e exorcismos. Franco e Tavares (2007, p. 96) relatam que as benfeitorias do missionário italiano o fizeram famoso, tido como taumaturgo e “homem santo” por onde caminhou. As suas fundações, especificamente os recolhimentos femininos, revelam um trabalho voltado para o acolhimento, disciplinamento e a instrução de mulheres nessas instituições.

85

Em suas pretensões fundacionais, como também nos espaços em que ocupou na Companhia de Jesus, seja como professor ou missionário junto aos povos originários, atuou fora da zona de conforto. Para além dos limites hierárquicos, institucionais, políticos e eclesiásticos, rompeu fronteiras, estabeleceu relações de poder, redes de sociabilidades e muita influência. Foi combativo, questionador e obstinado no exercício da missão. Pode-se dizer que ele de fato “foi o homem do desafio porque foi o homem do excesso” (GOVONI, 1992, p. 110). Seus excessos contribuíram para a expansão da Igreja Militante e para a consolidação de um projeto de poder alicerçado na Coroa portuguesa e no regime do Padroado.

Pode-se afirmar que Gabriel Malagrida foi um homem de desejos, que não hesitou em transpor obstáculos e costurar alianças para alcançar seus objetivos. Seja dentro da própria Ordem Inaciana junto à Casa Generalícia em Roma, como também na Corte dos Bragança em Portugal, onde esteve inserido em uma rede de influências jesuíta no paço. O Alvará de 1751 (JESUS, 1754), que lhe concedeu amplo poder, prestígio e provisões para as fundações americanas, é um exemplo material do resultado dessas relações de poder¹⁸.

¹⁸ Em 1754, Gabriel Malagrida retornou para Lisboa, quando começou um período de perseguição às suas atividades. O que já predominava neste momento era o princípio regalista, que defendia os poderes do Rei separados da religião. Soma-se ainda o forte antagonismo de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1750-1777), secretário de Estado do governo do rei D. José I (1750-1777) às suas atividades. Os jesuítas



Ao modo de um arremate, no tocante à criação de recolhimentos femininos, é possível perceber que a preocupação com mulheres marginalizadas aponta para a disciplinarização, preparação para o matrimônio e construção familiar conforme os preceitos cristãos e a fé católica. O controle era a palavra de ordem, e essas instituições serviam também para esse fim. O caráter educativo e as estratégias de normalização ofereceram uma nova forma de vida àquelas mulheres em situação de fragilidade social e econômica. Por meio da guarda e da instrução moral e religiosa, buscou-se remediar os desvios sociais dessas mulheres em situação de vulnerabilidade e marginalização, para quem sabe se tornarem futuras esposas e boas mães para os seus rebentos. Por outro lado, ao instituir o uso das orientações das ursulinas, tanto preparava mulheres para o matrimônio e a maternidade, quanto agradava aos anseios da Corte portuguesa, uma vez que elas não se tornavam religiosas reclusas, mas eram preparadas para a sociedade laica, dentro dos princípios da religiosidade da época.

Fontes e Referências

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia – condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. 2a. ed. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 1999.

86

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. As Marias Madalena de Pernambuco. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, v. 21, n. 1, p. 189-209, 2003a.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normatização e resistência feminina no Império Português (XVI-XVIII)*. 2003. 319 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003b.

ALVARÁ DE D. JOÃO V. 10 de março de 1732. In: *Colleção Chronológica de Leis Extravagantes* (Tomo II, p. 432-433). Coimbra, PT: Real Imprensa da Universidade, 1819.

ANNAERT, Philippe. L'apport des religieuses enseignantes à l'éducation des filles dans les villes du nord-ouest de l'Europe, XVIIe-XVIIIe siècles. *Revue du Nord*, Lille, n. 394, p. 9-31, 2012.

ANNAERT, Philippe. Entre «jésuitesses» et ursulines. Les jésuites et les religieuses enseignantes à l'aube du XVIIe siècle. *Vie Consacrée*, Paris, n. 4, p. 256-265, 1990.

BOXER, Charles Ralph. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

foram expulsos do Império português em 3 de setembro de 1759, e Malagrida já fora preso em 11 de janeiro daquele ano, acusado de lesa-majestade, como cúmplice e autor do atentado ao rei que acontecera no ano anterior. Sua execução ocorreu em 1761.



CONSULTA DO CONSELHO ULTRAMARINO AO REI D. JOÃO V SOBRE O REQUERIMENTO DO PADRE DA COMPANHIA DE JESUS, GABRIEL MALAGRIDA, PEDINDO LICENÇA PARA FUNDAR UM RECOLHIMENTO PARA DONZELAS POBRES NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO, 14 de outubro de 1745. Arquivo Histórico Ultramarino-Pernambuco, caixa 62, documento 5292(1), 1745.

FERREIRA, Adínia Santana. *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência* (Salvador – século XVIII). 2006. 178 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

GOVONI, Ilário. *Padre Malagrida: o missionário popular do Nordeste* (1689-1761). Porto Alegre: Editora Pe. Reus, 1992.

INSTRUÇÃO DO REI A FRANCISCO XAVIER DE MENDONÇA. Governador e Capitão Geral do Estado do Pará e Maranhão, 31 de maio de 1751. In: *Documentos relativos ao Brasil (1701-1800) - Cartas do Brasil, 17*, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1751.

JESUS, Soror Beatriz Maria de. Requerimento. Arquivo Histórico Ultramarino. Seção Bahia – Avulsos. Caixa 119, documento número 9311. 2 maio 1754.

JESUS, Soror Beatriz Maria de. Requerimento. Arquivo Histórico Ultramarino. Seção Bahia – Eduardo de Castro e Almeida. Caixa 02, documento número 128(1). 4 set. 1751.

KELLER-LAPP, Heidi. Devenir des jésuitesses: les missionnaires Ursulines du monde atlantique. *Histoire & Missions Chrétiennes*, Paris, n. 16, p. 19-51, dez. 2010.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: os conquistadores*. Trad. Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 4v. Fotografias de David Dalmau; Organização de Cesar Augusto dos Santos *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2004 [1938].

LOPES, Maria Antônia. Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII-XIX). In L. R. Pérez (Coord.), *Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI-XX)* (p. 99-130). León, ES: Universidad de León, 2012.

MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. Gabriel Malagrida nas tensões missionárias do século XVIII: um itinerário de fontes históricas e literárias. In: SOUSA, Carlos Ângelo de Meneses; CAVALCANTE, Maria Juraci Maia (Orgs.). *Os jesuítas no Brasil: entre a Colônia e a República*. Brasília: Líber Livros, 2016. p. 91-112.

MALAGRIDA, Gabriel. *Cartas e escritos*. Tradução e organização de Ilário Govoni. Belém: Paka-Tatu, 2012.



MATTOS, D. José Botelho. Carta. Arquivo Histórico Ultramarino. Seção Bahia – Eduardo de Castro e Almeida. Caixa 11, documento número 2010. 30 ago. 1755.

MAZZONIS, Querciolo. Donne devote nell'Italia post-tridentina: il caso delle compagnie di Sant'Orsola. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Roma, v. 68, n. 2, p. 349-385, jul.-dez. 2014.

MURY, Paul. *História do padre Gabriel Malagrida*. Trad. Camilo Castelo Branco. São Paulo: Edições Loyola, Giordano, 1992 [1865].

NOTÍCIAS SOBRE O ESTABELECIMENTO DE ORDENS RELIGIOSAS EM OLINDA E RECIFE. Biblioteca Nacional (Brasil). Documento número 981.34. s.d.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1995 [1991]. p. 143-171.

RELAÇÃO DAS QUANTIAS ANUALMENTE ABONADAS AOS PADRES DA COMPANHIA DE JESUS PELA FAZENDA REAL E QUE VOLTARAM PARA A COROA POR DIREITO DE REVERSÃO. Arquivo Histórico Ultramarino. Seção Bahia. Caixa 29, documento número 5583 (anexo ao 5582). 30 set. 1761.

88

RODRIGUES, Matias. *Vida e obra do padre Gabriel Malagrida*. Trad. Ilário Govoni. Belém do Pará: Centro de Cultura e Formação Cristã, 2010a [1762].

RODRIGUES, Maria José Lobato. *Educação feminina no Recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição*. 2010. 154 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2010b.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Entre a cruz e a espada: jesuítas e a América portuguesa*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

ZARRI, Gabriela. Tra Rinascimento e Controriforma: aspetti dell'identità civile e religiosa delle donne in Italia. In: MELLONI, A. (Org.). *Cristiani d'Italia: chiese, società, stato*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2011. p. 151-166.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A ADMINISTRAÇÃO DO ENGENHO DE SANTANA DOS ILHÉUS NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XVIII: “DOS DESTERRADOS, POUCOS SE LEMBRÃO”

*The administration of Engenho de Santana dos Ilhéus in the first decades of
the 18th century: "Of the exiles, few remember"*

Paulo de Assunção¹

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar aspectos da administração do Engenho de Santana dos Ilhéus, enfatizando as adversidades advindas da conjuntura econômica da primeira metade do século XVIII, bem como os impasses que envolviam a gestão da propriedade. Os engenhos jesuíticos eram administrados para que tivessem a maior lucratividade possível. Contudo, devido às secas, à falta de recursos financeiros, à rebeldia dos escravos e aos ataques de indígenas, gerir as propriedades se tornava um verdadeiro desafio, exigindo dos administradores qualidades e capacidades que nem sempre possuíam.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, engenhos, escravatura, açúcar.

Abstract: The article aims to analyze aspects of the administration of Engenho de Santana dos Ilhéus, emphasizing the adversities arising from the economic situation of the first half of the 18th century, as well as the impasses that involved the management of the property. The Jesuit farms were managed to have profitability. However, due to the droughts, the lack of financial resources, the rebellion of the slaves and the attacks of the indigenous people, managing the properties became a real challenge, demanding qualities and abilities from administrators that they did not always possess.

Keywords: Society of Jesus, mills, slavery, sugar.

¹ Paulo de Assunção é Doutor em História Ibérica (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - EHESS-Paris); Doutor em História Econômica e Social (Universidade Nova de Lisboa) e Doutor em História Social pela (Universidade de São Paulo). É pós-doutor em Ciência da Religião (Universidade Mackenzie) e História da Educação (Universidade Estadual de Maringá). É autor de diversos livros e artigos. Atualmente é membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Sociedade Histórica da Independência de Portugal e investigador integrado do Centro de Estudos Clássicos (CEC) da Universidade de Lisboa. ORCID 0000-0003-4799-4957B. E-mail: assuncao@prestonet.com.br.



No começo do século XVIII a coroa portuguesa redobra a atenção em relação a colônia brasileira. Nesse momento se intensifica a exploração do ouro na região da capitania de São Paulo. Os registros sobre a localização de veios auríferos sinalizavam para um momento promissor. A situação na colônia não era das mais calmas, o governador geral, d. Lourenço de Almada, que governou entre 1710 e 1711, teve que enfrentar a Guerra dos Mascates, que ocorre nesse período, quando se confrontaram senhores de terras de engenhos pernambucanos e os comerciantes reinóis, devido à crise da economia açucareira. Além disso, o governador teve que enfrentar o ataque do corsário francês, Duguay-Trouin, na cidade do Rio de Janeiro. (MELLO, 2003)

As oscilações do mercado açucareiro foram grandes, vindo a impactar a produção que passou por sucessivas dificuldades. (SCHWARTZ, 1988, p. 147) Como poderemos observar, nas cartas enviadas pelos administradores do Engenho de Santana dos Ilhéus, a produção açucareira diminui a partir de 1720 e sofre com o contexto inflacionário que se instaurou na colônia. Apesar de algumas safras permitirem um resultado positivo, a retomada da produção continuava dependente do mercado consumidor europeu, que cada vez mais passa a se abastecer com o açúcar antilhano. (SCHWARTZ, 1988, p. 166) Como bem observou Vera Ferlini, é preciso considerar o movimento de reordenação do mercado, que estava em curso:

“O problema não esteve ligado diretamente à concorrência antilhana, mas à própria reestruturação dos mecanismos de mercado durante o século XVII. A própria produção antilhana incrementava-se e abastecia os mercados metropolitanos, mas, durante muito tempo, o açúcar do Brasil, de melhor qualidade, manteria seus consumidores, o que fez sentir principalmente a partir de 1670, foi o declínio inexorável dos preços”. (1988, pp. 70-71)

A Vila de Ilhéus se encontrava com a população agitada nas primeiras décadas do século XVIII. Pairava a notícia de estarem nas adjacências oito naus de guerra francesas que poderiam saquear os moradores. D. Lourenço de Almada enviou ordens ao coronel Garcia de Ávila Pereira para que tomasse medidas para guardar os portos e vigiar os mares. Caso o ataque se concretizasse, este deveria ser imediatamente comunicado.² Em setembro de 1711, os franceses invadiram a região do Rio de Janeiro, demonstrando possuir grande poder de fogo, com embarcações comandadas pelo corsário René Duguay-Trouin. Os recursos lusitanos para defesa eram reduzidos. A cidade foi atacada e exigido alto resgate, o que equivalia a dois milhões de libras francesas. O montante foi pago pelo governador, e os invasores deixaram a cidade do Rio de Janeiro, em 13 de novembro. (DUGUAY-TROUIN, 2002)

² *Documentos Históricos da Biblioteca Nacional* - correspondência dos governadores gerais 1705-1711. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1938, vol. LXI, p. 276.



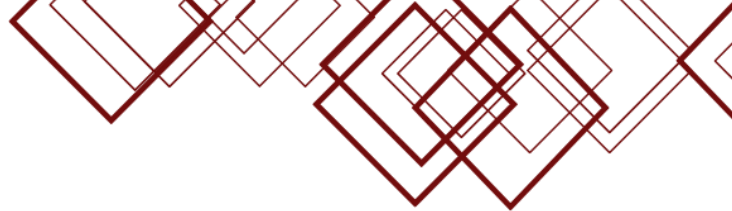
Neste mesmo ano, o jesuíta André João Antonil publicou o livro *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Nesta obra, o religioso fornecia informações fundamentais sobre a produção açucareira, a exploração do ouro e outros cultivos presentes nas terras coloniais americanas. O livro foi destruído logo em seguida a sua impressão, por ter sido considerado pelo rei, d. João V, como contrária aos interesses portugueses, na medida em que revela algumas particularidades sobre os recursos existentes nas terras tropicais. No que dizia respeito à dinâmica da produção do açúcar, Antonil tomou como referência o Engenho de Sergipe do Conde, o Engenho de Santana dos Ilhéus, bem como outras propriedades do recôncavo baiano pertencentes à Companhia de Jesus. (ANTONIL, 1982, pp. 43-45)

Sucedendo d. Lourenço de Almada, foi nomeado para o cargo de governador geral Pedro de Vasconcelos de Sousa que conduziu a administração da colônia entre 1711 e 1714, aproveitando o momento de euforia devido à exploração aurífera e a intensificação das atividades comerciais. A fim de evitar os ataques de corsários, foi responsável por instaurar um sistema de fiscalização da costa, implantando o imposto de dez por cento sobre o valor das importações, criado pela coroa para auxiliar na defesa do território. (SERRÃO e MARQUES, 1991, p. 174) Nesse momento as propriedades produtoras de açúcar passavam por reveses que impactavam o sistema produtivo.

91

No movimento de ocupação das terras coloniais, Mem de Sá, no século XVI, estabeleceu na região atualmente designada de Ilhéus uma propriedade que ficaria conhecida como Engenho de Santana, localizado as margens do rio do mesmo nome. O local era afamado pela fertilidade das terras, além de possuir fontes de água e madeira. Esta composição era fundamental para que as fazendas pudessem cultivar cana e produzir açúcar. (FERLINI, 1988, p. 8) A localização estratégica facilitava o escoamento da produção até o porto de Ilhéus, para em seguida ser transportado para Salvador e dali seguir para Portugal. Como foi normal, os primeiros engenhos tiveram uma dimensão reduzida, sendo a maioria deles de trapiche, ou seja, movidos por cavalos ou bois. Após a morte de Mem de Sá, em 1580, o Engenho de Santana foi alugado para Jorge Francisco Tomas, passando posteriormente a administração ser comandada pelo conde de Linhares, d. Fernando de Noronha, genro de Mem de Sá e marido de d. Filipa de Sá. (SCHWARTZ, 1988, p. 36) A Companhia de Jesus, por doação de d. Filipa de Sá, se tornou proprietária do Engenho de Santana de Ilhéus.

Nos idos de 1712, o Pe. Manoel Figueiredo estava a frente da administração do Engenho de Santana dos Ilhéus. Em junho, ele escreveu ao padre procurador Bento de Oliveira, acusando o recebimento de uma missiva enviada por este. Também recebera uma carta do padre



procurador João Alves e parte da correspondência enviada pelo padre vice provincial João Pereira. Enfatizava que recebera apenas um pedaço da mesma. Em tom de lamento destacava: “Dos desterrados, poucos se lembrão”.³ Registrava que os três últimos anos tinham sido de calamidades na região de Ilhéus. A chuva era tanta que poderia se contar “nelles os dias que ouve de sol; por cuja cauza tem sido *muíto* ruins as novidades e poucas”. Em Salvador, pelo contrário, a seca preponderava e não havia água nas fontes para abastecer a população. A despeito dos problemas, o Pe. Manoel de Figueiredo remetia 30 caixas de açúcar branco (parte produzida naquela safra e as demais do ano anterior), bem como as contas referente à produção do Engenho de Santana, pontuando que os recursos obtidos eram poucos e que o ano tinha sido fraco. Argumentava que a propriedade poderia dar mais lucro, se “occupasse a fabrica, *que* tem em outras lavouras, *que* não fosse Assucar, *para que* ja não tem substancia, e por isso são ruinz, e dão *muíto* trabalho e gasto em se fazerem, *que* mais custa a fazer huma arroba de ruim assucar, *que* cinco de bom”. Além disso, outro problema a ser enfrentado era os tapuias, que faziam grandes estragos nos canaviais, já que o Engenho era um dos poucos que ainda possuía plantação de cana-de-açúcar. Todavia, preferia não alterar nada, para que não fosse acusado de querer fazer mudanças em tudo. Por esta razão, aguardava que os padres superiores definissem qual o modo de proceder seria melhor e mais conveniente para a Companhia de Jesus. Pairava dúvida sobre o futuro da propriedade, conjecturando “*que* eu não sei, *que* emolumentos ella possa ter delle na forma em que esta, com tantos gastos, e tão poucos lucros; e ainda *para* hir assim he necessario tirallo, athe da boca”. Junto com a missiva, o Pe. Manoel de Figueiredo enviava um rol das coisas que eram necessárias. Remetia também um par de “rosários de coco”, que iriam na segunda via, que fora feita a pressa, para que a frota não partisse sem ela. Cansado da lida no engenho, o Pe. Manoel de Figueiredo solicitava que o Pe. Bento de Oliveira o ajudasse a pedir um religioso para substituí-lo, afirmando: “como o meo talento he pouco, *para* estas fabricas, e lidas, e ajudado da pouca saude que ja tenho, sente damnificação essa Igreja”.⁴

Quase três meses depois, em 2 de setembro, o Pe. Manoel de Figueiredo escreveu novamente para o Pe. Bento de Oliveira, agradecendo o cuidado que este tinha com os “desterrados”, ou seja, os religiosos que trabalhavam no Engenho de Santana. Acusava o recebimento de barris de presuntos, paios e queijos, que apesar de terem sido embarcados no reino há dois anos, ainda apresentavam no “cheyro, e na côr o bom calibre, de *que* erão”. O

³ Arquivo Nacional Torre do Tombo - Cartório Jesuítico (CJ), maço 71, no. 96.

⁴ CJ, maço 71, no. 96.



único item que não chegara foi o barril de aguardente, que segundo lhe fora relatado sofrera avarias no decorrer da viagem.⁵

O Pe. Manoel de Figueiredo registrava a chegada ao Engenho do companheiro, o Ir. Pedro da Cunha. Em tom de desconfiança dizia que não sabia se este se daria bem com a lida do engenho, ressaltando que: “pello *que* tem mostrado nestes tres dias, parece servir mais *para* a corte, *que para* estes certões”. No escasso tempo em que ali estava, dizia o Pe. Figueiredo, ele tinha: “mais *conhecimento* e conhecidos, do *que* eu em 11 annos; não sei se será assim das suas obrigações no engenho, ou se dará (como creyo) mais desconsoações, e trabalhos ao pobre, *que* aqui estiver”. A fácil interação devia-se ao fato do Ir. Pedro da Cunha ter muitos familiares na região. Segundo o Pe. Figueiredo, não havia quase “*Senhor de Engenho*, e Mercador nesta *Bahia*, nem Dezembargador nessa cidade, *que* não seja seo parente; como se unirá tanta fidalguia com a humildade destes pobres captivos?” Alimentava a esperança também que em breve enviassem de Portugal um sucessor para ele, que já não aguentava mais o “desterro” em que vivia.⁶

O Pe. Figueiredo lamentava a falta do Ir. João Dias pelo zelo que este demonstrava para com a fazenda e no tratamento dos enfermos. Este religioso era de suma importância, pois não havia na terra médicos, cirurgiões ou boticários. Esta habilidade fora o motivo pelo qual ele tinha solicitado ao Pe. João Pereira, que concedesse a licença para que o Ir. João Dias permanecesse no Engenho até que ele tivesse um sucessor. Contudo, isto não veio a ocorrer. Em relação à produção de açúcar, o Pe. Manoel de Figueiredo dizia que o rendimento era pequeno e que tinha encaminhado para Joseph de Azevedo vinte e uma caixas de açúcar para embarcar para o reino. Também havia remetido uma caixa de açúcar branco e cinco de açúcar mascavado para que este vendesse na Bahia, a fim de cobrir os gastos com a safra. O religioso destacava que as despesas tinham sido elevadas para produzir açúcar. O tempo dispendido no fabrico do mesmo foi maior do que normalmente acontecia no passado, o que exigiu o dobro de lenhas e cobres. A variação climática era o grande algoz, pois durante três anos ocorreu invernações, e agora o sol era tão intenso e não havia água para fazer a safra, por decorrência isto gerava um rendimento reduzido. Conforme tivera notícias, o Pe. Luís Veloso discordara da proposta feita por ele, no que dizia respeito à mudança das lavouras do Engenho de Santana. Confessava desconhecer o motivo que levava o Pe. Veloso a dar tal parecer. Segundo ele, a sua

⁵ *CJ*, maço 71, no. 97, fl. 1.

⁶ *CJ*, maço 71, no. 97, fl. 1.



posição fora de não deixar de todo de cultivar a cana e produzir açúcar, enfim o assunto ficava pendente. O Pe. Manoel de Figueiredo afirmava que seguiria as orientações de produzir açúcar mascavado, não havendo diretriz em contrário, assim procederia para as próximas safras.⁷ Enviava num barril farinha para Portugal, conforme haviam solicitado. Informava que remetia vinte e seis couçoeiras de aderno e havia outras, já lavradas, que faltavam serrar, mas estas não estavam secas para serem enviadas naquele momento. Elas iriam na próxima monção. Relatava que os corsários franceses tinham:

“feito grandes extorsões, nesta costa, e dado grandes perdas; e nós entramos tambem nellas porque nós apanharão huma lanchinha, que tinha sahido a pescar, e nos levarão - 7 - negros, *que* nella hião: hum, porem, se lhe botou ao mar de noite, e nadando Legoas, chegou a terra; os outros levarão consigo; e como isto succedeo em Janeiro passado, tempo, em que estão tratadas as treguas”.⁸

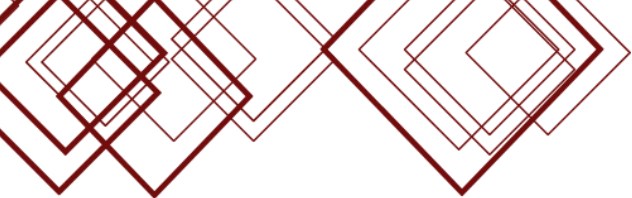
O Pe. Manoel de Figueiredo atuava junto as instâncias de poder local para que os corsários devolvessem os escravos. Contudo, sabia que os piratas não respeitavam nenhum tratado e continuavam a agir conforme lhes interessava, sem terem no peito nenhuma caridade. Além da perda dos braços para a pesca, lamentava que três deles eram casados e tinham deixado mulheres e filhos. Complementando a sua missiva, no dia 17 de setembro, o religioso relatou que a sumaca do engenho havia saído com caixas de açúcar para para a Bahia, e que de lá seguiriam para o reino. Entretanto, um grande temporal promoveu danos na embarcação e onze caixas de açúcar foram perdidas, restando algumas que retornaram para Ilhéus, a fim de se verificar o que era possível para se aproveitar.⁹

Em 14 de outubro de 1714, d. Pedro de Vasconcelos e Sousa transmitiu o cargo de governador geral para d. Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque, marquês de Angeja, que assumiu o cargo como vice-rei e governador geral de mar e terra com intendência e superioridade em todas as capitanias. Este teve que enfrentar levantes na cidade de Salvador, e os impasses advindos da cobrança de impostos imposta pelo seu antecessor. A fim de dar encaminhamento ao Tratado de Utreque (1713), ele enviou Manuel Gomes Barbosa, em 1716, para povoar a região da colônia do Sacramento. (SILVA; FARIA; MIRANDA, 2014) D. Pedro António de Meneses Noronha de Albuquerque, ao retornar a Portugal em 1718, deixou as minas de ouro em franca exploração. Para substituí-lo foi designado Sancho de Faro e Sousa, conde de Vimieiro, que ocupou o cargo de governador geral de 1718 a 1719. A sua morte fez com que uma Junta Governativa provisória assumisse o governo. Esta junta era formada pelo jesuíta

⁷ *CJ*, maço 71, no. 97, fl. 1v.

⁸ *CJ*, maço 71, no. 97, fl. 2.

⁹ *CJ*, maço 71, no. 97, fl. 2v.



Sebastião Monteiro da Vide, pelo jurista Caetano de Brito e Figueiredo, e João de Araújo Azevedo, os quais governaram até 23 de novembro de 1720. Na sequência administrou a colônia, por um longo período (1720-1735), o vice-rei Vasco Fernandes César de Meneses, conde de Sabugosa que teve que enfrentar problemas advindos das secas e o desabastecimento de muitas regiões. Navios corsários visitavam o litoral brasileiro e impunham inúmeras perdas a população, causando prejuízos ao comércio. A fim de minimizar a carência de gêneros alimentícios, estimulou a atividade agrícola, promovendo a fundação de vilas, além de combater os índios hostis. (MAXWELL, 1999)

A década de 1720 é marcada pela queda de preços e o aumento dos queixumes dos senhores de engenho. O número de falências cresceu e a produção açucareira diminuiu. Por esta razão é que Antonil mencionava que uma das poucas propriedades que ainda plantava canas em Ilhéus era o Engenho de Santana. A falta de dinheiro impedia a aquisição de novos escravos, que morriam devido aos maus tratos que recebiam. No decorrer da década de 1720 se dá a descoberta das minas de diamantes no vale de São Francisco, fazendo com que um êxodo populacional fosse intenso para esta região. Tal *boom* aurífero se faria refletir na dinâmica da produção açucareira. (SCHWARTZ, 1988, p. 167)

95

Em 8 de abril de 1728, em missiva ao Ir. André da Silva que se encontrava em Portugal, o Pe. Luiz Velloso advertia que dos Ilhéus não seguia grande coisa de açúcar devido à seca na região. O pouco que seria remetido não chegaria para pagar as despesas do fornecimento que foi adquirido para o Engenho.¹⁰ O Pe. Luís Veloso, em 30 de agosto, respondeu ao Pe. Simão Esteves que não era possível ir ao Engenho de Santana, como fora ordenado. O motivo era que o regime das monções faria com que ele ficasse fora do Engenho de Sergipe do Conde, por seis meses. Isto era inviável, já que não podia deixar, se quer, quinze dias a propriedade. Pelo que tinha conhecimento, o Pe. Manoel de Figueiredo era muito diligente na condução da propriedade, porém as terras não o ajudavam. O único inconveniente era que o Pe. Figueiredo abrigava um irmão de sangue com sua família. O estranho era que este possuía terras que eram beneficiadas pelo Pe. Figueiredo, o que acabava causando prejuízo aos cofres do Colégio de Santo Antônio.¹¹

No ano de 1729 para 1730, um religioso informava o rol de produtos a serem enviados de Lisboa para o Engenho de Santana. Solicitava-se o envio de farinha, biscoito, azeite, vinho,

¹⁰ *CJ*, maço 70, no. 2, fl. 1v.

¹¹ *CJ*, maço 71, no. 101.



aguardente, vinagre, bacalhau, sardinhas, barricas de breu e sebo, estopa e de linho, além de peças de raxeta, pano de serra etc. Para o fabrico do açúcar era preciso aço de Milão, chamado de Francolino, que era utilizado para a feitura de calços e mancais, quintais de ferro e peneira.¹² Estas eram as mercadorias que deveria ser paga com parte do açúcar produzido.

Em Ilhéus, nos idos de 1730, a população estava sobressaltada devido aos ataques de gentio bárbaro nos distritos dos rios de Una, Poxi e Patipe.¹³ Apesar do temor, no Engenho de Santana tudo caminhava bem, conforme indica o Ir. Matheus de Souza, que tinha recebido carta do Pe. Pedro Teixeira na qual comunicava que todos estavam bem.¹⁴

Em maio de 1731, o Pe. Manoel Figueiredo, que estava prestes a deixar a administração do Engenho de Santana, passou uma temporada no Engenho de Sergipe do Conde, indo depois para Salvador, onde embarcaria para Lisboa. Este religioso foi aconselhando pelo Pe. Luís Veloso para que pudesse fazer a viagem de retorno ao reino como capelão, assim escusava-se de pagar os gastos com frete, alimentação, além do tratamento ser melhor, ponderando que o tempo não estava para gastos.¹⁵

Em 7 de agosto, a administração do Engenho de Santana efetivamente passou do Pe. Manoel de Figueiredo para o Pe. Pedro Teixeira. Na ocasião foi realizado um levantamento detalhado do que havia na propriedade pelo Pe. Pedro Teixeira, que registrou tudo e comunicou aos seus superiores, em 30 de junho de 1731. O engenho, em agosto de 1730, encontrava-se em véspera de botar a moer, contudo, o Pe. Manoel de Figueiredo não tinha a intenção de fazer correr a safra, segundo informa o Pe. Pedro Teixeira.¹⁶ Para este, a situação da propriedade era lastimável já que muitos equipamentos estavam velhos e faltavam instrumentos. A descrição que realiza é a seguinte:

“as moendas logo começarão a cahir-lhe os dentes, as fornalhas os aros das bocas, as tachas a furar-se e a lenha bem pouca, que a quarta semana foi necessaria parar, o Engenho duas semanas, para a fazer, seja pelo amor de Deus as amofinações, que me cauzou esta çafra”.¹⁷

Como é possível notar ele se aventurou a dar encaminhamento à produção de açúcar, apesar das dificuldades encontradas. Na sequência, ele realiza a descrição da propriedade, começando pela capela erguida em devoção a Sant'Ana, que era “sufficientemente ornada, mas

¹² *CJ*, maço 54, no. 21.

¹³ “Ordem que levou o Capitão da Conquista do Gentio bárbaro, José Duarte Pereira”, 26.01.1733. In: *Documentos Históricos*. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1947, vol. LXXV, pp. 133-134.

¹⁴ *CJ*, maço 70, no. 390.

¹⁵ *CJ*, maço 68, no. 346.

¹⁶ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 1.

¹⁷ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 1.



necessita huma porta nova e concerto o alpendre, que esta vindo ao chão, e calçada por parte do Rio, que huma chea a descalçou, necessita prezisamente hum missal”. O engenho tinha várias casas de moradas, que apesar de possuírem capacidade para ter muitos cômodos, tinha apenas quatro cubículos. Faltava uma casa para guarda da farinha e de arroz e também um espaço para confinamento de negros, quanto isto fosse necessário. Por este motivo era que “dissimulão muitos deffeytos nos escravos, porque prendendoos fogem da prissão por não a haver capaz”. As moradas estavam “pouco limpas”, como também um armazém onde se recolhia algumas coisas “de molhados”. Conforme tivera oportunidade de constatar, desde que o Pe. Luís Veloso tinha partido, a porta do armazém de molhados não tinha sido aberta, como também a de uma loja, em que havia o tronco dos escravos, a qual estava entulhada de imundícies, e sem serventia.¹⁸

As casas da caldeira e da purga eram contiguas e as madeiras, pilares, paredes, e fornalhas estavam todas ameaçando ruína, assim como o estaleiro que havia na propriedade. O engenho possuía uma serra d’água que não funcionava. A casa do pilão, utilizada para pilar o arroz, também estava incapaz de ser utilizada. Na casa da caldeira ele constatou que havia falta de cobres, e o material existente não servia para o reparo das tachas. Registra que, quatro semanas após iniciar a moagem, uma tacha já estava furada e outra, no final da safra, ficou “no fundo como papel”. A casa de purgar tinha quatro quartéis, que eram utilizados para depositar as formas em tabuleiros furados para este intento, onde se purgava o açúcar. Um deles estava completamente arruinado, e os outros três ameaçavam ruína, estando quase todas as tábuas podres. O Pe. Pedro Teixeira ponderava que para fazer tabuleiros, capazes de suportar trezentas e vinte e seis formas de açúcar, teve um trabalho árduo e seria maior para a próxima safra, já que previa que a produção seria dobrada. No que dizia respeito às formas, para utilizar as trezentas e vinte e seis existentes, ele teve que reunir várias peças já danificadas, uma vez que era comum que a cada safra quebrassem algumas formas. Previa que para o período seguinte seriam necessárias de quinhentas para seiscentas formas. Dos cochos que recebiam o mel só quatro estavam adequados para serem utilizados. Estes eram pequenos e se fazia necessário a construção de outros. Na ocasião da passagem da administração da propriedade, o Pe. Manoel de Figueiredo o tentou convencer, com “sua santa sinceridade”, que havia um tanque de madeira que estava apto para receber o melado. O Pe. Pedro Teixeira constatara que isto não era verdade,

¹⁸ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 1.



uma vez que estava podre, como os demais cochos. Por este motivo é que se perdia o mel, o que exigiu que fossem feitas muitas novas bicas para correr o líquido.¹⁹

A casa do alambique era de madeira e estava adjacente a casa de purgar. Ela também estava com toda a madeira podre, cheia de buracos e com reparos mal feitos. A casa de purgar, segundo ele, “estava tão suja, e tão porca”, que não tinha palavras para descrevê-la. Conforme relatos, depois que o Pe. Luís Veloso tinha partido, ela nunca tinha sido limpa. Para realizar a limpeza levou três semanas, empregando no serviço quinze pessoas. O entulho de barro, cacos e paus era grande. O açúcar não aproveitado e o mel desprezado também formavam um atoleiro, que era comparável “a rua mais cuja e de maiores lamas de Lisboa”. A fim de ressaltar o seu trabalho, o Pe. Teixeira fez o seguinte comentário: “a todos os que conhecião a caza parece bem esta limpeza, so o *Padre Manoel de Figueiredo* lhe fez focinho”. O balcão de secar e assolar o açúcar também se encontrava todo podre. Para aquela safra, o Pe. Pedro Teixeira se remediava. Não fora possível reaparelhar o balcão porque dependia de tijolos, pedreiros e muita madeira, recursos não estavam disponíveis.²⁰

A casa do peso, onde se recolhiam as caixas, era a única que possuía uma condição aceitável, apesar de contar com uma porta “mal segura, e muito cuja e entulhada”. No local, o Pe. Teixeira encontrou “huma barrica de breu todo metido pela terra”, a qual foi aproveitada. Havia ali também “hum caixão de pregos todo comido da ferrugem, e posto em esquecimento”. Contigua a casa do peso estava a ferraria, que tinha um lanço de parede no chão. A casa de farinha não estava em boas condições e ameaçava ruína. O forno que era utilizado para o fabrico de telhas e formas, bem como alguma louça para a casa, estavam bons. O telhado que cobria o forno estava desabando.²¹

Havia ainda uma lancha, para pescaria, e uma barca, para carregar canas e lenhas, as quais estavam em boas condições de uso. As canoas que existiam serviam para utilizar naquele ano, e identificara também uma metade de sumaca que o Pe. Manoel de Figueiredo tinha feito há três anos. Os dois carros para transportar canas estavam velhos, e terminada a safra estariam incapazes de serem utilizados novamente.²²

O Engenho de Santana tinha roças de farinha, o suficiente para atender às necessidades da propriedade e para vender, caso “os escravos continuamente a não estivessem furtando”.

¹⁹ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 1v.

²⁰ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 2.

²¹ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 2.

²² *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 2.



Ressaltava que o Pe. Manoel de Figueiredo, nos vinte e sete anos que ali esteve, derrubou uma quantidade imensa de matos para realizar o plantio da mandioca, cujo rendimento constava das contas que ele remetia a Portugal. Os canaviais da propriedade eram consideráveis e tinham produzido na safra passada trezentos e vinte e seis pães de açúcar. Como já havia mencionado, para a safra seguinte a quantidade de cana plantada poderia render entre quinhentos e seiscentos pães, cuja qualidade era questionável, tendo em conta que o cuidado do Pe. Manoel de Figueiredo com as canas era pouco. No que se referia ao gado vacum foram entregues trinta cabeças distribuídos entre o Engenho de Santana e a Fazenda da Esperança. Nas terras de Getimana, que foram compradas para a pastagem do gado, estavam dezessete cabeças. Nestas terras havia também uma poldra e uma égua. Ressaltava que o Pe. Manoel de Figueiredo tinha sociedade com seu irmão de sangue, nas terras de Getimana, explicando que naquelas terras havia produção de aguardente. O Engenho de Santana possuía ainda dois cavalos.²³

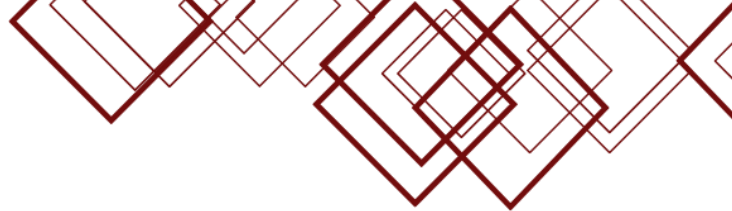
O número de escravos arrolados foi de cento e setenta e oito, sendo: vinte e seis homens casados, sessenta e seis homens solteiros, quatro homens viúvos, vinte e seis mulheres casadas, onze viúvas e quarenta e cinco mulheres solteiras, os quais foram elencados no inventário constando o nome, idade e gênero. (SCHWARTZ, 1988, p. 292) Destes aproximadamente vinte não trabalhavam por estarem velhos ou incapacitados. As crianças até doze anos eram trinta e nove, e não exerciam nenhuma função. Por decorrência, havia aproximadamente cinquenta braços para a lide do engenho. A avaliação que o Pe. Teixeira fazia da escravaria não era das melhores, destacando que havia uma certa frouxidão na administração da mão de obra. Segundo ele:

“Sao os escravos mais mal doutrinados, ladrões, desavergonhados (ispecialmente as *mulheres*) que tenho tratado dispidos do temor de *Deus* e do servil; que devem a *quem* os governa. Mas que ha de ser se a criação, e doutrina, era servirem continuamente em caza 4 raparigonas, entravão humas sahião outras, e as ultimas, *que* sahirão erão de 13-15-16 annos estas erão *cozinheiras* as que fazião a cama; e outros tantos rapagoens dormindo todos em caza, huns em huma caza, outros em outra, mas com portas abertas, de huma *para* outra sem as portas terem chave, nem fechadura, e era tanta a bondade do *Padre* que não [...] maldito costume, que *para* bondade de *Deus* que ja achei tirado hum mez antes, que viesse *para* este Engenho pelo Reverendo *Padre* Manoel Dias visitando este engenho em vizita de 14 de Junho de 1730.

E para os Moleques que servem em caza, como não tem dentro della estes conchegos, erao raras as noites, que não saltassem pelas Janellas, e fossem dormir fora e pela menhaã *quando* se abria a porta, ja estavam dentro; porque as cazas tudo são janellas, e varandas abertas, e baixas; ha bem poucos dias, quando isto escrevo, que soube destas sahidias, deilhe a todos huma formozza çurra de açoutes, veremos a emenda, que tal hê”.²⁴

²³ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 2v.

²⁴ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 3.



O Pe. Teixeira entendia que durante muito tempo preponderou costumes inadequados entre os escravos. Enfatizava que o número de casamentos tinha sido reduzido até aquele momento, pois o Pe. Manoel de Figueiredo defendia “a unhas, e dentes a oppinião de os não cazar em vinte e sete de assitencias só fez trinta e quatro recebimentos”, sendo a maioria entre idosos. Durante a administração do Pe. Luís Veloso, que durou dez anos, foram celebradas trinta uniões matrimoniais. Por conseguinte, o que se constatava era que quase todos estavam amancebados e não desejavam procriar, por vezes, aqueles que nasciam eram mortos pelos pais para não serem criados. Preocupado com este comportamento, o Pe. Teixeira fez várias doutrinas, práticas e admoestações em público e particular para “deixarem de mau estado, e cazarem”, lembrando que “fallar-lhe em cazar, he fallar-lhe no Diabo, alguns, que tinha ajustado o mesmo Diabo parece os desfez”. Desde a sua chegada, em julho de 1730, até julho de 1731 nasceram três crianças de mulheres solteiras e outras três crianças de mulheres casadas. Das seis que nasceram duas morreram e estavam sendo criadas quatro. (SCHWARTZ,1988, p. 300)

No que dizia respeito ao dinheiro, o Pe. Manoel de Figueiredo fez constar no inventário que deviam ao Engenho de Santana 12\$640 réis, cobráveis imediatamente, e 591\$330 a longo prazo. Além disso, registrava que a propriedade devia a vários credores o valor de 273\$350 réis.²⁵

100

A propriedade contava com um carpinteiro e dois aprendizes deste ofício, dois ferreiros, que serviam a um mestre branco, um oleiro, dois calafates, dois caldeiros, quatro tacheiros, um pedreiro e dois barbeiros. Contudo, salienta que nem todos exerciam suas funções. Um dos caldeiros era velho, e segundo ele: “ja nao presta para nada”. Dois dos tacheiros se encontravam na mesma situação. Em relação ao pedreiro afirmava que este “não sabe nada, mas he o que bem, ou mal tapa os buracos”.²⁶

Do inventário elaborado pelo Pe. Pedro Teixeira não constava apenas o levantamento do patrimônio existente. Na segunda parte do relatório, ele descreveu as obras que empreendera desde a sua chegada. Tinha feito uma fornada de cal e concertado o telhado, que cobria o forno, onde era feito o cozimento das telhas.²⁷ Esta obra o tinha permitido produzir: formas, alguidares, tijolos, tachas e louças para as necessidades do engenho. Também reconstruía o engenho da serra de água e a roda do pilão de arroz. Fizera os reparos necessários no estaleiro

²⁵ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 3.

²⁶ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 4v.

²⁷ *CJ*, Maço 15, no. 26.



para este funcionar condignamente. A casa de purgar recebeu rearranjos e foi provida de duas tábuas com furos para as formas, além de cinco novos cochos para receber o mel. O Pe. Teixeira também fez duas canoas pequenas, um carro de boi e novas rodas para dois carros velhos, bem como um tronco para prender os escravos. Para garantir, a produção de açúcar na casa das caldeiras, foram feitos fundos novos para as duas tachas, e novos instrumentos como espumadeiras, batedeiras etc. Foi erguido também um cais para maior conveniência da carga e descarga das lenhas, canas e do açúcar encaixotado.²⁸

O Pe. Pedro Teixeira registrou o impacto causado pela descoberta das minas de ouro na região de Minas Gerais, dizendo que já não havia lavradores de canas e a população era reduzida, logo o consumo de açúcar, mel e aguardente era pequeno. Lamentava que naquele ano, apesar da sua diligência, conseguira obter apenas 200 réis com a venda da aguardente. Além disso, as condições climáticas da terra não permitiam conservar uma pipa para que esta fosse enviada para fora, pois logo lhe dava a broca e não havia tanoeiro que fizesse novas pipas.²⁹ A sua avaliação sobre a situação e as terras era desanimadora. Sem receio de ser reprovado dizia:

101

“Isto ja deu o que havia de dar, as vezinhanças, aos Rios tudo esta ja cansado, as terras de cana a maior parte estão cansadas e estas só se podem plantar nas vezinhanças do Rio para a sua Condução para o Engenho e tem tantos inimigos para a sua conservação, quantos são os escravos, que me vejo doudo vendo os continuos furtos, e destruição que continuamente fazem assim nas canas, como nas roças que nos não deixão a *terça parte* dellas, e só da mão de Deus lhe pode vir remedio, que eu lho não hacho”.³⁰

Além disso, a fauna tropical também dava seu contributo para agravar a situação. Registrava que o número de capivaras era grande e faziam muita destruição nas plantações. Relata ainda que tinha plantado mais canas-de-açúcar, porém, a seca não permitira que esta vingasse, nem a cana velha que existia. A obtenção de lenhas para o fabrico do açúcar estava cada vez mais difícil, já que os matos para as obter estavam longe do rio. Em tom de pesar, desabafava, dizendo que o engenho era: “symbolo de homem pobre a tudo topa, e com nada medra”. No que dizia respeito à farinha de mandioca, mencionava que lavrava muita para uso na casa e para vender, entretanto os escravos roubavam as plantações. Ele tinha plantado roças que poderiam render aproximadamente setecentos alqueires de farinha, mas devido aos furtos não chegaria a cem alqueires. O seu esforço também se voltou para plantar arroz, mas a seca e

²⁸ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 5.

²⁹ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 5.

³⁰ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 5v.



as largatas impediram que a produção fosse expressiva.³¹ Ponderava que não via chances de melhorar a qualidade do açúcar por ser o mestre já velho. O Pe. Pedro Teixeira procurava por um novo oficial, mas nenhum pretendente desejava vir para o Engenho de Santana e deixar a sua casa e terra natal. Aqueles que se prontificaram a ir queriam pelos menos 100\$ réis de soldada, valor que não era possível de ser pago. Tinha ciência que o ofício era duro e a lida com os escravos complicada, pois os escravos “tudo fazem como quem o faz ao Diabo”. Impotente, ele fazia apelo às forças divinas: “eu lhe não posso por nem fazer mais deligencia da que lhe pus, e fiz o anno passado de Deos lhe venha o remédio”.³² Ele registrava ainda que havia uma lancha que era utilizada na pescaria, estando sete ou oito escravos continuamente ocupados nela. Os enfados eram enormes e o resultado píffio. Por vezes, a embarcação retornava sem peixe para pagar os gastos. Mediante tal conjuntura, o religioso revela uma possível saída para as dificuldades que enfrentava. Aconselhava que se consultasse o Pe. Luís Veloso, que administrava o Engenho de Sergipe do Conde, para verificar a existência de terras no entorno desta propriedade, que rendesse de setecentos a oitocentos pães de açúcar, que era o máximo que o Engenho de Santana poderia vir a produzir. Caso existissem terras, ele julgava melhor passar a maior parte dos escravos para aquele local, a fim de que estes lavrassem as canas e produzissem o açúcar. Uma parcela menor de escravos ficaria no Engenho de Santana, os quais se dedicariam a produção de farinhas, arroz e feijão que poderiam ser comercializados na Bahia, como também alguma madeira. Com esta medida, se evitavam muitos gastos e era possível fazer farinha no período correto, e produzir-se-ia açúcar de melhor qualidade. Precavido dizia: “Dou ou insinuo o arbitrio, mas não me offereço para executor delle”.³³

Em 12 de fevereiro de 1731, o Pe. Pedro Teixeira redige uma carta de apelo ao padre reitor Gaspar de Faria. Dizia que “mais morto do que vivo” estava decidido a ir aos pés deste para “representar-lhe as muitas moléstias, aflições e penas” com que se achava. Não agira desta maneira, por o Pe. Manoel de Figueiredo ir embora, pois ele era “a maior causa delas”. Não obstante, ficara “hum companheiro, ou para melhor dizer hum inimigo que he o Irmão António de Figueyredo, cuja a assistência neste Engenho, não é conveniente a serviço de Deos, da Religião e credito dela”. As causas disto eram muitas e tão graves que não tinha condições de narrá-las, já que tinha passado vinte dias acamado, além disso, tinha receio de enviar a carta por mãos alheias, antevendo que elas não pudessem chegar ao destinatário. Pedia, ou melhor

³¹ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 5v.

³² *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 6.

³³ *CJ*, maço 15, no. 23, fl. 6.



dizendo, implorava “com lagrimas nos olhos per viscera Jesus Cristo” que o aliviasse da presença do Irmão António de Figueiredo e o mandasse para o Colégio da Bahia, com preceito de obediência, já que ele não se submetia às suas determinações.³⁴

O Pe. Teixeira revela que tinha medo da trama que se formara com sua ida para o Engenho de Santana. Em tom de aconselhamento, ressaltava ao Pe. Gaspar Faria que “nem por sonhos ô saiba o *Padre* Manoel de Figueiredo que elle em parte tem grande culpa deste Irmão estar e viver tão insolente como vive”. Aproveitava para dizer que de nenhuma maneira ele concedesse licença ao Pe. Manoel de Figueiredo para retornar ao Engenho de Santana, mesmo que soubesse que ele, Pe. Pedro Teixeira, estivesse morto, uma vez que considerava que o regresso daquele religioso não era conveniente ao Engenho. Acabara de assumir o posto, mas desejava que viesse alguém para seu sucessor e que as notícias que enviava chegassem rapidamente ao Colégio de Santo Antão, em especial ao Pe. Simão Esteves.³⁵

Em meados de junho, o Pe. Pedro Teixeira escreveu ao Pe. Simão Esteves relatando que a sua chegada ao Engenho de Santana tinha sido “muito custoza ao Padre Manoel de Figueiredo e a seu Irmão, e a toda a sua família que he bem numerosa”. O Pe. Figueiredo partira para a Bahia no dia 10 de fevereiro daquele ano, e sua saída deu ensejo para escrever “largas páginas”. Contudo, refletiu e as penas que ele, Pe. Teixeira, sofreu oferecia a Deus, e preferia omitir o registro dos padecimentos. Nos seis meses que permaneceu na propriedade, já tendo feito a entrega da casa, o Pe. Figueiredo nunca assistiu nela “8 dias contínuos”. A maior parte do tempo ficou nas terras de Getimana, que tinha comprado “mais para conveniência do seu irmão”, do que da Companhia de Jesus. O irmão biológico do Pe. Figueiredo morava naquela fazenda há quatro anos, e conforme o Pe. Teixeira pudera constatar algumas anomalias aconteciam. O Pe. Figueiredo tinha consigo dois escravos para o servir, fora outros três que ficavam naquela propriedade as suas ordens.³⁶

Interpelado pelo Pe. Teixeira, porque permanecia tanto tempo na Getimana, o Pe. Figueiredo deu “disculpa *para* estas suas idas, e vindas, que tinha escrupulo de estar aqui, que não queria sucedese alguma couza, e lho imputase a elle: esta couza, era fugirem me os escravos”. Esta resposta não o aquietou, e novos impasses surgiram. No princípio o Pe. Teixeira aceitou como feitor um homem que já havia trabalhado para o Pe. Figueiredo. Ao recontratá-lo os escravos se amotinaram, dizendo que não o aceitavam. O Pe. Teixeira acomodou os escravos,

³⁴ *CJ*, maço 70, no. 147.

³⁵ *CJ*, maço 70, no. 147.

³⁶ *CJ*, maço 68, no. 343, fl. 1.



dizendo “boas palavras”, que segundo ele: “Deus lhe ditara”. O fato mais espantoso era que o Pe. Figueiredo se fez de “mudo sem lhes dizer nada, e estando os ainda governando”. Na sequência correram boatos que os escravos fugiriam e não iriam para muito longe, eles ficariam nas vizinhanças para se aproveitarem das roças “para as destruírem e comerem, como derão principio a isso”. Esta rebeldia teria sido insuflada por “indução do irmão do Padre (se foi assim Deos sabe)”. Enquanto isso, o Pe. Figueiredo dizia aos escravos para não se revoltarem “emquanto elle aqui estivesse por-lhe não imputar a elle”. Conforme pudera apurar, um escravo teria solicitado a um secular para que este escrevesse uma carta para o Padre Provincial, mencionando que os escravos não queriam o Pe. Pedro Teixeira e que exigiam a continuidade da administração do Pe. Figueiredo. O secular se recusou a redigir tal missiva. Concomitantemente, o Pe. Teixeira foi avisado, em detalhes, por outro escravo da casa sobre o que estava acontecendo. Sem demonstrar que tinha dado crédito ou não ao escravo, o Pe. Teixeira guardou segredo do que sabia. No trato com a escravaria ele percebera que a maioria não lhe dava obediência, principalmente as mulheres. A tática para resolver esta situação foi levar por “brandura sofrendo-lhe muito e castigando muito pouco”. Caso não agisse dessa maneira, estaria perdido. Confessava que sentira medo, e não se atreveu a castigá-los, apesar dos desaforos que faziam, chegando a afirmar que: “desconfiei da minha vida, vendo-me com tanta lida, e achando-me só em tudo”. A única coisa que lhe restava era orar e pedir a intercessão de Santana e das Almas. Felizmente, apenas um escravo escapuliu, o qual mandou prender e vender em Salvador. Após a partida do Pe. Figueiredo, ele foi melhorando de saúde e passou a agir com maior rigor.³⁷

O Ir. João Dias, que estava velho e achacado, durante a administração do Pe. Manoel de Figueiredo, possuía as chaves da casa. Depois da chegada do Pe. Teixeira, ele se recusou a ficar com as ditas chaves e não desejava mais trabalhar. O Ir. João Dias teria dito nas “barbas” do Pe. Teixeira que: “ao Padre Manoel de Figueiredo faria isto, e serviria toda a sua vida, mas a mim, *que* não queria queixando-se muito de mim por lhe dizerem pedira esta boa tença”. O comportamento do Ir. João Dias, naquele momento, era o de permanecer no seu cubículo, compondo versos, e só aparecia as horas de comer. No período da tarde fazia os seus passeios. Não escondendo a sua indignação, o Pe. Teixeira afirmava que este Irmão se prezava:

“de boticario, e de *grande* medico, mas as suas curas, são como as do Diabo, tudo cura, e nada cura, e tudo do seu cubiculo, as suas purgas, são quintilio, que serve *para* todo genero de achaques a mim me deu huma purga, *que* me vi morto com ella, a cada

³⁷ *CJ*, maço 68, no. 343, fls. 1-1v.



canto, e armarios de caza, se hacha huma botica vinda do Reino e tudo pobre

Tem huma condição de huma fera, não sei *quando* o tenho pelos pés nem pela cabeça; se lhe faltarão a qualquer pontozinho de seu gosto, quer seja branco, quer preto durão os exercicios mezes, e se he escravo, ainda que o veja morrer, não lhe ha de aplicar nada, corre com elles, queixão-se me a mim, não posso remediar nada, nem lhe digo nada”.³⁸

Esta conduta do Ir. João Dias já acontecia na época da gestão do Pe. Manoel de Figueiredo, mas este nunca fez nada para corrigi-lo. O motivo era que aquele religioso não se pronunciava sobre os desvios praticados pelo Pe. Figueiredo. Enfim, o Pe. Teixeira dizia que tratava o Ir. João Dias com “o melhor geyto, e carinho”, desejando muito ter paz com ele, mas reconhecia que era “hum pedaço de cruz bem pezado”. Relata que no momento da saída do Pe. Manoel Figueiredo, o Irmão parecia:

“hum homem doudo bramando, e urrando, que cuidei arrebetava, foi-me necessário abraça-lo, e afaga-lo pondo-lhe a mão pela cara, como se fosse hum menino, queixando-se da Religião por tirarem de cá o *Padre* tendo servido tantos annos, sendo que devemos dar graças a *Deos* de nos aliviarem deste trafego, e Galés *para* aprendermos a morrer na Villa e gritando em altas vozes, que se queria ir *para* a *Bahia* e me disse varias vezes fas diligencias por isso”.³⁹

105

Outra medida que o Pe. Pedro Teixeira teve que tomar foi o de negociar com o Pe. Luís Veloso, que administrava o Engenho de Sergipe do Conde, a troca do Ir. António de Figueiredo, que assistia no Engenho de Santana, pelo Ir. Matheus de Souza. A mudança, até aquele momento, não tinha ocorrido. Por decorrência, solicitava ao Pe. Simão Esteves que enviasse um novo companheiro, e que se preparasse para, em breve, mandar um substituto para o ele, Pe. Pedro Teixeira. Dizia que bastava por penitência três anos, pois não aguentaria por mais tempo, “nem para o espiritual, nem para o temporal”.⁴⁰ Dava demonstrações de não aguentar mais a situação insustentável que se encontrava. O religioso teria ainda que enfrentar outros dissabores, evidenciando os desafios que um religioso jesuíta tinha que enfrentar na administração de um engenho.

Em suma, pode-se destacar que os documentos comprovam a existência de um sistema rígido de controle no Engenho de Santana dos Ilhéus, que quantificava a produção e o montante obtido com a venda, dependendo da acuidade de cada administrador. Estes registros do cotidiano da produção, bem como de prestação de contas de cada safra, em especial da primeira metade do século XVIII, evidenciam o controle e a fiscalização feitos pelos padres superiores da Província de Portugal sobre suas propriedades, o que era vital para o funcionamento do

³⁸ *CJ*, maço 68, no. 343, fl. 2.

³⁹ *CJ*, maço 68, no. 343, fl. 2.

⁴⁰ *CJ*, maço 68, no. 343, fl. 2.



Colégio de Santo Antônio, proprietário do Engenho de Santana. Os bons resultados, em alguns períodos, evidenciam que a propriedade poderia gerar lucro, mas ficava dependente de um mercado oscilante e de outros fatores externos, que acabavam por comprometer os rendimentos. Além disso, as relações pouco harmoniosas entre alguns religiosos, o favorecimento de parentes, o desregramento no comportamento moral e o desrespeito a hierarquia acabaram por influenciar, de maneira negativa, nos resultados que poderiam ter sido mais favoráveis. No que tange ao Engenho de Santana é possível afirmar que este enfrentava dificuldades, na primeira metade do século XVIII, devido a má gestão de alguns administradores, o esgotamento dos canaviais, as variações do preço do açúcar, o crescimento da exploração aurífera, dentre outros fatores. Apesar da propriedade produzir gêneros alimentícios, o resultado com a venda destes produtos não era suficiente para atender às necessidades da administração da propriedade e do Colégio de Santo Antônio. Apesar das terras serem de boa qualidade para diferentes cultivos, a propriedade ficava distante da cidade de Salvador, o que impunha gastos com o transporte, o qual ficava sujeito ao regime de monções. Deve-se acrescentar que os relatos sugerem o aumento da indisciplina dos escravos e a falta de recursos para a compra de novos braços para a lavoura. Esta somatória de fatores fez com que a propriedade operasse em déficit. Estas informações nos são fornecidas por uma massa documental importante que pode dar ensejo a outros estudos sobre a presença jesuítica em Portugal e no seu império ultramarino.

Fontes e Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT)

- Cartório Jesuítico, maços: 15, 54, 68, 69, 70, 71

Biblioteca Nacional do Brasil

- Documentos Históricos da Biblioteca Nacional - correspondência dos governadores gerais 1705-1711. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1938, vol. LXI, p. 276.

- "Ordem que levou o Capitão da Conquista do Gentio bárbaro, José Duarte Pereira", 26.01.1733. In: Documentos Históricos da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1947, vol. LXXV, pp. 133-134.

•

Referências bibliográficas



ADAN, Caio Figueiredo Fernandes. *Colonial Comarca dos Ilhéus: soberania e territorialidade na América Portuguesa (1763-1808)*. Salvador: UFBA, 2009.

AMANTINO, Márcia; FLECK, Eliane C. D. e ENGEMANN, Carlos (orgs.) *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

ANTONIL, André João S. J. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos – o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.

BARROS, Francisco Borges de. *Memória sobre o município de Ilhéus*. Ilhéus: Editus, 2004.

CAMPOS, João da Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Ilhéus/BA: Editus, 2006.

CANDIDO, Antonio (org.). *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

DIÉGUES Junior, Manuel. *O engenho de açúcar no Nordeste*. Maceió: EDUFAL, 2006.

107

DUGUAY-TROUIN, René. *Memórias do Senhor Duguay de Trouin*. Brasília: UNB, 2003.

DUGUAY-TROUIN, René. *O Corsário – uma Invasão Francesa do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2002.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Açúcar e Colonização*. São Paulo: Alameda, 2010.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *A civilização do açúcar*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

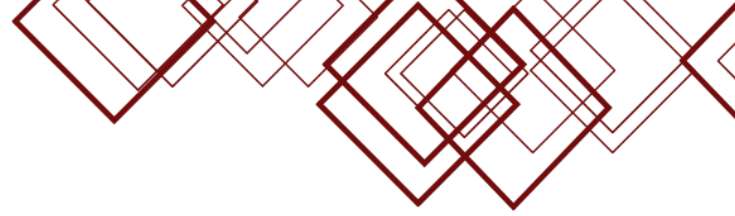
FERLINI, Vera Lúcia Amaral. "Estrutura agrária e relações de poder em sociedades escravista: perspectivas de pesquisas de critérios de organização empresarial e de mentalidade econômicas no período colonial". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 11, no. 22, 1991, p. 35-47.

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Terra, Trabalho e Poder: o mundo dos Engenhos no Nordeste colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

LEITE, Serafim, S. J. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil 1549-1760*. Braga: Livraria A. I., 1993.

MAXWELL, Keneth. *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999

MELLO, Evaldo Cabral de. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.



PARÁISO, Maria Hilda B. “Revolta indígena no Engenho de Santana na Capitania de Ilhéus: o Atlântico Açucareiro e o trabalho indígena (1602)”. In: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, vol. 16, no. 24, 2015, p. 103-123.

PINHO, José Wanderley de Araújo. *História de um Engenho do Recôncavo*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1946.

PRIORE, Mary del e VENÂNCIO, Renato. *Uma história da vida rural*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.

RUSSELL-WOOD, John. *Histórias do Atlântico português*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SANTOS, Fabricio Lyrio. “A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos”. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2008, vol. 28, no. 55, p. 171-195.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Trad. Jussara Simões. Bauru/São Paulo: Edusc, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. Oliveira (dir.). *Nova história da expansão portuguesa - O império Luso Brasileiro: 1620-1750*. Lisboa: Estampa, 1991.

108

SILVA, Abílio Diniz; FARIA, Ana Leal; MIRANDA, Tiago C. P. dos Reis. *D. Luís da Cunha e as negociações de Utreque*. Lisboa: BNP, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e, FURTADO, Junia Ferreira e BICALHO, Maria Fernanda (org.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

UM COMPROMISSO FRÁGIL: A COMPANHIA DE JESUS E O REGIMENTO DAS MISSÕES NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ (1684-1688)

*A fragile compromise: the Society of Jesus and the Regimentation of Missions
in the State of Maranhão and Grão-Pará (1684-1688)*

Karl Heinz Arenz¹

Rafael Chambouleyron²

Resumo: O Regimento das Missões, promulgado em dezembro de 1686, teve uma vigência de quase sete décadas, até 1755. Isso faz dele uma das leis coloniais mais duradouras que regulamentaram o status e os trabalhos dos indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ao norte da América portuguesa. Neste artigo, objetivamos compreender a formulação dos compromissos nele estabelecidos entre moradores, missionários e autoridades referente à mão de obra nativa, imprescindível para os diversos empreendimentos coloniais. Partiremos na nossa análise dos interesses e experiências da Companhia de Jesus, que buscou conjugar o trabalho compulsório com o confinamento em missões sob sua administração, contribuindo, assim, a elaborar uma lei estruturante para a sociedade colonial em seu processo de consolidação no final do século XVII.

Palavras-chave: Regimento das Missões, povos indígenas, sociedade colonial.

Abstract: The Regimentation of the Missions, enacted in December 1686, was in force for almost seven decades, until 1755. This makes it one of the most enduring colonial laws that regulated the status and labor of indigenous peoples in the State of Maranhão and Grão-Pará, in the north of Portuguese America. In this article we aim to understand the formulation of the compromises established in it between settlers, missionaries and authorities regarding native labor, essential for the various colonial enterprises. Our analysis starts from the interests and experiences of the Society of Jesus, which tried to combine compulsory labor with confinement in missions under its own administration, thus contributing to draft a structuring law for colonial society in its process of consolidation, at the end of the 17th century.

Keywords: Regiment of Missions, Indigenous Peoples, Colonial Society.

¹ Doutor em História, lotado na Faculdade de História da Universidade Federal do Pará, Belém. Desenvolve pesquisas sobre as missões religiosas na região amazônica (sécs. XVII-XVIII). E-mail: karlarenz@ufpa.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9500-3666>.

² Doutor em História, lotado na Faculdade de História da Universidade Federal do Pará, Belém. Desenvolve pesquisas sobre as atividades econômicas na região amazônica (sécs. XVII-XVIII). E-mail: rafaelch@ufpa.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1150-5912>.

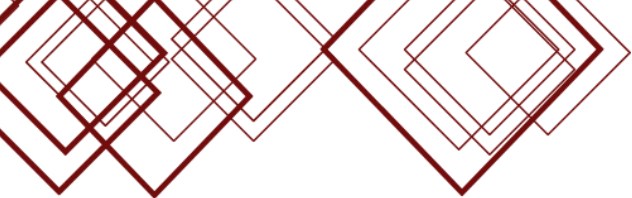


No Estado do Maranhão e Grão-Pará, território situado em grande parte na região amazônica, os aldeamentos missionários constituíram um fator crucial do poder político e econômico. Este fato explica que seu status e o de seus habitantes indígenas tenha sido objeto recorrente de contendas, conflitos, conivências e negociações, tanto na colônia quanto na corte. O Regimento das Missões, promulgado em dezembro de 1686, foi uma das leis indigenistas mais duradouras da época colonial, destacando-se na longa lista de disposições acerca da mão de obra nativa no norte da América portuguesa³. De fato, desde os anos 1650, a política da Coroa no Estado do Maranhão e Grão-Pará esteve – muito mais do que no Estado do Brasil, a colônia mais ao sul – extremamente atenta à regulamentação do trabalho indígena, seja ele executado em condição de “liberdade” ou de escravidão. Para isso, a metrópole interagiu, de forma estreita e, dependendo da situação, também ambígua, com os principais grupos componentes da sociedade colonial, ou seja, moradores, missionários, militares e funcionários régios (CHAMBOULEYRON, 2016, 59-63).

Neste artigo objetivamos compreender, de forma específica, a formulação dos compromissos estabelecidos entre colonos, religiosos e autoridades no Regimento das Missões que visou definir o tratamento e o emprego do grande contingente de trabalhadores nativos aldeados, considerados livres, imprescindíveis para os diversos empreendimentos coloniais, sobretudo, daqueles que foram lançados no último quartel do século XVII. Enfocaremos, para nossa análise, os interesses e experiências da Companhia de Jesus, pois ela esteve diretamente implicada na elaboração dessa lei estruturante para a sociedade colonial que, naqueles anos, se encontrava em processo de consolidação e expansão. Já desde os anos 1620, a ordem inaciana estava se esforçando para implementar um regime que combinasse trabalho compulsório, confinamento obrigatório e catequese regular em missões sob sua administração exclusiva, como demonstram os empenhos enfáticos dos padres Luís Figueira e Antônio Vieira (ARENZ, 2012, p. 13-46).

O Regimento das Missões de 1686, se bem que constituísse um marco importante nos debates acerca do “governo dos índios” no Maranhão e Grão-Pará, foi até recentemente pouco trabalhado pela historiografia (MATTOS, 2012). Uma das razões pode ser o fato de ele ter sido negociado dentro de uma macroconjuntura muito complexa. De fato, nas décadas de 1660 e

³ Promulgado em 21 de dezembro de 1686, o Regimento das Missões foi registrado pela Câmara de São Luís do Maranhão um ano mais tarde, em 12 de dezembro de 1687. A vigência da lei estendeu-se ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, servindo de referência para a regulamentação da mão de obra indígena, até a decretação das leis da emancipação dos índios e da abolição do poder temporal dos religiosos, em junho de 1755. Portanto, o Regimento das Missões esteve em vigor por quase sete décadas (ARENZ, 2022, p. 28).



1670, o mundo colonial foi atingido por uma grave crise econômica. Mais do que as outras potências europeias, Portugal sentiu os seus efeitos. Três circunstâncias agravaram ainda mais a posição frágil que o reino ocupava no quadro geral das dinâmicas coloniais. Primeiro, desde o fim da União Ibérica, em 1640, o país teve suas finanças arruinadas em razão das permanentes querelas com a vizinha Espanha. Segundo, Portugal estava progressivamente perdendo entrepostos e influência no sul e sudeste da Ásia de onde provinham as lucrativas especiarias, como o cravo-da-índia ou a pimenta. E, terceiro, o reino encontrou dificuldades na venda do açúcar produzido no Brasil por causa da crescente concorrência de ingleses, franceses e holandeses que fabricavam nas Antilhas um açúcar de melhor qualidade e por um preço mais baixo. Diante desses desafios, o príncipe regente D. Pedro, que se apoderara do governo em 1667, ao depor seu irmão Afonso IV, visou reanimar a economia, concentrando as atividades comerciais no espaço atlântico, onde o reino já possuía estabelecimentos em ambas as margens, tanto do lado africano quanto sul-americano, além de diversas ilhas estrategicamente situadas no meio do oceano (MAURO, 1972, p. 80; HANSON, 1981, p. 141-259; ALENCASTRO, 2006, p. 67-76).

111

A Amazônia lusa ocupou nos planos reformadores e, também, centralizadores do regente um lugar importante. Atentos a essa relevância da região, aprofundaremos, em um primeiro momento, os aspectos do projeto de D. Pedro e as reações da elite da terra. Em seguida, enfocaremos as negociações em torno das novas disposições para o contingente de trabalhadores indígenas, levadas a cabo por representantes das partes mais concernidas – a Coroa, os moradores e os jesuítas –, entre 1684 e 1686. Enfim, desenredaremos o compromisso contido nessa lei-quadro e sua aplicação à realidade colonial. Além das respectivas fontes jurídico-administrativas, teremos recurso a crônicas coloniais, cartas jesuíticas e importante produção historiográfica referentes à Amazônia portuguesa na segunda metade do Seiscentos.

As iniciativas do regente

Visando à integração da colônia amazônica na rede comercial transatlântica, o príncipe regente decretou as primeiras medidas no início da década de 1670, concernentes à aquisição de escravizados indígenas no sertão⁴ e à introdução de africanos para os trabalhos nas fazendas,

⁴ A maioria dos indígenas, com status de escravizados legítimos, se compôs de índios que, enquanto prisioneiros de outros indígenas, foram “resgatados” por uma expedição portuguesa. Além disso, índios presos no decorrer de uma “guerra justa” eram também escravizados potenciais. Já índios, obtidos por ocasião de um “descimento”, ou



inclusive para o cultivo do anil (CHAMBOULEYRON, 2005, 231-232 e 265-267). Um pouco mais adiante, em setembro de 1676, D. Pedro enviou uma carta às Câmaras de São Luís e Belém, as instâncias representativas mais importantes dos moradores. Essa missiva instaurou o estanco, ou seja, o monopólio da Coroa sobre a importação de ferro, aço e ferramentas, pondo sua circulação sob o estrito controle da fazenda real. Ao mesmo tempo, o documento definiu a taxação dos escravizados indígenas “resgatados” no sertão e das “drogas do sertão” destinadas à exportação para o Reino⁵. De modo geral, o príncipe recomendou expressamente a seus administradores no Estado do Maranhão e Grão-Pará para que incentivassem a coleta e, em certos casos, o cultivo dos produtos da floresta tropical que tinham mais apreço na Europa naquele momento, principalmente, cacau, cravo e baunilha⁶.

É importante assinalar que esta nova política da metrópole foi para além do campo econômico. Assim, foi erigida, em agosto de 1677, uma diocese no Maranhão e Grão-Pará, por motivos mais sociopolíticos do que pastorais⁷. De fato, um bispo diocesano era, pelas determinações do padroado régio, diretamente ligado à Coroa e tendeu, em geral, a defender prontamente os projetos da metrópole. A introdução de uma hierarquia eclesiástica ordinária na colônia amazônica visou, também, constituir um contrapeso às ordens religiosas, sobretudo a Companhia de Jesus. Esta teve muita influência no Maranhão e Grão-Pará, pois controlava a maior parte da população indígena confinada em suas missões. Destaque-se, contudo, que, entre 1663 e 1680, os missionários foram excluídos do chamado “governo temporal” das aldeias missionárias, embora sobre elas ainda mantivessem o “governo espiritual”. Isso significava que, a rigor, não podiam interferir na repartição de trabalhadores indígenas dos aldeamentos para os portugueses.⁸

112

Em várias ocasiões, os moradores tinham articulado sua insatisfação (inclusive de forma violenta, em 1661), pois as constantes interferências dos jesuítas, principalmente queixas e

seja, uma campanha não-violenta de persuasão, foram considerados livres, mas eram sujeitos ao confinamento em uma missão (CHAMBOULEYRON, 2016, p. 57-58).

⁵ Carta do príncipe regente D. Pedro às Câmaras de São Luís e Belém, 12/09/1676. *Anais da Biblioteca Nacional [ABN]*, Rio de Janeiro, vol. 66, 1948, p. 39-40.

⁶ Cartas régias concernentes à coleta e ao cultivo do cacau e da baunilha: *ABN*, vol. 66, 1948, p. 41, (01/12/1677), 42 (01/12/1677), 45-46 (08/12/1677), 46 (19/08/1678), 46-47 (19/08/1678), 47 (13/01/1679), 47-48 (13/01/1679). Ver também as consultas do Conselho Ultramarino com respeito à exploração dos produtos regionais (cacau, cravo, baunilha e sal), da cultura do anil e à importação de escravizados africanos, 1680-1682: *Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]*, Lisboa, Avulsos Maranhão, cx. 6, doc. 642, 643, 647, 649, 653, 654, 655, 660, 661, 672, 675.

⁷ Cópia da bula papal de Inocêncio XI, 20/08/1677. *Biblioteca da Ajuda [BAL]*, Lisboa, cód. 46-XI-8, fl. 165r-180r.

⁸ “Provisão em forma de ley sobre a liberdade dos Índios do Maranhão e forma quem que devem ser admenistrados no espiritual pellos Religiosos da Companhia e os das mais religiões de aquelle Estado”, 12/09/1663. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 29-31.



denúncias, entravaram seu acesso aos índios, a mão de obra da qual tanto precisavam. Um bispo mudaria esse cenário, pois, por lei, o prelado foi implicado no procedimento da repartição anual dos trabalhadores indígenas⁹.

Em julho de 1679, o primeiro bispo, D. Gregório dos Anjos, aportou em São Luís (BERREDO, 1749, p. 581; BETTENDORFF, 1990, p. 326-329). Pouco depois, em 1681, ele exigiu que os padres da Companhia de Jesus colaborassem mais estreitamente com ele enquanto autoridade eclesiástica máxima no Estado. Descontentes com a postura de certos padres inacianos, o prelado recusou-se a conferir-lhes a faculdade de ouvir confissões, mesmo nas aldeias sob os cuidados pastorais dos inacianos (BETTENDORFF, 1990, p. 338)¹⁰. Numa época na qual o sacramento da confissão foi tido como um meio indispensável para a evangelização, esta medida equivalia a uma afronta sem igual contra os missionários. Embora a situação se distendesse, graças à mediação do padre Antônio Vieira¹¹, a incompatibilidade entre a autoridade episcopal e o controle espiritual exclusivo dos jesuítas sobre os catecúmenos e neófitos indígenas nas aldeias acirrou ainda mais o tenso clima social na colônia¹².

113

Na mesma época, duas novas leis começaram a inquietar os moradores. Ambas, formuladas com a colaboração do padre Antônio Vieira e promulgadas em 1º de abril de 1680, visaram adaptar o mundo do trabalho às novas medias econômicas e inserir ainda mais a região na rede comercial atlântica. A primeira lei anunciou três medidas importantes: a introdução regular de “negros da Costa de Guiné” para “a cultura de searas [plantações] e novas drogas [produtos florestais]”, a continuação das repartições anuais dos índios aldeados e a supervisão dos padres inacianos sobre os descimentos de índios do “sertão” e, também, sobre a instauração de novas aldeias¹³. A segunda lei, retomando uma disposição régia de 1609, declarou os indígenas livres de todos os “injustos captiveiros”, proibiu qualquer tentativa de escravização ilegal e ordenou que o ouvidor atribuisse os índios libertos a “Aldeas de Indios livres e

⁹ “Provisão em forma de Ley sobre o cabo de escolta das Missões do Maranhão e repartição dos Índios”, 04/12/1677. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 44-45; cartas régias concernentes à participação do bispo na repartição dos índios: *ABN*, vol. 66, 1948, p. 48-49 (16/03/1679), 49 (24/03/1679), 49-50 (30/03/1680), 50-51 (30/03/1680).

¹⁰ Carta de Bettendorff ao Superior Geral Gian Paolo Oliva, 10/04/1681. *Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSJ]*, Roma, cód. Bras 3 II, fl. 146r-147r.

¹¹ Carta de Vieira ao superior da Missão Consalvi, Lisboa, 02/04/1680, in: AZEVEDO, 2009, p. 305. A mediação de Vieira resultou em um compromisso que confirmou o direito do bispo de supervisionar os lugares de culto e a aplicação das regras litúrgicas, mas foi-lhe negado qualquer interferência direta na administração temporal das missões (ARENZ, 2022, p. 230).

¹² Ver, por exemplo, a correspondência entre os jesuítas e o bispo, que revela as diferenças entre os religiosos e o prelado. *Biblioteca Pública de Évora [BPE]*, cód. CXV/2-16, fl. 8r-40v.

¹³ “Provisão sobre a repartição dos Indios no Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus”, 01/04/1680. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 51-56.



catholicos” de sua escolha¹⁴. Pretendeu-se, assim, dar fim à retenção de escravizados indígenas pelos colonos.

Podemos, portanto, afirmar que as novas disposições de 1680 visaram, juntamente com as provisões anteriores sobre a importação de ferro e ferramentas, a taxação das drogas do sertão e a flexibilização da repartição dos índios, formar uma mão de obra mais maleável e, como tal, melhor adaptada às novas condições econômicas. Vale assinalar que a introdução de escravizados africanos contribuiu, de certa forma, para que os aldeamentos fossem menos visados como “reservatórios” de trabalhadores e se salvaguardasse, conforme o desejo expresso do padre Vieira, o ideal da “liberdade dos índios”.

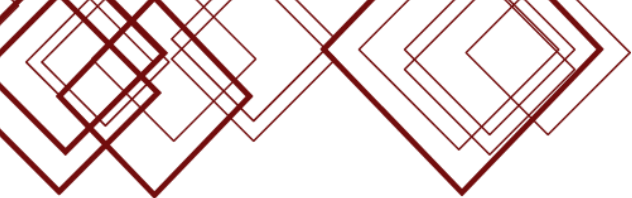
A fundação da *Companhia do Comércio do Maranhão*, em 12 de setembro de 1682, completou o conjunto das medidas até então promulgadas. De fato, a companhia deveria viabilizar o intercâmbio transatlântico baseado na importação de escravizados africanos e na exportação de produtos florestais e agrícolas amazônicos¹⁵. No entanto, para garantir os investimentos necessários na nova companhia, as concessões comerciais foram conferidas, em regime monopolista, a mercadores metropolitanos, como Pascoal Pereira Jansen (SIMONSEN, 1978, p. 358). Desta feita, tentou-se estabelecer no Atlântico, ao lado da já existente rota Brasil-Angola, um segundo eixo de comércio rentável, conectando os portos da Amazônia com o entreposto de Cacheu na costa da Guiné¹⁶.

Mas o complexo “pacote socioeconômico”, introduzido entre 1676 e 1682, engendrou um clima de desconfiança entre os colonos, sobretudo na cidade de São Luís. De fato, os objetivos metropolitanos demonstraram ser pouco condizentes com a realidade da principal cidade da colônia e com a situação dos moradores, sobretudo, dos que possuíam fazendas nos entornos da cidade e/ou controlavam o modesto comércio local. Referindo-se à situação tensa que tomou conta da capital do Maranhão no início do ano de 1684, Laura de Mello e Souza (2001, p. 13) constata o enfrentamento entre “dois projetos inflexíveis”. De fato, considerando-se integrantes da “nobreza da terra”, os moradores notáveis de São Luís viram suas atividades, principalmente a produção de açúcar e derivados – então em crise, como assinalamos mais acima –, comprometidas com as iniciativas da metrópole que restringiam ainda mais o acesso

¹⁴ “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”, 01/04/1680. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 57-59.

¹⁵ “Contracto do Maranhão q. arrematou os contratadores Manoel Pretto Valdez, Pedralves, Ant.º da Gama, Pazcoal Pereira, Antonio Roiz Marques e Luiz Correa da Paz”, 12/02/1682. *AHU*, Contatos Reais, cód. 296, fl. 42r-44r.

¹⁶ Não sem razão, a Companhia do Maranhão e Grão-Pará incorporava o antigo contrato de Cacheu e comércio da Guiné, estabelecido em 1676. Ver “Assento da Companhia da Praça de Cacheu, e comércio de Guine”, 19/05/1676. *AHU*, Contratos Reais, cód. 296, fl. 15v-17r.



à mão de obra, seja pela confirmação da supervisão dos jesuítas sobre os índios, em 1680, seja pelo preço elevado dos escravizados africanos recém-introduzidos pela Companhia de Comércio, desde 1682. A revolta acabou por servir-lhes de recurso para manifestar sua frustração com as inovações (CAETANO, 2011, p. 7).

É importante lembrar que, apesar das iniciativas da metrópole, São Luís estava longe de ser um centro comercial movimentado no final do Seiscentos. João Francisco Lisboa (1865/1866, p. 174-179) tentou descrever a cidade às vésperas do levante de 1684. O autor aponta: uma localização apertada numa ilha entre o mar e a mata, o medo constante de incursões e revoltas indígenas, um acentuado sentimento de isolamento em razão da chegada irregular dos navios, a falta de uma mão de obra especializada e inventiva, o recurso a métodos agrícolas inadequados, a ausência de planejamento urbano (sendo as casas de palha e as ruas irregulares e intransitáveis), uma alimentação rudimentar, um comércio à base de produtos “grosseiros” (como pano de chita, farinha de mandioca ou peixe seco) e o abandono de muitos engenhos de açúcar nos arredores (decorrente da crise econômica dos anos 1670).

115

O levante dos moradores

Por isso, em fevereiro de 1684, os moradores mais abastados, isto é, os que mais sentiram os impactos da nova conjuntura, irromperam um levante sob a liderança dos irmãos Manuel e Tomás Beckman e de Jorge Sampaio (LIBERMAN, 1983, p. 69-80; COUTINHO, 2004, p. 111-183). Apesar das aparentes semelhanças com o levante anterior, que ocorreu em 1661, esta segunda insurreição foi mais complexa. As três principais causas já foram aduzidas mais acima. Primeiro, os colonos viram seu acesso aos braços nativos significativamente restrito pelas leis de 1680, pois havia menos repartições, visto que só os trabalhadores das “aldeias de repartição” lhes foram atribuídos por períodos, às vezes, muito limitados. Segundo, os escravizados recém-introduzidos da África estavam fora de seu alcance devido ao preço elevado. Enfim, sua implicação, já mínima, no intercâmbio com a metrópole foi “sufocada” em razão do caráter monopolista da nova companhia de comércio, com a qual não podiam competir (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 177-178).

Ao tomar a cidade de São Luís, os rebeldes dominaram a guarda e ocuparam as casas da administração e fiscalização real. Uma vez no poder, eles formaram uma junta composta pelos procuradores dos Três Estados. Os moradores considerados notáveis foram representados pelos proprietários de engenho Manuel Beckman e Eugênio Ribeiro Maranhão, os eclesiásticos



pelo vigário-geral Inácio da Fonseca e o frade carmelita Inácio da Assunção e, enfim, o povo comum pelos “mecânicos” (artesãos) Francisco Dias Deiró e Belquior Gonçalves (BERREDO, 1749, p. 597)¹⁷. A formação desta Junta é significativa para a legitimação do levante por parte de seus líderes, pois o grêmio representava os diversos estamentos que, conforme a concepção hierárquica então em voga, constituíam o conjunto da sociedade. Em sua função de “procuradores dos três estados do povo dela [cidade de São Luís]”, Manuel Beckman e Eugênio Ribeiro Maranhão foram à Câmara e declararam que os capitães João de Sousa de Castro e Manuel Coutinho, juntamente com Tomás Beckman, “governassem com os ditos oficiais da Câmara que ao presente são e adiante vierem”¹⁸.

O novo governo da cidade logo decidiu a abolição das disposições régias de setembro de 1676, referentes ao estanco do ferro e à cobrança de taxas sobre as atividades comerciais. Além disso, decretou a expulsão dos padres jesuítas, a deposição do governador do Estado e a anulação da obediência ao representante da Coroa. Depois da prisão do capitão-mor do Maranhão, Baltasar Fernandes, a Câmara aceitou os termos da Junta. Quanto aos religiosos da Companhia de Jesus, os revoltosos entregaram-lhes uma petição, apresentando, em estilo pungente, as acusações,

116

[...] porque de tudo VV.PP. são causa com as muitas vexações que o povo padece, causado do [poder] temporal, pois nunca VV.PP. com o espiritual quiseram ser contentes, sem terem um e outro poder: antes procuraram governar tudo e ter aos moradores sujeitos, como de administração, fazendo-se poderosos e temidos, com o seu suor, perseguindo-os com demandas injustas, procurando sempre que o povo os temesse por ricos e poderosos, do que os amasse por simples e caritativos, sem guardarem nesta parte termo nenhum¹⁹.

O documento continua neste teor, insistindo que, “pelas chagas de Jesus Cristo”, os religiosos vão embora e nunca mais voltem, para não perturbar a paz alcançada pela revolta, “pois nos termos presentes já nos consideramos livres e, com VV.PP. [presentes], cativos e desprezados. E de todos os males que sucederem hão VV.PP. de ser a causa, e assim esperam que VV.PP. não imaginem [re]tornar a este Estado”. Com efeito, incapazes de analisar mais a fundo a complexidade de sua situação, os líderes do levante projetaram toda responsabilidade por suas mazelas nos jesuítas, inculcando-os de abuso de privilégios – sobretudo, no que diz

¹⁷ Ver “Proposta que fizeram os procuradores do povo sobre o governo da cidade de São Luís do Maranhão pela privação que fizeram do governador Francisco de Sá e Menezes pelas razões abaixo declaradas”. São Luís, 25/02/1684, in: COUTINHO, 2004, p. 199-200.

¹⁸ “Nomeação que os seis comprometidos fizeram pelo povo e adjuntos no governo com os oficiais que de presente servem e adiante servirem”. 26/02/1684, in: COUTINHO, 2004, p. 206.

¹⁹ “Protesto e notificação aos P.P. p.^a sahirem fora do Estado do Mar.^{ao} authenticco”. São Luís, 18/03/1684. *BPE*, cód. CXV/2-11, fl. 89r-89v.



respeito a sua participação nas repartições anuais e sua isenção fiscal – e de acúmulo indevido de riquezas. Com base nas acusações, no dia 19 de março de 1684, a Junta dos Três Estados decretou a expulsão dos padres e, uma semana depois, deportou-os rumo ao Estado do Brasil (BETTENDORFF, 1990, p. 359-395; BERREDO, 1749, p. 592-599)²⁰.

Os missionários foram distribuídos em duas embarcações. Uma delas, sem condições de fazer uma viagem em alto mar, foi logo atacada por piratas que maltrataram os religiosos, dentre eles o superior da Missão, o suíço Jódoco Perret (ou Peres). Mas, mesmo abandonado numa canoa frágil em alto mar, o grupo conseguiu salvar-se. O outro barco, no qual se encontrava o padre Bettendorff, alcançou, após uma escala no Ceará, a cidade de Recife no dia 20 de maio de 1684. Após uma primeira deliberação com os confrades do colégio e uma audiência com o governador de Pernambuco, os padres João Felipe Bettendorff e Pedro Pedrosa seguiram viagem até Bahia para consultar o superior da Província do Brasil, Alexandre Gusmão. Estando este ausente, os dois emissários da Missão do Maranhão conferenciaram com o padre Antônio Vieira que, desde 1681, estava de volta ao Brasil. Ficou decidido que Bettendorff viajaria, sem demora, à metrópole para defender, como procurador extraordinário, a causa dos jesuítas do Maranhão. Dessa feita, munido de uma procuração do provincial brasileiro, o padre luxemburguês aportou, no dia 23 de outubro de 1684, em Lisboa (BETTENDORFF, 1990, p. 377-395).

117

As negociações na corte

O governador do Maranhão, Francisco de Sá Meneses, embora tivesse mantido durante sua administração relações ambíguas com a Companhia de Jesus, se disse contente com a escolha e o envio do padre Bettendorff, “porq. dos estrangeiros, e ainda dos Portuguezes, he hum dos mais agradaveis”²¹. Já dos jesuítas, nem todos compartilharam esta opinião positiva. Os padres Barnabé Soares, então visitador da Missão, e Antônio Vieira deixaram transparecer dúvidas quanto à capacidade do procurador extraordinário. Vieira escreveu até com certo

²⁰ Há ainda outros relatórios sobre o levante e a expulsão dos jesuítas: João Felipe Bettendorff, “A informação a S. Magestade sobre o sucedido no Maranhão em Fever.o de 1684”. *BPE*, cód. CXV/2-11, fl. 77r-79v; relato de Barnabé Soares ao Superior Geral Charles de Noyelle, 25/03/1684. *ARSI*, cód. Bras 3 II, fl. 172r-173v; relato de Aloísio Conrado Pfeil ao Provincial da Alemanha Meridional, 1684. *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 322r-339r; carta de Jódoco Perret ao Superior Geral Charles de Noyelle, 18/06/1684. *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 97r-98v.

²¹ Carta de Francisco de Sá e Meneses ao capitão Henrique Lopes, 24/02/1685. *BAL*, cód. 51-V-44, fl. 248v.



desdém: “Lá vai um frade alemão, dos missionários desterrados, buscar remédio”²². É importante lembrar que o padre luxemburguês era bacharel em direito e, além disso, tinha ocupado, entre 1663 e 1680, por, respectivamente, dois mandatos, os cargos de superior da Missão do Maranhão e reitor do colégio de São Luís. Portanto, tratava-se de uma pessoa experiente em assuntos administrativos (ARENZ, 2022, p. 189-223).

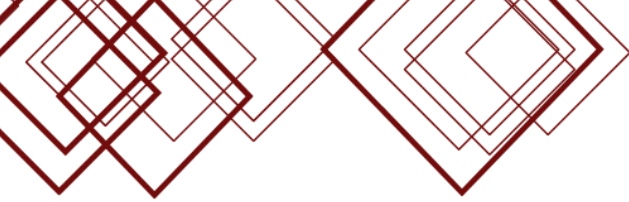
Em Lisboa, Bettendorff logo buscou introduzir-se na corte. Uma de suas maiores preocupações foi a provisão promulgada pelo rei, em setembro de 1684, que concedeu aos moradores, sob certas condições, a administração de “Aldeas livres de gentios”²³. Mas as duas audiências com D. Pedro II lhe deram outra impressão. Segundo seu próprio relato, o monarca o teria bem recebido e lhe indicado, prontamente, o secretário régio Roque Monteiro Paim, um funcionário favorável à restituição dos jesuítas, como pessoa de contato (BETTENDORFF, 1990, p. 396; LEITE, 1943, p. 88-90). O padre luxemburguês conseguiu ainda apresentar ao monarca um memorando de doze propostas que refletem suas posições sobre o futuro da Missão do Maranhão.

O documento propõe uma revisão completa das relações entre os religiosos da Companhia, os moradores e as autoridades coloniais. Assim, ao invés de reivindicar meramente a volta imediata à Amazônia, o memorando sugere: a restituição da “dupla administração” (espiritual e temporal) dos aldeamentos, que havia sido suprimida em 1663, mas recuperada em 1680 e, enfim, suspensa em 1684; a reestruturação externa e interna dos aldeamentos (menos estabelecimentos, mas, respectivamente, com um número maior de habitantes, além da presença de um grupo de missionários residentes e da limitação de acesso a capitães e moradores); um controle mais eficaz sobre as expedições e repartições (para evitar abusos); enfim, a garantia de um apoio financeiro por parte do rei (mediante o envio regular de subsídios, conforme determina o padroado régio). O objetivo principal destas propostas foi, na perspectiva de uma futura retomada das atividades missionárias, a obtenção de condições favoráveis e sem ambiguidades, ou seja, um *modus vivendi* aceitável tanto para os religiosos como para os moradores. As sugestões contidas no memorando impactaram nas negociações oficiais que se estenderam por mais de dois anos, de outubro de 1684 até dezembro de 1686²⁴.

²² Ver carta de Barnabé Soares a Charles de Noyelle, 12/08/1684. ARSI, cód. Bras 3 II, fl. 183r; carta de Antônio Vieira Vieira ao conde Antônio Pais de Sande, 22/07/1684, in: AZEVEDO, 2008, p. 341.

²³ “Provisão sobre se conçeder administrações de Aldeas livres de gentios aos moradores do Estado do Maranhão” (02/09/1684). AHU, Provisões, cód. 93, fl. 377r-378r.

²⁴ Há dois textos do dito memorando: “Memorial de dose Propostas, que os P.es dos Missionários do Estado do Maranhão representam a S. M.de para ser servido mandar ver e deferir-lhes, quando lhe pareça que elles voltem ás Missões do dito Estado, de que ao presente foram expulsos, na Cidade de S. Luiz do Maranhão”, 1684/1685.



O rei mandou constituir uma junta especial para tratar da contenda entre missionários e colonos do Maranhão. Como integrantes, o monarca nomeou conselheiros régios, altos funcionários e intelectuais renomados: o conde de Vale de Reis (presidente do Conselho Ultramarino), Francisco Malheiro (membro do Conselho Ultramarino e da Junta dos Três Estados), Roque Monteiro Paim (secretário régio), o doutor João Vanvessem (conselheiro da Coroa e deputado da Junta das Missões), o doutor Manoel Lopes de Oliveira (Procurador da Coroa), o doutor Bento Teixeira Saldanha (membro do Conselho Ultramarino), o doutor Sebastião Cardoso de Sampaio (membro do Conselho Ultramarino, Procurador da Fazenda e deputado da Junta das Missões) e, enfim, Inácio Coelho da Silva (ex-governador do Estado do Maranhão e membro do Conselho Ultramarino). Quanto aos jesuítas, nenhum padre fez parte da junta, mas, ainda assim, exerceram uma influência significativa ao longo das negociações, sobretudo, por meio do estreito contato entre Bettendorff e Monteiro Paim. O padre luxemburguês contou, além disso, com o apoio de seus confrades que atuaram na corte, Manoel Fernandes e Manoel Madeira, e, mais tarde, com a benevolência da nova rainha de origem alemã, D. Maria Sofia de Palatinado-Neuburgo (BETTENDORFF, 1990, p. 420-425). Em várias ocasiões, o padre Bettendorff, enquanto bom conhecedor da região amazônica, foi chamado para dar seu aval referente a determinados assuntos diante da junta. Segundo Marcia de Souza e Mello (2009b, p. 48-55), o grêmio régio teria se demonstrado, nestas ocasiões, bastante suscetível aos argumentos do missionário luxemburguês.

119

Se a nomeação do militar experiente Gomes Freire de Andrade ao cargo de governador do Maranhão, ainda em 1684, parecia favorecer a causa jesuítica, a chegada repentina dos procuradores dos colonos, Tomás Beckman e Eugênio Ribeiro, foi motivo de inquietação. Mas, os dois emissários foram logo acusados por sua participação no levante de 1684 e condenados ao desterro em Pernambuco. Da mesma forma, a chegada inesperada do superior da Missão, Jódoco Perret, arriscou mudar o rumo das negociações, já que o padre suíço se pronunciou categoricamente a favor da supressão da Missão e se opôs à posição assumida por Bettendorff (ALDEN, 1996, p. 225-226). Perret defendeu sua opinião com veemência diante do rei por ocasião de uma audiência e, também, na sua correspondência com o superior geral em Roma²⁵. De fato, desiludido, o superior Perret escreveu, em sua petição ao monarca, que os padres

BPE cód. CXV/2-11, fl. 138r-151r; “Memorial dos pontos apresentados à Sua Magestade”, in: BETTENDORFF, 1990, p. 398-400. O último documento elenca 17 propostas.

²⁵ Perret mandou uma série de cartas ao superior geral Charles de Noyelle, insistindo na dissolução da Missão do Maranhão: ARSI, cód. Bras 3 II, fl. 219r-219v (Évora, 10/11/1685); cód. Bras 26, fl. 113r-113v (Coimbra, 17/09/1685); fl. 125r-125v (Évora, 01/12/1685); fl. 127r-127v (Évora, 20/12/1685); fl. 131r-131v (Évora,



[...] estavam vendo ser cousa intoleravel morar em um Estado, em que são expulsados em tanta facilidade, e com tanta offensa da immuidade ecclesiastica e perda de seus bens, o que nem se lhes faz onde moram entre hereges, dos quais são tratados menos mal que dos christãos deste Estado, e não podem allegar outra cousa de todos estes males, que defenderem os indios injustamente opprimidos, e apertarem com a observancia das reaes leis de Vossa Magestade; vendo, digo, os Missionarios, todas estas cousas, resolveram, com commum sentimento de todos, que, alcançando primeiro o beneplacito e consentimento de Vossa Magestade, pudessem efficazmente e com grande instância da [sic] seu proposito geral, desfeita esta missão, serem mandados os seus missionarios para onde vos parecesse melhor²⁶.

Com alguma dificuldade, Bettendorff conseguiu, com a aprovação do superior geral Charles de Noyelle, afastar Perret de Lisboa e, por conseguinte, das negociações. Mais tarde, o padre luxemburguês realçaria que a nova lei fora resultado de seus esforços pessoais, apesar da oposição aberta do superior da Missão Jódoco Perret²⁷. Seja como for, a partir de meados de 1685, não parecia mais haver obstáculos maiores para um desfecho das negociações em favor dos jesuítas²⁸. A restituição do colégio de São Luís, em 23 de setembro do mesmo ano, constituiu uma decisão importante neste sentido (BETTENDORFF, 1990, p. 401-407).

Não obstante, a insistência das petições que vieram regularmente da parte da Câmara de Belém (que não tinha aderido ao levante dos moradores de São Luís), o envio de um procurador dos moradores bem instruído, o antigo capitão-mor do Pará Manoel Guedes Aranha, e a assertividade do governador Gomes Freire de Andrade na aplicação das primeiras medidas régias no Maranhão, referente à punição dos líderes do levante, ampliaram o escopo de assuntos a serem deliberados pela junta extraordinária. Ante essas novas conjecturas, as negociações entraram na sua fase final, com foco em dois pontos polêmicos.

As disposições do Regimento

O primeiro foi a repartição tripartite anual da mão de obra masculina. Esta prática suscitou debates intensas, haja vista que o número de trabalhadores disponíveis em certas “aldeias de repartição” era, como já assinalamos mais acima, diminuto demais para uma divisão eficaz entre moradores, autoridades e missionários. Além disso, os prazos de ausência permitida

01/01/1686); fl. 136r-137v (Évora, 01/08/1686). Uma última carta é dirigida ao Secretário Geral Giacomo Massi: *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 145r-146v (Lisboa, 01/02/1687).

²⁶ “Carta do Padre Iodoco, superior da Missão, feita com o consentimento dos Padres do Pará, para se offerecer à Sua Magestade, com licença de nosso muito Reverendo Padre”, in: BETTENDORFF, 1990, p. 405-406.

²⁷ Fernando Amado Aymoré classifica, ao contrário, o Regimento das Missões como “obra comum dos Padres Jódoco Peres e João Felipe Bettendorff” (MEIER; AYMORÉ, 2005, p. 190).

²⁸ Bettendorff manteve o generalato da Companhia de Jesus bem informado, como demonstram suas cartas aos padres Charles de Noyelle (1685-1687), de Domenico de Marini (1687) e Thyrso González (1687): *ARSI*, cód. Bras 26: 109r-110v, 111r-111v, 124r-124v, 129r-130v, 132r-132v, 133r-133v, 134r-134v, 140r-140v, 143r-144v, 147r-147v, 148r-148v, 149r-150v, 152r-152v, 156r-157v, 158r-159v, 161r-161v, 162r-162v, 163r-163v.



dos índios repartidos não correspondiam às condições dos serviços de regime sazonal, como a coleta de determinadas drogas do sertão, principalmente, cacau, cravo, baunilha e salsaparrilha. Após sua resistência inicial, os jesuítas concordaram em ceder, renunciando à parte de indígenas que lhes cabia até então para seus diversos serviços (transportes e coletas). Assim, a repartição passou a ser bipartite, sendo os trabalhadores doravante divididos entre os moradores, de um lado, e os aldeamentos propriamente ditos, de outro lado. Também os períodos de trabalho fora das missões foram adaptados ao ritmo das safras (ARENZ, 2012, p. 331-332).

Em seguida, quando foi abordada a segunda questão polêmica, a da administração temporal dos padres, o procurador Guedes Aranha insistiu em manter sua abolição, alegando que os inacianos deveriam dedicar-se exclusivamente à catequização. Em contraposição, Bettendorff exigiu enfaticamente a restituição do poder temporal sobre os índios, declarando que “sem a administração temporal dos índios, a Missão não pode subsistir”²⁹. Inclusive, em outubro de 1686, o padre rebateu as queixas dos moradores do Pará, apresentando documentos para comprovar os altos gastos de manutenção das missões e para denunciar, na ocasião, o apoio irregular e insuficiente por parte da Fazenda Real³⁰. Para sair desse novo impasse, solicitou-se o parecer do governador Gomes Freire que se declarou favorável ao restabelecimento da “dupla administração”. Este desfecho foi, enfim, aceito pela junta sem mais questionamentos (MELLO, 2009b, p. 56-67).

Com base nesses dois compromissos basilares, o rei D. Pedro II promulgou, em 21 de dezembro de 1686, o Regimento das Missões. Mathias Kiemen (1954, p. 163) qualifica a lei de *masterpiece of legislation*, isto é, “peça-mestra da legislação”. De fato, o texto final conjuga, em linguagem jurídico-técnica, os objetivos da “salvação das almas” dos índios com o regime de confinamento obrigatório e trabalho compulsório. O próprio Regimento explicita, nas primeiras linhas, como objetivo central “dar fôrma conveniente à redução do Gentio do Estado do Maranhão, para o gremio da Igreja, & a repartição, & ser o vicio [obrigação] dos Indios, que depois de reduzidos assistem nas aldeas, querendo de tal modo satisfazer ao bem espiritual, & temporal³¹”. Os vinte e quatro parágrafos do Regimento das Missões podem ser subsumidos em quatro eixos:

²⁹ Carta de Bettendorff a de Noyelle, 01/01/1686. ARSI, cód. Bras 26, fl. 129r.

³⁰ “Consulta sobre a queixa da câmara de Belém acerca do modo como os padres da Companhia de Jesus administraram e repartiram as aldeias livres e sobre o abuso contra os índios” (Lisboa, 13/10/1686). AHU, Avulsos Maranhão, cx. 7, doc. 751.

³¹ “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará” (21/12/1686), in: *Regimento e Leis sobre as Missões do Estado do Maranhão e Pará*, 1724, p. 1. A validade do Regimento estende-se também às missões confiadas aos franciscanos “capuchos”.



Primeiro [§§ 1-7], os aldeamentos ganham uma expressiva autonomia, garantida mediante a restituição da administração temporal. Os missionários voltam a governar os indígenas em todos os assuntos da vida diária (organizando a rotina de trabalho, supervisionando os principais, mediando conflitos internos e julgando pequenos delitos). Em caso de contendas ou dúvidas acerca do tratamento dos índios fora das missões, são nomeados dois Procuradores dos Índios, respectivamente, em Belém e São Luís. Este cargo será ocupado por leigos competentes, propostos pelo superior dos jesuítas (MELLO, 2012, p. 224). Para salvaguardar a autonomia dos aldeamentos, a entrada de não indígenas (brancos e mestiços) e a saída de indígenas será controlada.

Segundo [§§ 8-9, 22], a rede das missões será reestruturada para ser mais eficiente. Assim, os aldeamentos serão concentrados em lugares estratégicos, contando, respectivamente, com uma população mínima de cento e cinquenta casais. Em vista de sua estabilidade demográfica e sua viabilidade econômica, descimentos de índios, sob a supervisão dos religiosos, serão autorizados, sempre que necessário.

Terceiro [§§ 10-19], os trabalhos dentro e fora das aldeias terão que ser claramente especificados e os períodos de ausência serão adaptados à sazonalidade das safras: no Maranhão até quatro e no Pará até seis meses (mais tarde ajustados para um ano em ambas as capitânicas). Jovens e homens entre 13 e 50 anos de idade, após terem sido devidamente registrados em listas específicas, serão sujeitos à repartição anual. Como os índios são tidos como sendo oficialmente livres, seus serviços fora da missão terão que ser certificados e pagos. Cada equipe missionária que estiver atuando fora de um raio de trinta léguas em torno das duas principais cidades da colônia, Belém e São Luís, terá direito a vinte e cinco índios (mais tarde, casais) para, assim, garantir o funcionamento das missões mais remotas.

122

Quarto [§§ 20-21, 23-24], certas necessidades imprevistas ou inadiáveis dos moradores serão doravante tratadas como pleitos legítimos, ainda que como exceções. Isso vale, sobretudo, para casos que exigem a requisição de índios como remadores para transportes urgentes ou de índias como amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca. Outra exceção se reconhece para os grupos recém-descidos que, instalados em aldeias à parte, serão, por dois anos, isentos de serviços externos³².

Fica evidente que, além da definição do status jurídico dos aldeamentos, o Regimento das Missões flexibiliza as condições de emprego dos indígenas, dando à lei o caráter de um

³² *Regimento & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà*, 1724, p. 1-15.



“regimento do trabalho”. Não obstante, pouco tempo após sua publicação, averiguou-se que nem todas as disposições corresponderam às expectativas dos moradores. De fato, sua insistência na falta crônica de remadores e coletores, sobretudo no contexto da expansão progressiva rumo às regiões fronteiriças do oeste da bacia amazônica, ricas em cacauais, fez com que o compromisso contido na lei fosse, já poucos meses após a sua promulgação, relativizado (KIEMEN, 1954, p. 173-179). Além disso, a própria Coroa, dentro da tendência de centralização que, aliás, marcou o reinado de D. Pedro II (1683-1706), vigiou mais de perto o desenvolvimento do Estado do Maranhão e Grão Pará, minando, por sua vez, a dupla administração recém-confirmada da Companhia de Jesus e dos franciscanos da Província de Santo Antônio sobre os indígenas.

Dois funcionários régios, conhecidos tanto por sua postura pró-jesuítica quanto por sua lealdade ao monarca, se destacam como protagonistas desta acentuação da política metropolitana. O primeiro é o secretário régio Roque Monteiro Paim. Interlocutor de Bettendorff durante as negociações, ele exerceu, em sua função de diretor da Junta das Missões do Reino, até o final dos anos 1690, também certa influência sobre a política indigenista na América portuguesa. Por sinal, a Junta das Missões tinha sido instalada na colônia amazônica – como também em outras possessões ultramarinas –, em março de 1681, na dupla função de órgão de controle da Coroa e de instância intermediária entre os diferentes grupos locais (MELLO, 2009a, p. 176-178). Marcia Mello (2006, p. 310) observa neste contexto que,

Considerando a inserção da Junta das Missões no domínio de atuação da Secretaria de Estado [ocupada por Monteiro Paim], e de como este novo espaço pode ter contribuído para a ampliação ou mesmo concentração de seus poderes, faz-se necessário assinalar a influência das missões ultramarinas no quadro de interesses do governo central.

O segundo agente importante é o governador Gomes Freire de Andrade (1684-1687). Também graças à sua influência direta na corte, um alvará régio readmitiu, em abril de 1688, a organização de tropas de resgate – e, por conseguinte, a volta da aquisição legítima de escravizados indígenas –, apesar de veementes protestos por parte dos inácianos³³. Cinco anos depois, em março de 1693, a rede de aldeamentos foi dividida entre todas as ordens atuantes na colônia. Com esta decisão do rei, os padres da Companhia de Jesus e, em menor medida, dos

³³ “Alvará, que deroga a Ley do 1º de Abril de 1680, que prohibia totalmente os resgates, e captiveiros dos Indios; e suscita em parte a de 9 de Abril de 1655, que os admittia em certos casos; e se acrescentam agora novas clausulas e condições”, 28/04/1688. *BPE*, cód. CXV/2-12, nº. 2, fl. 20-26.



frades da Província de Santo Antônio, perderam seu controle tradicional sobre o conjunto das missões³⁴.

Os jesuítas foram obrigados a retirar-se de todos os aldeamentos situados à margem sul do Amazonas. As missões ao norte do rio foram atribuídas, a partir de 1694, aos frades franciscanos da Província de Nossa Senhora da Piedade³⁵, e as missões nos entornos da boca do rio Negro, no extremo oeste da então capitania do Pará, aos freis carmelitas (BETTENDORFF, 1990, p. 544-547).³⁶ Esta divisão levou, de certa maneira, à concentração das atividades e propriedades dos jesuítas na “banda sul” da calha amazônica, à exceção da missão adjacente ao forte de Gurupá. É oportuno assinalar que a faixa territorial ocupada pelas missões jesuíticas, entre a foz do rio Madeira e o litoral atlântico, foi a mais povoada e, em termos econômicos e estratégicos, a mais relevante, pois incluía os vales dos grandes afluentes Madeira, Tapajós e Xingu. Por esta razão, a influência da Companhia de Jesus continuou significativa, até sua expulsão em 1759.

Convém apontar, neste contexto, que, no intervalo entre o alvará de 1688 e a carta régia de 1693, os padres da Missão do Maranhão adotaram dois textos obrigatórios no intuito de fortalecer a coesão interna do grupo dos missionários, de origens cada vez mais diversas, e de uniformizar o método catequético em seus aldeamentos. Assim, de um lado, os padres reafirmaram, em julho de 1690, a validade da *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecido como *Visita* (apud LEITE, 1943, p. 106-124), um regulamento interno redigido pelo padre Antônio Vieira entre 1658 e 1660. De outro lado, reconheceram o catecismo bilíngue da autoria de João Felipe Bettendorff, publicado em 1687, durante sua estadia em Lisboa, como subsídio de referência para a catequese. Estas medidas internas deram, em longo prazo, às missões jesuíticas um caráter consistente que aumentou sua resiliência no século seguinte (BETTENDORFF, 1990, p. 482-283; BETTENDORFF, 1687).

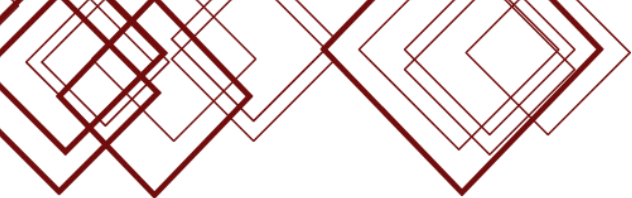
Considerações finais

A despeito das mudanças de rumo de 1688 e 1693, o Regimento das Missões foi concebido para servir de base para um *modus vivendi* geral na colônia amazônica, pois tentou levar em conta os interesses das principais partes envolvidas em sua negociação. Assim, os

³⁴ “Carta real ao governador demarcando novamente os distritos a cada Religião”, 19/03/1693. *BPE*. cód. CXV/2-18, fl. 178r-180r.

³⁵ Sobre os piedosos, ver: MATOS, 2014.

³⁶ Sobre os carmelitas, ver: PERDIGÃO, 2013 e CARVALHO JR, 2015



padres jesuítas recuperaram a “dupla administração” e voltaram fortalecidos ao Maranhão e Grão-Pará como gerentes de aldeamentos doravante autônomos. Por sua vez, os moradores conseguiram um acesso mais amplo à mão de obra nativa, pois a bipartição e os prazos prolongados de serviço lhes forneceram anualmente mais trabalhadores e, eventualmente, trabalhadoras por mais tempo. As autoridades metropolitanas estavam conscientes de que a conciliação destes dois agentes-chave era imprescindível para um desenvolvimento estável de sua possessão amazônica.

Quanto aos índios aldeados – sem participação alguma nas negociações –, eles obtiveram uma relativa proteção, seja em razão da interdição de entrada para brancos e mestiços, seja por causa das disposições especiais para as mulheres e grupos recém-descidos, pois, em princípio, isentos de serviços. Mas, ao mesmo tempo, eles foram mais estreitamente atrelados às dinâmicas do trabalho com a adequação dos períodos de ausência às coletas sazonais das drogas do serão ou a autorização – mesmo em regime excepcional – de transportes extraordinários. Neste contexto, não se deve subestimar o quanto estas ausências prolongadas devem ter pesado não somente aos homens, mas também a suas famílias, a ponto de alterar a concepção tradicional das relações sociais.

125

Não obstante, embora esvaziado pela retomada dos resgates e modulado pela divisão da rede de aldeamentos, em 1688 e 1693, o Regimento das Missões constituiu até sua supressão formal, em 1755, uma espécie de lei orgânica da sociedade colonial, inflectindo significativamente no processo de sua conformação no fim do século XVII e na primeira metade do XVIII. Com quase sete décadas de validade, ele foi, como já apontamos acima, uma das leis indigenistas mais duradouras (ao lado do alvará que permitia a escravização dos índios, que vigeu de 1688 a 1755/1757). Na verdade, a influência do Regimento foi além desse recorte temporal, pois o Diretório dos Índios (1757/1758), que o substituiu, foi, de certo modo, uma versão “laicizada” e mais detalhada com a mesma lógica de conjugar catequese – aliás, agora “civilização” – com trabalho.

Já em comparação com a lei anterior, a de 1680, que buscava conciliar o ideal da “liberdade dos índios” com a necessidade de formas flexíveis de trabalho indígena, o regimento de 1686 visou, antes de tudo, ao fortalecimento dos aldeamentos enquanto instituição, abstendo-se de conjeturar sobre um detalhamento teórico dos direitos das pessoas que os habitaram. Trata-se, de certa forma, de uma mudança de foco: de uma visão filosófico-teológica, prevalecente ao longo do século XVI e em boa parte do XVII, para uma definição de teor



técnico-jurídica, típica da era moderna. Este novo prisma conferiu, ao menos parcialmente, a esta última colaboração dos jesuítas na legislação indigenista um caráter relativamente durável.

Por fim, convém assinalar ainda que, em longo prazo, o espaço autônomo dos aldeamentos – resultado do Regimento das Missões – permitiu que uma cultura de matriz predominantemente indígena pudesse se forjar em seu interior, justapondo e/ou superpondo elementos de origem nativa aos de proveniência ibérica. O atual modo de vida em muitas comunidades tradicionais e ribeirinhas da Amazônia remonta basicamente a essa experiência das missões que teve seus inícios nos idos do século XVII. O Regimento das Missões fomentou o enquadramento social para este complexo processo histórico; no entanto, um enquadramento de grande permeabilidade, haja vista que seu caráter coercitivo foi, em muitas ocasiões, rompido justamente pelas estratégicas e criativas agências dos e das indígenas.

Fontes

Anais da Biblioteca Nacional [ABN], Rio de Janeiro, vol. 66, 1948.

Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI], Roma, cód. Bras 3 II, 9 e 26.

Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Lisboa, Avulsos Maranhão, cx. 6 e 7.

Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Lisboa, Contratos Reais, cód. 296.

Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Lisboa, Provisões, cód. 93.

AZEVEDO, J. L. de (Org.). *Cartas – António Vieira*. Vol. 3. São Paulo: Globo, 2009.

BERREDO, Bernardo P. de. *Annaes historicos do Estado do Maranhão*. Lisboa: Impr. de F. Luiz Ameno, 1749.

BETTENDORFF, J. F. *Compendio da doutrina christam na Lingua Portugueza, & Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

BETTENDORFF, J. F. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Secretaria de Estado da Cultura (SECULT), 1990.

Biblioteca da Ajuda [BAL], Lisboa, cód. 46-XI-8 e 51-V-44.

Biblioteca Pública de Évora [BPE], Évora, cód. CXV/2-11, CXV/2-12, CXV/2-16 e CXV/2-18.

Directório que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão. Lisboa: Impr. de Miguel Rodrigues, 1758.

MATTOS, Y. de (Com.). Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. *Revista 7 Mares*, v. 1, n. 1, p. 112-122, 2012.



Regimento & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà, & sobre a liberdade dos Indios. Lisboa: Officina de Antonio Manescal, 1724.

Referências bibliográficas

ALDEN, D. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, L. F. de. L'économie politique des découvertes maritimes. In: NOVAES, A. (Org.). *L'autre rive de l'Occident*. Paris : Métailié, 2006, p. 67-81.

ARENZ, K. H. Entre supressão e consolidação, os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693). In: ALMEIDA, S. C. C. de; SILVA, G. C. de M.; SILVA, K. V.; SOUZA, G. F. C. de (Orgs.). *Políticas e estratégias administrativas no mundo Atlântico*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012, p. 311-335.

ARENZ, K. H.; SILVA, D. Costa. “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII). Belém: Açai, 2012.

ARENZ, K. H. “Valente para servir”: o padre João Felipe Bettendorff e a Amazônia portuguesa no século XVII. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

CAETANO, A. F. P. “Para aumentar e conservar aquelas partes...”: conflitos dos projetos luso-americanos para uma conquista colonial (Estado do Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII-XVIII). *Revista Estudos Amazônicos*, v. VI, n. 1, p. 2-20, 2011.

CARVALHO JR, R. Z. de. “Dominar homens ferozes”: missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de doutorado (História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

CHAMBOULEYRON, R. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, v. 15, p. 163-209, 2003.

CHAMBOULEYRON, R. Indian Freedom and Indian Slavery in the Portuguese Amazon (1640-1755). In: DONOGHUE, J.; JENNINGS, E. P. (Orgs.). *Building the Atlantic Empires: Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca. 1500–1914*. Leiden: Brill, 2016, p. 54-71.

CHAMBOULEYRON, R. *Portuguese Colonization of the Amazon Region, 1640-1706*. Tese de doutorado (História) – University of Cambridge, Cambridge, 2005.

COUTINHO, M. *A revolta de Bequimão*. São Luís: Geia, 2004.

HANSON, C. A. *Economy and Society in Baroque Portugal, 1668-1703*. Londres/Basingstoke: MacMillan, 1981.

KIEMEN, M. C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614-1693*. Washington: Catholic University of America Press, 1954.



LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 4. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.

LIBERMAN, M. *O Levante do Maranhão – “Judeu cabeça do motim”*: Manoel Beckman. São Paulo: Universidade de São Paulo/Centro de Estudos Judaicos, 1983.

LISBOA, J. F. *Obras de João Francisco Lisboa*. T. 3. São Luís: Typ. de B. de Mattos, 1865/1866.

MATOS, F. L. A. de. *Os “frades Del Rei” nos sertões amazônicos: os Capuchos da Piedade na Amazônia colonial (1693-1759)*. Dissertação de mestrado (História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

MAURO, F. *Des produits et des hommes: essais historiques latino-américains (XVI^e-XX^e siècles)*. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1972.

MEIER, J.; AYMORÉ, F. A. *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika: ein bio-bibliographisches Handbuch (t. 1): Brasilien (1618-1760)*. Münster: Aschendorff, 2005.

MELLO, M. E. A. de S. e. *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009a.

128

MELLO, M. E. A. de S. e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, v. 27, n. 1, p. 46-75, 2009b.

MELLO, M. E. A. de S. e. O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão. *Outros Tempos*, v. 9, n. 4, p. 222-231, 2012.

MELLO, M. E. A. de S. e. Uma Junta para as missões do Reino. *Promontoria*, a. 4, n. 4, p. 291-317, 2006.

PERDIGÃO, J. L. *Os Carmelitas na Amazônia ocidental. As Missões Carmelitas na Colonização da Amazônia Portuguesa Ocidental (séculos XVII e XVIII)*. Dissertação de mestrado (História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

SOUZA, L. de M. e. La conjoncture critique dans le monde luso-brésilien au début du XVIII^e siècle. In: BETHENCOURT, F. (Dir.). *Le Portugal et l’Atlantique*. Lisboa/Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2001, p. 11-24.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

ENTRE PRECES E NEGOCIAÇÕES: OS JESUÍTAS NO JAPÃO DOS SÉCULOS XVI E XVII¹

Between Prayers and Negotiations: Jesuits in 16th and 17th Century Japan
Renata Cabral Bernabé²

Resumo: Após o cristianismo ser proibido no Japão, por força de um edito promulgado em 1614, os membros da Companhia de Jesus sofreram duras críticas dos missionários de outras ordens. No ano seguinte ao edito, o frade franciscano Sebastião de São Pedro redigiu um tratado no qual culpava os jesuítas por terem provocado a perseguição no Japão. Para Sebastião, a participação da Companhia de Jesus no comércio da seda chinesa vendida no Japão pelos comerciantes portugueses criara uma série de inimizades com autoridades japonesas que, para se verem livres dos jesuítas, prejudicaram toda a cristandade. Em 1617, o provincial jesuíta Valentim Carvalho, compôs uma Apologia rebatendo as críticas do frade. Através das problemáticas levantadas por essas duas obras, esse artigo pretende analisar o envolvimento dos jesuítas no comércio da seda assim como os acordos que os padres costuraram com lideranças locais e comerciantes portugueses.

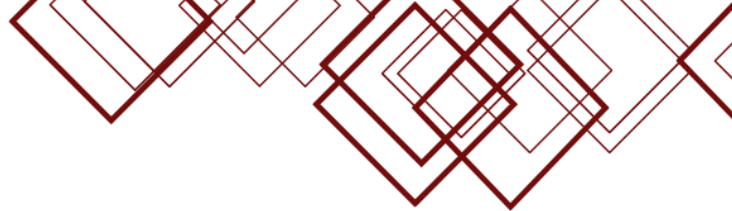
Palavras-chave: Trato da seda, jesuítas, Japão.

Abstract: After Christianity was forbidden in Japan by an edict promulgated in 1614, the members of the Society of Jesus were harshly criticized by missionaries of other Catholic orders. The year following the edict, the Franciscan friar Sebastian de San Pedro wrote a treatise in which he blamed the Jesuits for having provoked the persecution in Japan. For Sebastian, the participation of the Society of Jesus in the trade of the Chinese silk sold in Japan by Portuguese merchants had created hostility from the Japanese authorities who, in order to get rid of the Jesuits, harmed the whole Japanese Christendom. In 1617, the Jesuit provincial, Valentim Carvalho, composed an Apologia rebutting the friar's criticisms. This article aims to analyze the Jesuit involvement in the silk trade and the agreements the priests made with local leaders and Portuguese merchants through the controversies raised in these two works.

Keywords: Silk trade, Jesuits, Japan.

¹ Pesquisa financiada pela União Europeia (ERC, CAPASIA, GA n. 101054345). As visões e opiniões expressas no artigo pertencem, contudo, à autora e não refletem necessariamente àquelas da União Europeia ou da Agência do Conselho Europeu de Investigação que, portanto, não podem ser responsabilizados por tais.

² Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP). Assistente de Pesquisa do grupo CAPASIA – As Origens Asiáticas do Capitalismo (<https://www.capasia.eu>), baseado no Instituto Universitário Europeu (EUI) em Florença, Itália. renata.bernabe@alumni.usp.br ; renata.cabral@eui.eu ; <https://orcid.org/0000-0002-3535-4672>



No início de 1614, Tokugawa Hidetada (1581-1632) – segundo xogum do clã Tokugawa no Japão – assinava o edito denominado *Hai Kirishitan bun*, e o enviava a seu pai, Ieyasu (1543-1616), para sanção (MEDINA, 1999). Através desse edito o cristianismo era oficialmente banido do Japão. Àquela altura, tal ordem já não se apresentava como uma surpresa aos missionários católicos no Japão que testemunhavam a perseguição se intensificar significativamente ao menos desde 1612, quando os daimyō cristãos Arima Harunobu (1567-1612) e Okamoto Daihachi (?-1612) foram condenados à morte (HUR, 2007). Após a promulgação do edito anticristão, os missionários tiveram que deixar o arquipélago e aqueles que permaneceram, passaram para a clandestinidade. Embora a resolução tenha sido dirigida aos missionários de todas as ordens católicas presentes no Japão, a Companhia de Jesus, ordem com maior número de obreiros e em atividade há mais tempo no arquipélago, sofreu duras críticas por parte dos frades mendicantes que imputavam aos jesuítas o azedamento nas relações com as autoridades nipônicas.

No ano seguinte à expulsão, Sebastião de São Pedro (?-1628), frade franciscano natural de Toledo, compôs um tratado intitulado *Recopilação das causas porque o imperador do Japão desterrou de seus reinos todos os Padres*.³ Sebastião esteve por anos no Japão e, como ele mesmo afirmou no início de seu tratado, pregara em Kantō⁴, Edo e Suruga⁵. São poucas as informações que pudemos coligir deste frade. Para além das informações sobre sua atuação no Japão, incluídas por ele em seu tratado, o pesquisador José Eduardo Franco acrescenta que o frade foi mestre de noviços em Manila e faleceu em 1628 (2012). Como fica evidente pelo título, Sebastião buscou discorrer acerca das razões que levaram Hidetada e seu pai a promulgarem o edito de 1614. Segundo o frade, devido à competição entre comerciantes portugueses e espanhóis, assim como à presença de aliados japoneses dos padres da Companhia de Jesus, circulavam diversas inverdades sobre os verdadeiros motivos da então perseguição. Dessa maneira, Sebastião justificava a necessidade de redigir e circular seu tratado. Para ele, o envolvimento dos jesuítas no comércio levado a cabo pelos portugueses entre Macau e Nagasaki teria causado um enorme conflito de interesses com poderosos comerciantes

³ Mihoko Oka estima que Sebastião escreveu o tratado entre os anos de 1615 e 1617 (2008). No entanto, em sua resposta ao tratado de Sebastião, o provincial jesuíta, Valentim Carvalho, afirmou que o tratado fora escrito em 1615, 66 anos após a Companhia de Jesus ter adentrado no Japão (CARVALHO, 2007, p. 56).

⁴ Região da ilha principal do Japão que engloba a atual Tóquio e seus arredores.

⁵ Sebastião chama a atenção para o fato de que Edo era a “corte do príncipe”, ou seja, de Hidetada, então xogum, e Suruga a “corte do imperador”, ou seja, Ieyasu, quem àquela altura era xogum aposentado, mas, como Sebastião deixou claro em seu relato, ainda era o líder de fato do Japão.



japoneses e, particularmente, com o governador de Nagasaki, principal responsável pela perseguição aos cristãos.

Sabe-se que o manuscrito original foi redigido em espanhol. No entanto, não o localizamos e a versão a que temos acesso é a tradução ao português feita pelo então provincial jesuíta do Japão, Valentim Carvalho (1560-1631), transcrita e publicada por Franco (CARVALHO, 2007). Segundo Carvalho, cópias do tratado de Sebastião foram distribuídas em Manila e, possivelmente, outros locais pelo mundo. Preocupado com a imagem da Companhia de Jesus e de seus obreiros no Japão, Carvalho decidiu redigir uma Apologia em resposta às acusações de Sebastião. Como líder tanto dos jesuítas no Japão (na qualidade de provincial) quanto da cristandade japonesa (como vicário e administrador do episcopado desde a morte do então bispo Luís de Cerqueira), Carvalho era uma figura proeminente no Japão e não pode permanecer no arquipélago após a expulsão de 1614. Ele se dirigiu a Macau, onde redigiu a Apologia em questão tendo-a finalizado em maio de 1617, no colégio de Macau (FRANCO, 2012).

131

Através das problemáticas levantadas por essas duas obras, este artigo se propõe a discutir, por um lado, o envolvimento dos jesuítas do Japão no comércio da seda chinesa praticado pelos portugueses entre Macau e Nagasaki e, por outro, o papel de tal comércio no desenvolvimento e manutenção das atividades jesuítas no Japão. Busca-se com isso evidenciar e problematizar a maneira como os membros da Companhia de Jesus se inseriram nas dinâmicas relacionais das sociedades do Extremo Oriente (mais especificamente entre portugueses de Macau e japoneses), as quais ainda que não possam ser classificadas como colônias de Portugal, desempenharam um importante papel na configuração do império português. A primeira parte, mais expositiva, se voltará à descrição do desenvolvimento do comércio entre Macau e Nagasaki e dos acordos que os jesuítas oficialmente possuíam envolvendo esse trato. Na segunda parte, as críticas aos jesuítas e seu envolvimento direto no comércio com Macau serão analisadas assim como os argumentos utilizados pelos próprios jesuítas em sua defesa. Por fim, buscaremos demonstrar como a função dos jesuítas no comércio externo do Japão se esgotou através de manobras feitas pelo recém-empossado Bakufu.

Mercadores portugueses e o leste asiático

Como já é amplamente reconhecido pela historiografia, quando os portugueses chegaram à Ásia na passagem do século XV para o XVI, encontraram ali em operação uma



extensa rede de comércio interligando o continente. Naquele momento, o império Ming da China era o grande polo organizacional dessa rede, principalmente no leste asiático. Contudo, tratava-se igualmente de um momento de transição, tanto para a ordem comercial na Ásia quanto para o império Ming.

No século XIV, o governo Ming fora capaz de estabelecer um sistema que combinava comércio e tributo, o qual chegou a abarcar grande parte da Ásia, incluindo o oceano Índico, norte, oeste, leste e sudoeste asiático. Segundo esse sistema, os Ming possuíam monopólio sobre as relações diplomáticas e comércio marítimo nessa vasta região (NAKAJIMA, 2018). Em meados do século XV, no entanto, esse sistema começou a entrar em declínio, até colapsar em meados do século seguinte. Gakusho Nakajima defende que o período marca a passagem de um sistema tributário comercial unitário (*unitary tribute trade system*) para um sistema no qual diversas formas de comércio – tributário, mútuo e de visita – coexistiam (2018, p. 138).

É justamente em meio à desestruturação desse antigo sistema que os portugueses chegaram, se instalaram e se espalharam pela Ásia. Após tomarem Malaca – vital empório comercial do sudeste da Ásia – em 1511, os comerciantes portugueses puderam se inserir com maior sucesso na vasta rede comercial do sudeste asiático. George Bryan Souza afirma que com essa conquista, os portugueses interferiram na “ordem mundial chinesa”, uma vez que Malaca era estado tributário da China Ming e funcionara como porta de saída e base de apoio das expedições navais Ming em direção ao Oceano Índico (SOUZA, 1986, p. 2). Inicialmente, o governo Ming resistiu e buscou repelir os mercadores lusos dos seus portos. No entanto, em meados do século XVI os portugueses já eram capazes de oferecer duas coisas que muito interessavam aos chineses: proteção contra os bandos de piratas conhecidos como *wakō* e acesso à prata japonesa.

Os bandos de *wakō* foram se multiplicando nos mares da Ásia oriental e ganhando força em grande medida graças à desestruturação do governo Ming assim como do xogunato Ashikaga no Japão. Por volta de 1540, ataques piratas às cidades portuárias do sudeste da China haviam se tornado constantes. As depredações dos *wakō* na costa chinesa contribuíram enfim para que os governos do Japão e China descontinuassem as relações comerciais, tendo tal rompimento sido oficialmente declarado em 1549 pelo imperador Jiajing (r.1521-67) (GUNN, 2018, p. 38; SOUSA, 2013). Os navios portugueses, por sua vez, navegavam fortemente



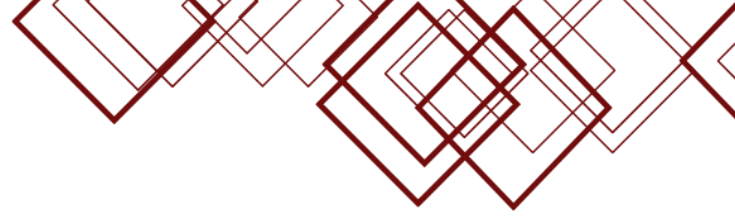
armados e conseguiram repelir tais ataques com maior sucesso.⁶ Mantê-los por perto era, portanto, vantajoso no que se refere à segurança das regiões costeiras.

Por outro lado, o interesse chinês pela prata japonesa vinha crescendo. Dennis O. Flynn explica que durante o século XIII, devido à unificação do comércio em uma larga extensão territorial que incluía territórios da África e Eurásia, assim como à alta demanda por parte dos estados muçulmanos que ocupavam desde a Pérsia até a Espanha, a China chegou a exportar prata (2015). No entanto, a crise fiscal chinesa do século XV levou a uma emissão desmedida de papel moeda, o que drenou as reservas de prata que davam lastro ao papel moeda. Os mercadores privados e governos locais, pouco confiantes no papel moeda, passaram a fazer suas transações cada vez mais em prata física fazendo com que o valor do metal disparasse.⁷ Nesse contexto de valorização da prata, foram encontradas na década de 1530 ricas minas de prata no Japão, reino este que por séculos importara prata da China (FLYNN, 2015).

A partir do século XVI a China passou a importar enormes quantidades de prata, o que movimentou as trocas comerciais em uma escala global. Ainda que naquele período a prata tenha passado a circular globalmente, a produção em alta do país vizinho se provava estratégico. Com um sistema organizacional do comércio marítimo em colapso, o governo Ming foi aos poucos dando espaço para os comerciantes portugueses que se apresentavam como ótimos intermediários, uma vez que na década de 1540 passaram a frequentar os portos da ilha ao sul do Japão, Kyūshū. Em 1550, os mercadores lusos ganharam autorização para fazer uso do porto da ilha de Shang-chu'an e para frequentar as feiras de Cantão (SUBRAHMANYAM, 1993). A coroa portuguesa logo declarou as viagens comerciais entre Japão e China monopólio real e em 1557, quando os portugueses ganharam permissão das autoridades Ming para fundar um empório em Macau – local que o capitão Fernão Mendes Pinto descreve como “ilha deserta” (LOUREIRO, 2002, p. 85) – tais viagens já eram outorgadas a um capitão-mor escolhido anualmente pelo vice-rei de Goa (SOUSA, 2013). Por esse sistema, instituído em 1556 e suspenso em 1634, o capitão-mor coletava um frete cobrado daqueles que transportavam mercadoria na sua nau (OKA, 2021).

⁶ Francesca Trivellato argumenta que os reinos europeus empregavam maior esforço na proteção dos seus mercadores nos oceanos Índico, Atlântico e Pacífico do que seus pares na Ásia (TRIVELLATO, 2015).

⁷ Jan de Vries aponta a monetização da prata e a imposição de um sistema de taxas unificado a partir dos anos 1570 como base para a crescente demanda de prata na China a partir do século XV (VRIES, 2003). Geoffrey C. Gunn adota essa tese apontando tanto o colapso do papel moeda como a adoção da prata como unidade monetária como responsáveis pela alta demanda de prata da China (GUNN, 2018).



Parte graças a e parte às expensas dos bandos de *wakō*, os portugueses passaram a realizar grande parte do comércio externo da ilha japonesa de Kyūshū. Se a principal mercadoria levada à China era a prata, ao Japão era a cobiçada seda chinesa (crua ou em têxteis), adquirida nas feiras de Cantão. Esse comércio entre China e Japão praticado pelos portugueses no papel de intermediários era conhecido como “carreira do Japão”. Nas primeiras décadas, os portugueses aportavam principalmente nos portos de Hirado, Funai e Yosekura, na ilha de Kyūshū. Contudo, graças aos acordos que os jesuítas foram capazes de firmar com os senhores locais, em 1571 um novo porto foi estabelecido no Japão como terminal dos navios portugueses vindos de Macau: Nagasaki. Para G. Gunn, esse teria sido um evento que contribuiu diretamente para alterar a natureza da economia-mundo asiática (*Asian world economy*) na modernidade (2018, p. 11).

Costuras jesuítas: acordos com portugueses e japoneses

Os primeiros jesuítas chegaram ao Japão em 1549 em um pequeno grupo formado por dois sacerdotes – Francisco Xavier (1506-1552) e Cosme de Torres (1510-1570) – e um irmão – Juan Fernandez (1526-1567). O número de missionários nas primeiras décadas era bastante reduzido. No entanto, o crescimento da missão requeria cada vez mais fundos. Os jesuítas no Japão passaram a envolver-se com o comércio da seda chinesa já em 1555, quando o comerciante português Luís de Almeida (1523-1583) – que no ano seguinte seria admitido na Companhia de Jesus – fez uma generosa doação aos jesuítas na forma de um investimento no trato da seda.⁸ Na sua obra de 1598, o visitador Alessandro Valignano (1539-1606), descreveu como Almeida resolveu entrar para Companhia, após tê-la ajudado financeiramente por alguns anos, e doou sua fortuna – quatro mil ducados – que proviria do comércio da seda, garantindo aos missionários do Japão uma renda mais garantida do que as esmolas dadas pelo rei de Portugal ou pelo papa (VALIGNANO, 1998, cap. 16). Um acordo foi firmado com os comerciantes já em 1559 para que fossem levados ao Japão cinquenta picos de seda no navio do capitão-mor, de forma que a receita provinda da venda (segundo Valignano feita através dos mercadores colegas de Almeida) fosse dada aos missionários. Esse acordo foi confirmado e

⁸ Em uma carta de 16 de setembro de 1555 à Melchor Nunes Barreto, Almeida afirma ter dado dois mil cruzados a Nuno Alvarez que ia à China, quem adquiriria seda (“fazenda” nas palavras de Almeida) e traria de volta ao Japão (MEDINA, 1990, p. 537–539).



oficializado em 1578, através de “instrumento público” firmado por Valignano junto às autoridades de Macau (VALIGNANO, 1998, p. 190–1).

Portanto, os jesuítas no Japão muito cedo costuraram acordos que implicavam um envolvimento direto e oficializado com o comércio português da seda chinesa. Justamente por esse caráter oficial, tais acordos tiveram que ser cancelados pelas autoridades eclesiásticas em Roma que não ficaram satisfeitas em ter que aprovar tal envolvimento dos missionários com o trato da seda, ainda que compreendessem que àquela altura não restavam alternativas. Durante a primeira visita de Valignano ao Japão (1579-1582), o visitador promoveu três consultas⁹ (em Bungo, Nagasaki e Azuchiyama) para que os missionários discutissem os mais diversos problemas da missão. Na décima terceira pergunta discutiu-se acerca da “sustentação temporal [da missão] do Japão” (VALIGNANO, 1954a, p. 333). Na realidade, o visitador já fora instruído pelo padre geral dos jesuítas, Everardo Mercuriano (1514-1580), para que averiguasse a necessidade do envolvimento no comércio da seda e se era possível renunciar ao mesmo (TALADRIZ, 1954, p. 42). Nas consultas no Japão, a desconfiança do padre geral em relação ao trato da seda foi mencionada. Não obstante, reforçou-se a falta de outras fontes de renda no Japão. Nas atas registrou-se “*por quanto la Compañía no tiene en Japón renta ninguna si no es las ganancias de este poco caudal que vá en seda de la China a Japón*” (VALIGNANO, 1954a, p. 332). Em sua primeira obra dedicada exclusivamente ao arquipélago, *Sumário de las Cosas de Japón*, Valignano repetiu esse argumento, acrescentando que a cristandade japonesa ainda não era capaz de sustentar a igreja no arquipélago (1954a, cap. 28) e que a Companhia de Jesus tinha enormes gastos naquela missão (1954a, cap. 27).

O envolvimento dos jesuítas no lucrativo comércio da seda chinesa e prata japonesa foi, portanto, oficializado e chancelado (ainda que a contragosto) pelas autoridades em Roma. No entanto, o envolvimento não se limitou a esse contrato com os comerciantes lusos de Macau, mas também se deu nas negociações junto às autoridades japonesas. Em meados do século XVI o poder central japonês encontrava-se bastante enfraquecido. Logo, os comerciantes portugueses, assim como os jesuítas, negociavam diretamente com os senhores cujas terras ficavam nos portos da ilha de Kyūshū. Uma vez que o comércio da seda chinesa era lucrativo não apenas para os comerciantes portugueses, mas também para os japoneses, os senhores de

⁹ Em seu mais recente livro, A. Ucerler discorre sobre a natureza dessas consultas. Pelas Constituições e Regras da Companhia de Jesus, essas consultas poderiam ser convocadas pelo superior local (vice-provincial, provincial ou visitador) e os participantes seriam apontados por esse superior. A proposta era discutir diversos temas, mas o superior não era obrigado a acatar a opinião da maioria em suas resoluções finais (UCERLER, 2022).



Kyūshū passaram a competir entre si para que os portugueses se dirigissem a seus portos. Em 1562, Ōmura Sumitada recebeu o então irmão Almeida fazendo uma oferta bastante generosa aos missionários: ele permitiria a construção de igrejas em seu território (Ōmura) e as proveria de rendas através do porto de Yosekura, por uma isenção de dez anos de direitos (provavelmente alfandegários) aos portugueses e dos lavradores a duas léguas do entorno.¹⁰ Fica claro que os senhores japoneses logo perceberam que para atrair os portugueses a seus portos, precisavam favorecer os missionários. Através dessa generosa oferta, Sumitada garantiu por alguns anos a ida dos portugueses a Yosekura, porto em seus domínios (BOXER, 1959). Em 1563 ele foi batizado como Bartolomeu e ofereceu a Torres, então superior da missão, para que escolhesse um local portuário para que se estabelecessem com os cristãos. O local escolhido foi Nagasaki e em 1569 o padre Gaspar Vilela (1526-1572) fundou ali a Igreja de Todos os Santos (TALADRIZ, 1954). Neste mesmo ano, o capitão-mor Manuel Travassos que aportara em Fukuda passou por Nagasaki ao ficar sabendo do novo acordo (BOXER, 1959). Nagasaki passou a ser o terminal portuário dos comerciantes de Macau a partir de 1571. Após essa data foram raros os anos que as naus lusas deixaram de aportar ali.

Em junho de 1580, Bartolomeu de Ōmura, por uma série de razões que no presente artigo não serão aprofundadas, decidiu doar à Companhia de Jesus o porto de Nagasaki junto das terras vizinhas de Mogi. O porto não ficou mais que sete anos nas mãos dos jesuítas, uma vez que em 1587 Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) – general no comando da unificação do Japão – o confiscou após finalizar a unificação na ilha de Kyūshū. Ainda assim, a doação serviu para consolidar a rota Macau-Nagasaki para o comércio entre Japão e China.

A tomada de Nagasaki por Hideyoshi veio na esteira do primeiro edito anticristão do Japão, segundo o qual os missionários (àquela altura somente jesuítas) ficavam banidos do Japão. Como já discutimos em outra oportunidade, Hideyoshi não promoveu uma dura perseguição. Os missionários concordaram em passar suas atividades para a clandestinidade e o general satisfez-se com tal atitude (BERNABÉ, 2019). No entanto, parte da motivação para a promulgação do edito anticristão de 1587 passava justamente pela tentativa de controlar a cidade ancoradouro das naus lusas e, por conseguinte, o comércio com Macau (TAKASE, 2004).

¹⁰ Carta de Luís de Almeida aos irmãos da Companhia. 25 de outubro de 1562. In: Cartas, 1598, f. 109.



A proibição do cristianismo e as acusações de Sebastião de São Pedro

Digo que a causa mais principal da perseguição presente foi ter conhecido o Imperador Goxosama [Ieyasu] nos padres da Companhia que se metem a governar e outros senhores e tonos de Japão, vendo cousas que se fizeram em Japão por ordem e consentimento dos padres, que a seu parecer foram muito dignas de castigo e indignação e pregadores da Lei Santa (CARVALHO, 2007, p. 181)

Nesse trecho de sua obra, Sebastião de São Pedro enfatizava aquilo que entendia ser o principal motivo (embora não o único) para que Ieyasu promulgasse o edito de 1614. Ele acusava os jesuítas de interferirem regularmente (e não apenas no Japão) no governo de duques e reis e, ao agirem dessa maneira no Japão, “destruíram a si e aos outros” (2007, p. 112).

A interferência dos padres nos negócios seculares dos senhores japoneses já fora tópico de controvérsia com os franciscanos em outras circunstâncias. Em 1596, o frade Martin de la Ascención acusara os jesuítas de interferirem nas disputas entre senhores japoneses. Na sua Apologia em resposta ao frade, Valignano o acusou de exagerar, afinal ajudavam “apenas com orações” (VALIGNANO, 1998, p. 168). Tal dissimulação por parte do visitador desagradou até mesmo alguns dos seus companheiros de ordem. Em 1599, o jesuíta espanhol Pedro de la Cruz (1560-1606) escreveu ao geral da ordem acusando Valignano de faltar com a verdade em sua Apologia, afinal todos sabiam que os superiores ajudavam os senhores japoneses “com meios humanos e temporais”.¹¹ Entre os jesuítas no Japão, as interações com os senhores locais foram também tópico de discussão na Consulta geral de 1590 (durante a segunda visita de Valignano ao arquipélago) e a matéria mostrou-se tão delicada que nenhuma decisão taxativa foi tomada, mas optou-se por nomear quatro “deputados” para ordenarem o necessário a esse respeito.¹²

Ainda que Sebastião tenha afirmado que a principal razão para a perseguição fora a interferência dos jesuítas no governo dos senhores japoneses, grande parte da sua obra se voltava a criticar o envolvimento dos membros da Companhia de Jesus no trato das “embarcações de Macau”. Ele reconhecia que os jesuítas tinham um gasto alto no Japão para manter as igrejas, os *dojukus* (assistentes) e que o gasto era feito “pelo bem das almas”. No entanto, ele afirmava que o lucro que tinham com o comércio da seda “era grandíssimo” e contrapunha: “como este modo não foi o que Cristo deu de pregar o Evangelho, não quis Deus que, por este caminho, durasse a cristandade” (CARVALHO, 2007, p. 61).

¹¹ Carta de Pedro de la Cruz ao geral da ordem. 27 de fevereiro de 1599. In: VALIGNANO, 1998, p. 168, nota 35.

¹² “Segunda Consulta General, hecha por el Padre Alejandro Valignano, Visitador de la Compañía de Jesús en Japón, en agosto del año 1590”. In: VALIGNANO, 1954b.



A argumentação inclinada ao providencialismo e voltada à defesa da imitação de Cristo como estratégia missionária era bastante presente entre os franciscanos naquele período.¹³ Sebastião a repercute em sua obra, mas o cerne da sua crítica fundamentava-se em problemas mais mundanos e imediatos. Sua principal crítica dirigia-se à ingerência jesuíta nos negócios seculares do Japão, particularmente no comércio da seda chinesa trazida pelos portugueses de Macau. Sebastião argumentava que, ainda que o lucro arrecadado através desse comércio fosse bem empregado, ao imiscuírem-se em tais assuntos, os jesuítas criavam inimizades com autoridades japonesas que possuíam interesses nesse trato. O caso mais emblemático, segundo Sebastião, era de *Safioye* – Hasegawa Fujihiro Sahyōe (1567-1618) – governador (*bugyō*)¹⁴ de Nagasaki de 1606 a 1614, quem esforçara-se tanto para prejudicar os jesuítas em meio às disputas por tal comércio que “veio a destruir a cristandade do Japão” (CARVALHO, 2007, p. 61). Além disso, muitos comerciantes “gentios” aproveitavam-se de tal inimizade e traziam suas reclamações a Sahyōe que se indispunha ainda mais com os missionários.

É interessante perceber que Sebastião não fundamentou sua crítica em um mero ataque ao caráter dos missionários jesuítas. Muito pelo contrário, o frade por diversas vezes enfatizou que a intenção dos mesmos era digna, afinal levantavam fundos em favor da salvação das almas no Japão. Seu argumento era mais rebuscado e mirava a percepção que os japoneses tinham dos jesuítas. Tal percepção até poderia ser distorcida, afinal ele afirmava que os jesuítas eram tidos como “mercadores, enganadores e mentirosos” (CARVALHO, 2007, p. 94), mas era suficiente para criar inimizades com pessoas poderosas. Sebastião explicitamente acusava os jesuítas de confiar na “prudência da carne”, contrário à doutrina da Igreja Católica. Além disso, para o frade, os jesuítas falhavam em não perceber que contendas “ordinariamente nascem de mercancia” e a consequência de tais contendas foi o edito promulgado em 1614 (CARVALHO, 2007, p. 107).

A importância da obra de frei Sebastião de São Pedro está justamente no fundamento de seu argumento. Como já foi colocado acima, pouco sabemos da vida do autor. Não obstante, sua obra mereceu a redação de uma apologia por parte do provincial jesuíta, Valentim Carvalho. Em fevereiro de 1619, o então visitador jesuíta, Francisco Vieira (1553-1619), citou em uma carta endereçada a Nuno Mascarenhas tanto o tratado do frade quanto sua refutação enviada a

¹³ Sobre as estratégias missionárias franciscanas no Japão e suas bases ver: BERNABÉ, 2018.

¹⁴ Sebastião o descreve como um “juiz” nomeado pelo “imperador”, mas Carvalho o corrige, afirmando que era o “governador” de Nagasaki. Como J. Elisonas explica, o *bugyō* de Nagasaki era escolhido entre os membros da classe samurai que não era residente da cidade. O representante do xogunato escolhido entre a burguesia local era o *daikan* (ELISONAS, 2016, p. 86).



Roma em 1617¹⁵. Em grande medida, o argumento usado pelos jesuítas por décadas para defender o monopólio da Companhia de Jesus no Japão fundamentava-se no conhecimento acumulado na vivência e experiência missionária no arquipélago. Eles defendiam que o desconhecimento dos costumes e hábitos japoneses por parte dos mendicantes poderia colocar a cristandade japonesa em perigo (BERNABÉ, 2018). No entanto, Sebastião alegava que fora justamente os jesuítas quem agira de forma a colocar aquela cristandade em perigo não por desconhecimento dos costumes locais, mas por imiscuírem-se em negócios seculares, particularmente o trato da seda.

A defesa jesuíta

Como fica claro na análise acima exposta, as duas principais acusações de frei Sebastião aos jesuítas no que toca a perseguição levada a cabo no Japão após 1614 eram: tentativa de interferência nos assuntos seculares entre os senhores do Japão e participação no comércio com Macau. A maneira empregada por Carvalho em sua Apologia para refutar cada uma das acusações de Sebastião foi diversa. No primeiro caso, seguindo a estratégia utilizada por Valignano em sua Apologia, o provincial contemporizou e relativizou. Ele pontuou que as Constituições e Regras da Companhia de Jesus os proibiam de meterem-se em “negócios seculares” o máximo que podiam, mas por vezes, “induzidos pelos rogos dos príncipes”, acabavam tendo que auxiliá-los (CARVALHO, 2007, cap. 8). Tal estratégia não poderia ser empregada no segundo caso, uma vez que o envolvimento dos jesuítas no trato da seda era oficial e público. Carvalho não negou nem diminuiu a importância dessa renda, mas a justificou com base na sua necessidade para a manutenção das atividades missionárias no Japão e na autorização recebida pelas autoridades na Europa.

Carvalho, contudo, não se restringiu a responder às acusações de Sebastião. Em sua Apologia ele expôs a própria interpretação acerca das razões que levaram Ieyasu e Hidetada a assinarem o edito de 1614. Para o provincial, a “mais verdadeira causa destas perseguições e desterros que padecemos” era “a suspeita que têm os japões e chinas de serem os castelhanos conquistadores, e juntamente o ódio que como gentios têm à Lei Evangélica que pregamos” (2007, p. 149). Essas duas razões que fundamentam a Apologia de Carvalho acabam servindo

¹⁵ Carta de Francisco Vieira a Nuno Mascarenhas. 10 de fevereiro de 1619. In: ARSI, Roma, *Jap. Sin.* 17, fol. 194v.



tanto como uma defesa da Companhia de Jesus quanto um ataque aos espanhóis de Manila em suas incursões ao Japão.

Ao enfatizar o “ódio dos gentios” ao cristianismo, Carvalho procurou neutralizar as acusações de Sebastião de que os jesuítas, ao se envolverem no comércio com Macau e nas disputas entre os senhores japoneses, provocavam a inimizade de figuras poderosas no Japão. Para o provincial, o ódio que gentios naturalmente têm pela Lei Evangélica, assim como o zelo que os japoneses possuíam por “seus pagodes e suas seitas” (2007, p. 83), seria a causa da inimizade com os cristãos e não os padres jesuítas e suas negociações. Obviamente, este não era um argumento inovador, o que contava a favor de Carvalho que reproduzia um lugar comum da literatura missionária.

No entanto, é a segunda razão que o provincial desenvolveu com maior profundidade na sua obra, até porque nela continha uma acusação tanto aos frades quanto aos espanhóis. A ideia de que os japoneses temiam que os espanhóis invadissem suas terras e que “a pregação do Evangelho era capa para tomar reinos” (2007, p. 189) aparece na Apologia por diversas vezes. Os espanhóis e os frades vindos das Filipinas eram apontados como responsáveis por levantar tais suspeitas afinal, como afirmou Carvalho, os japoneses só passaram a tê-las após a chegada dos frades ao Japão.¹⁶ As suspeitas teriam nascido tanto da trajetória recente dos espanhóis (que antes de chegar ao Japão ocuparam diversos locais na América e nas Filipinas) quanto do comportamento dos frades e mercadores vindos de Manila, “onde há muitos soldados e muitos petrechos de guerra” (2007, p. 189).

A acusação imputada aos espanhóis de provocar suspeitas entre os líderes japoneses não é inédita em Carvalho, mas circulava há décadas entre os missionários. Em 1597, ela aparece em um testemunho que imputava aos missionários um papel central nesse plano de conquista. Oito meses após a execução dos frades franciscanos em fevereiro de 1597 em Nagasaki, o procurador da Companhia de Jesus, Rui Barreto, apresentou diante de um “juiz conservador” o testemunho de um piloto que estava presente no galeão San Felipe (galeão espanhol que fora apreendido por Hideyoshi após ter atolado em Tosa). Neste testemunho, o piloto fez menção a um episódio em que uma autoridade japonesa, Emonjo, ao ver uma carta de navegação dos espanhóis, perguntou como fizera o rei dom Felipe para tomar o Peru, Nova Espanha e Filipinas. Em resposta, um dos espanhóis teria dito “*que se enviara delante Religiosos de todas ordenes*

¹⁶ “(...) nunca a cousa chegara aos termos em que está se a porta de Manila e Nova Espanha estivera até agora fechada” (CARVALHO, 2007, p. 241).



delante a predicar el Santo Evangelio, y después que se había convertida a la fe la gente de la dicha tierra entraban los Españoles y tomaban la dicha tierra, y esta manera quedaba conquistada".¹⁷ Em sua Apologia escrita no ano seguinte, Valignano igualmente mencionou as suspeitas que os japoneses passaram a ter em relação aos espanhóis e afirmou que os frades contribuíram para levantar tais suspeitas ao enaltecer o poder do governador de Manila e do monarca Felipe II.¹⁸

Esse argumento foi recuperado e retrabalhado por Carvalho que acusou “os castelhanos de Manila, seculares e religiosos”, de darem ocasião para serem vistos como conquistadores pelos japoneses. Ao fim, ele concluiu, o principal motivo para a perseguição pós 1614 foi “razão de Estado”, por terem se convencido, o xogum e sua corte, que abrir o Japão ao cristianismo era abrir-se ao inimigo conquistador.¹⁹ Por oposição aos castelhanos, o provincial citou os portugueses “que até agora nunca trataram disso [conquistas], nem hão de tratar” (2007, p. 246). A questão que se revela aqui não reflete um embate de nacionalidades, mas a disputa por esferas de influência na Ásia entre os reinos ibéricos, existente inclusive no contexto da União Ibérica. Carvalho àquela altura já não mais buscava defender o monopólio da Companhia de Jesus no Japão, ou a exclusão de religiosos castelhanos.²⁰ Seu objetivo era proteger a exclusividade dos portugueses no Japão e com isso salvaguardar o comércio Macau-Nagasaki. Ao virem de Manila, os franciscanos abriam uma rota alternativa para a entrada da seda chinesa no Japão (já que os comerciantes chineses vendiam seus produtos nas Filipinas), abrindo concorrência com os portugueses. Em determinado momento, Carvalho chegou a afirmar:

Os castelhanos, porém, de Manila, pretendendo por seus interesses particulares entrar na conquista dos portugueses e usurpar-lhes este comércio (...) buscaram esta invenção de empreender conquista tão proibida, por via de religiosos de sua nação e sob capa e cor de irem pregar nossa santa fé e socorrer as almas de Japão que dizem estarem desamparadas, quiseram *metere falcem in segetem alienam*, parecendo-lhes que com pretexto de zelo de salvação das almas, poderiam alcançar justo título de conquista (2007, p. 164).

¹⁷ “Segunda informação trata da causa da morte de seis Religiosos de S. Francisco.” 10 de outubro de 1597. In: Biblioteca Pública da Ajuda, Lisboa, Cod. 49-VI-8, fol. 65.

¹⁸ “*Como ellos imaginaban que quanto mayores pintaban las fuerzas del gobernador de Manila y de Su Majestad, tanto Taikosama y sus gobernadores los habían de estimar y tener en más, hablaban mucho de su poder y de las conquistas que han hecho, mostrando que era el mayor señor del mundo. Y con este medio, que tomaron para su favor, se echaron a perder, porque hicieron sospechosos a sí mismos y los mismos españoles.*” (VALIGNANO, 1998, p. 326).

¹⁹ “Temos para nós que a verdadeira causa de todos estes trabalhos é razão de Estado e suspeitas que têm os senhores de Japão de lhes quererem tomar o reino, com o pretexto de lhe pregarmos o Evangelho”. (CARVALHO, 2007, p. 218).

²⁰ Em outro trecho ele afirmou “se os espanhóis religiosos quiseram vir de suas terras pela via de Portugal, porque então se causavam menores suspeitas ou por ventura nenhuma” (2007, p. 241).



Neste trecho, quem acusava os castelhanos de buscarem conquistas no Japão e enviarem religiosos como forma de dissimular suas verdadeiras intenções era justamente os jesuítas.

Nos anos que se seguiram ao edito de 1614, a perseguição não deu mostras de aplacar, muito pelo contrário, se intensificou consideravelmente. O entendimento por parte dos jesuítas de que a política anticristã dos Tokugawa se dava por “razão de Estado”, fundado na desconfiança de uma eventual tentativa de invasão por parte do rei da Espanha (àquela altura também de Portugal), prevaleceu. No entanto, poucos anos após a Apologia de Carvalho, aparece nas fontes jesuítas outros sujeitos, para além dos castelhanos vindos das Filipinas, culpabilizados por provocar e alimentar tal impressão entre as autoridades japonesas.

Em 1618, o visitador jesuíta Francisco Vieira conseguiu entrar secretamente no arquipélago onde ficou por pouco mais de um ano. Em 16 de setembro ele escreveu uma carta ao geral da Companhia, Muzio Vitelleschi (1563-1645), na qual afirmava que a “principal causa da perseguição *transivit in rationem status*”²¹. Ele repetiu essa afirmação em outra carta ao geral no ano seguinte, acrescentando que os japoneses temem que por meio da cristandade o rei da Espanha haveria de tomar-lhes o reino.²² Dessa vez, no entanto, ele culpou os “hereges holandeses e ingleses” que àquela altura expandiam suas atividades na Ásia às custas principalmente de Portugal.

142

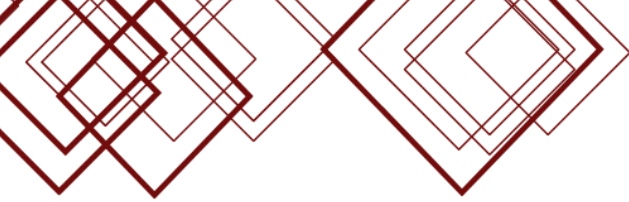
Cristóvão Ferreira (1580-1650)²³ em uma missiva de 1621 endereçada a Vitelleschi repetiu esse argumento culpando os holandeses e um antigo irmão da Companhia, Fabian Fukan (c.1565-1621), quem apostatara por volta de 1607 por questões pessoais e em 1620 escrevera um tratado criticando o cristianismo e acusando os cristãos de facilitarem uma eventual tentativa.²⁴ Aqui Ferreira endereçava conjuntamente um outro problema que os jesuítas vinham enfrentando naquele contexto de intensificação da perseguição e no qual o número de apóstatas – muitas vezes conhecedores do cristianismo e com acesso a informações privilegiadas no que

²¹ Carta de Francisco Vieira a Muzio Vitelleschi. 16 de setembro de 1618. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.* 17, fol. 150v.

²² Carta de Francisco Vieira a Muzio Vitelleschi. 6 de outubro de 1618. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.* 17, fol. 181.

²³ Ferreira chegou no Japão em 1609 e foi estudante no seminário de Arima. Em 1633, chegou a ser vice-provincial do Japão por alguns meses antes de sua captura e subsequente apostasia.

²⁴ “No demais fica a Companhia e a cristandade na mesma perseguição que dantes, a qual se vai cada vez fazendo mais rigorosa. E nos desconsola muito ver os termos porque o xogum a leva. [1] por razão de stado, persuadindo-se que com a pregação do Evangelho pretendemos tomar-lhe o reino. No qual conceito, além dos temores que ia dantes tinha, o confirmarão os Olandeses hereges tanto que disse este ano hum grande seu privado ao embaixador dos portugueses que o xogum estava em obrigação aos ditos Olandeses por lhe declararem este ponto. E para maior confirmação saiu hum apóstata Fabiam, [...] irmão de nossa Companhia, com hum tratado, cheyo de heregias e blasfêmias contra Deus e sua Santíssima lei, no qual seu principal intento he provar que com a pregação do Evangelho pretendemos tomar Japão e sujeitá-lo ao nosso rei.” Carta Cristóvão Ferreira a Muzio Vitelleschi. 18 março 1621. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.*, 17, fol. 274-275v.



toca à organização e rede de relações da Companhia de Jesus no Japão – aumentava, colocando em risco a segurança de outros cristãos ao passar informações às autoridades japonesas. Ironicamente, essa foi justamente a trajetória de Ferreira após 1633.

Por fim, digno de menção no que toca à fundamentação do edito de 1614 em “razão de estado” são os escritos do jesuíta Matheus de Couros (1568-1632)²⁵, em 1621. Neste ano, o então provincial jesuíta do Japão escreveu uma série de cartas a serem enviadas a Roma e anexou a esta correspondência um tratado – “Arrezoado acerca das causas da perseguicam de Japam contra a christandade” – no qual discorria longamente sobre as razões que levaram o xogum de Japão (Hidetada) junto de seu pai (Ieyasu) a promulgarem o edito anticristão e promoverem a perseguição subsequente. Nele, Couros mencionou uma série de eventos e fatores que teriam provocado desconfiança nos líderes japoneses em relação aos missionários católicos. No entanto, ele explicitou por diversas vezes que: “A causa principal da perseguição contra a lei de Deos que hoje vemos em Japam fundase em rezam de estado, tendoa o senhor da Tenca por meyo e traça com que os Padres pretendem sojeitar e ajuntar este império ao da Espanha”.²⁶ Segundo Couros, isso não era dito explicitamente pelo xogum ou seus oficiais mais próximos por serem os japoneses “muito altivos”; contudo, era algo que se poderia depreender a partir da obra de Fabian (a mesma citada por Ferreira). Os responsáveis por levantar suspeitas de conquista eram diversos. O provincial culpava os espanhóis das Filipinas (chegando até mesmo a repreender irmãos da Companhia de Jesus em Manila), os ingleses, os holandeses, Murayama Tōan (1562-1619) (antigo aliado e posterior desafeto dos jesuítas em Nagasaki) e até mesmo um certo polaco vindo da Nova Espanha (não nomeado). Estes eram acusados por Couros de espalhar (deliberadamente ou não) boatos sobre uma suposta agenda secreta dos missionários.

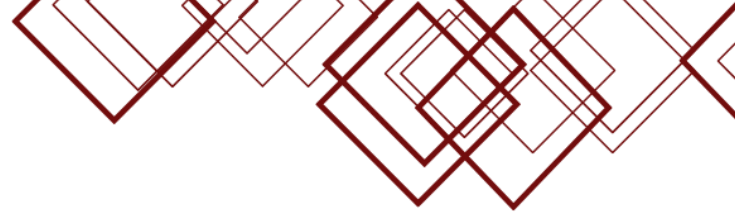
O esgotamento do papel dos jesuítas no comércio com o Japão

Ao analisar em conjunto os relatos acima mencionados pode-se facilmente perceber que a lista de sujeitos culpabilizados pelos jesuítas por provocar a “falsa suspeita”²⁷ de que o cristianismo era pretexto usado pelos espanhóis para tomarem reinos alheios foi crescendo com

²⁵ Couros foi provincial do Japão de 1617 a 1621 e novamente ao fim de sua vida de 1626 a 1632.

²⁶ Matheus de Couros. “Arrezoado acerca das causas da perseguicam de Japam contra a christandade”. 15 de março de 1621. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.* 59, fols. 361-368v.

²⁷ Couros argumentou que não somente a impressão era falsa, mas que “nem achamos meyo algum humano pera lhes poder tirar esta errada opinião”. *Ibid.*, fol. 367.



o passar dos anos. É possível depreender que com a vinda de comerciantes de outros reinos europeus e o conseqüente aumento da concorrência, aumentou o número de desafetos dos missionários (particularmente dos jesuítas) que se utilizavam desse argumento como meio para prejudicar tanto os missionários quanto os comerciantes portugueses de Macau. Por outro lado, há outro fator determinante para que Hidetada e Ieyasu promulgassem a proibição do cristianismo no Japão e forçassem uma expulsão de fato dos missionários: a unificação do arquipélago finalizada por Toyotomi Hideyoshi e assegurada posteriormente pelos xoguns Tokugawa.

O descontentamento de Ieyasu em relação ao cristianismo jamais fora ignorado pelos jesuítas. Em 1610, após o incidente que resultou no ataque ordenado por Ieyasu à nau portuguesa *Madre de Deus* e explosão da mesma pelas mãos de seu capitão André Pessoa ao ver-se encurralado pelos japoneses, o bispo Luís de Cerqueira (1552-1614) escreveu aflito ao papa afirmando que: “por rezão delle [comércio com Macau] e não por affeição alguma que tenham a Nossa Sancta Ley consentem os Reis de Jappão em suas terras aos ministros do Euangelho por lhe parecer que somos utiles pera a conseruação, e continuação deste cômércio”.²⁸ O comércio entre Macau e Nagasaki foi retomado após esse incidente. Contudo, os jesuítas eram cada vez menos considerados pelas autoridades japonesas como indispensáveis à manutenção do comércio da seda japonesa e isso se deu por manobras deliberadas por parte dos Tokugawa.

A primeira manobra operada inicialmente por Hideyoshi e depois por Ieyasu foi a promoção da concorrência para o comércio com a China. Ainda que não se possa afirmar que os portugueses tivessem o total monopólio do comércio da seda chinesa no Japão, a maior parte deste trato estava em suas mãos na segunda metade do século XVI. Em 1592, Hideyoshi enviou uma embaixada às Filipinas que, ainda que tenha soado como uma ameaça para o governador espanhol Gomez Perez Dasmariñas (1519-1593), serviu para dar início às negociações entre espanhóis e japoneses com vistas à abertura do comércio. Naquele ano e nos dois anos seguintes, o general japonês recebeu três embaixadas de Manila lideradas por frades mendicantes. Em 1598, um ano após Hideyoshi ter ordenado a execução dos franciscanos, Ieyasu recebeu frei Jerónimo de Jesus, quem conseguira entrar clandestinamente no arquipélago naquele ano e fugir dos jesuítas que se esforçavam por assegurar que os frades não retornassem

²⁸ Carta de D. Luís Cerqueira ao Papa. 5 de março de 1610. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.* 21 I, fols. 209-212. O mesmo ponto fora notado em 1607 por Diogo de Mesquita (COOPER, 1972, p. 423).



ao Japão.²⁹ Após estabelecerem-se no poder, os Tokugawa receberam outras embaixadas das Filipinas. Além dos espanhóis, o recém-estabelecido Bakufu abriu os portos aos ingleses e holandeses que em 1609 (holandeses) e 1613 (ingleses) abriram uma feitoria em Hirado. Em algumas décadas, a situação se modificaria consideravelmente e as relações do Japão com os reinos estrangeiros passaram a ser bem mais restritas. Entretanto para o período em análise, principalmente aquele que precedeu imediatamente à promulgação do edito de proibição do cristianismo, o incentivo às diversas nações para engajarem-se comercialmente com o Japão de maneira a fomentar competição é notável.

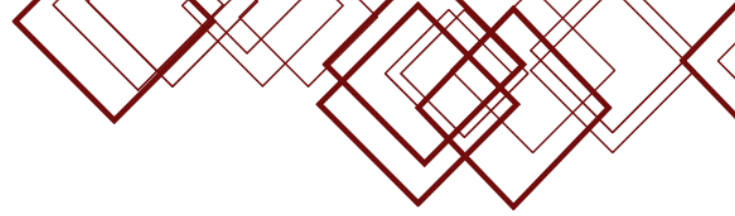
Outro fator que colocou em xeque o papel central dos jesuítas para a manutenção do comércio entre Japão e portugueses de Macau foi a centralização do poder (primeiramente nas mãos de Hideyoshi e após sua morte do clã Tokugawa) e o consequente aumento do controle por parte do governo central (Bakufu) sobre o comércio externo. Aqui, é importante enfatizar a função que os jesuítas desempenhavam como intermediários entre comerciantes portugueses e japoneses. Em um documento escrito em abril de 1610 intitulado “Informação da armação ou contrato da *Companhia* em que os moradores de Amacao mandão a sua çeda ao Japão”, o padre jesuíta Manoel Dias (1559-1639) relatava com detalhes tal empresa de comércio marítimo, a participação de cada agente, suas funções etc. Nele, Dias incluiu uma descrição precisa do papel dos missionários nesse trato:

como os Japões são *muito* diferentes dos portugueses no modo de tratar e contratar, sempre os eleitos desta cidade davão ordem ao feitor *que* no negocio da venda, e nos mais *que* lhe recaissem, se valessem dos *padres* aos quais pedião *por* suas cartas quisessem lá ajudar ao feitor, ao qual tinham mandado lhas entregasse a nao, os consultasse em tudo seguisse seu parecer etc. E os *padres* fazião lá *muito* bom officio a esta cidade impedindo algumas alterações que as vezes sobre o preço e peso da çeda [...] entre o feitor e mercadores Japões de maneira que muitos portugueses dizem, não se pode em Japão negociar a nao para vender com quietação e tornar a seu tempo se os *padres* não ajudarem no dar da pancada e [fazer] do preço.³⁰

Portanto, segundo Dias, os jesuítas desempenhavam um papel vital para que esse comércio se desenrolasse de maneira pacífica e proveitosa. No entanto, cada vez mais o novo governo central buscava controlar esse trato, tornando a função dos jesuítas não apenas redundante, mas concorrente com os interesses do Bakufu.

²⁹ Em seu relato sobre esse evento, frei Marcelo de Ribadeneira não citou o nome de Ieyasu, mas é possível depreender a partir de sua descrição: Ribadeneira afirmou que Hideyoshi já havia morrido e J. de Jesus fora recebido pelo então “governador ou rei” que possuía um reino em Qanto (Kantō) (RIBADENEIRA, 1947, p. 527–528).

³⁰ Manoel Dias. “Informação da armação ou contrato da *Companhia* em que os moradores de Amacao mandão a sua çeda ao Japão”. 18 de abril de 1610. In: ARSI, Roma, *Jap.Sin.* 14II, fols. 341-342v. Esse documento se encontra traduzido ao inglês e espanhol e publicado por: COOPER, 1972; TALADRIZ, 1959.



Reiner Hesselink argumenta que o sucesso do xogunato em controlar o comércio externo pode ser comprovado pelo fato de que, em 1612, pela primeira vez o pagamento da seda foi feito inteiramente em *chōgin*, a prata cunhada pelo governo que era vinte por cento menos pura que aquela usada anteriormente, *haifuki gin*. Ao operar tal mudança o Bakufu foi capaz de impor uma taxa de 20% sobre o volume total do comércio da seda (HESSELINK, 2016, p. 142). Com o aumento do controle do comércio pelos agentes do Bakufu e a consequente perda da função de intermediários, os jesuítas passavam a representar então somente uma ameaça aos líderes japoneses. Tal ameaça fora identificada no século anterior por Hideyoshi e aparece expressa tanto no edito anticristão de 1587 quanto no de 1614.³¹

Conclusão

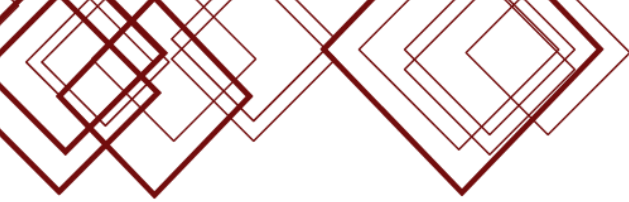
Neste artigo buscou-se demonstrar como os jesuítas desempenharam um papel fundamental no delineamento do lucrativo comércio da seda e prata entre Japão e Macau executado pelos portugueses. Os missionários, que se espalhavam pela Ásia na esteira das redes criadas pelos comerciantes lusos, costumavam acordos com lideranças locais de forma a favorecer os portugueses. Ao mesmo tempo, os jesuítas faziam seus acordos com esses mesmos mercadores assegurando concomitantemente seus próprios interesses. É possível, portanto, reconhecer que por mais que as agendas de comerciantes e missionários frequentemente convergissem, elas não eram idênticas. Após o edito de 1614, esse fato evidenciou-se ainda mais.

146

Por outro lado, os missionários franciscanos que iniciaram suas atividades no Japão após 1593 vindos das Filipinas, ameaçavam não somente o monopólio jesuíta no Japão – e com isso toda uma estratégia missionária – mas também os comerciantes portugueses de Macau. As querelas entre franciscanos e jesuítas no Japão perceptíveis nas obras aqui analisadas refletiam igualmente uma disputa entre portugueses e espanhóis por zonas de influência na Ásia desenvolvidas mesmo durante a união das coroas ibéricas.

Adicionalmente, buscou-se argumentar que os jesuítas se mostraram hábeis negociadores e importantes intermediários no Japão ao costurar acordos com os senhores locais para que abrissem seus portos aos comerciantes portugueses e, mesmo após sua expulsão por Hideyoshi em 1587, asseguraram a manutenção do lucrativo comércio entre Macau e Nagasaki,

³¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre a ameaça que os líderes japoneses viam no cristianismo e como isso aparece nos editos anticristãos de 1587 e 1614 ver: BERNABÉ, 2019; BOSCARO, 1973; TAKAGI, 2004.



assim como sua participação no mesmo. No entanto, com a unificação do Japão finalizada por Hideyoshi e a hegemonia dos Tokugawa assegurada por Ieyasu, a função desempenhada pelos jesuítas foi cada vez mais sendo assumida pelo recém empossado Bakufu. Com isso, eles passaram a ser dispensáveis à manutenção do comércio externo no Japão e a representar exclusivamente uma ameaça ao poder central. Como agravante, os inimigos dos jesuítas e dos portugueses – comerciantes japoneses descontentes com alguma transação, nações concorrentes como holandeses ou ingleses, apóstatas etc. – passaram a se aproveitar dessa situação e a trabalhar por aumentar as suspeitas por parte do Bakufu em relação aos missionários e aos ibéricos como um todo.

Incapazes de contornar essa situação, os jesuítas junto de todos os missionários católicos foram expulsos e severamente perseguidos no Japão nas décadas que se seguiram a 1614. Em 1639, os mercadores portugueses foram igualmente banidos do Japão e somente os holandeses entre as nações europeias foram autorizados a frequentar os portos do arquipélago, ainda que em condições notadamente controladas. Ainda que a discussão acerca dos motivos para o encerramento das relações entre Portugal e Japão em meados do século XVII esteja fora do escopo desse artigo, é notável que elas não duraram muito sem a mediação ativa dos jesuítas.

147

Bibliografia

BERNABÉ, Renata Cabral. *Fé e Prática entre os Kirishitan: Jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo*. Tese (doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

_____. A formulação do discurso anticristão no Japão dos séculos XVI-XVII. *Faces da História*, v. 6, n. 2, p. 11–27, 2019.

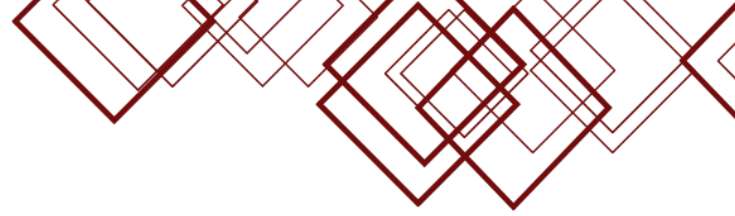
BOSCARO, Adriana. Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts Against Christianity. *Oriens Extremus*, v. 20, n. 2, p. 219–241, 1973.

BOXER, Charles Ralph. *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade, 1555–1640*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959.

Cartas que os Irmãos e Padres da Companhia de Jesus, que andão nos Reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India, & da Europa, desde anno de 1549 até o de 1580, Primeiro Tomo. Évora: Manoel de Lyra, 1598.

CARVALHO, Valentim. *Apologia do Japão*. Transcrição e notas de José Eduardo Franco. Lisboa: CCCM, 2007.

COOPER, Michael. The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade. *Monumenta Nipponica*, v. 27, n. 4, p. 423–433, 1972. DOI: 10.2307/2383821.



ELISONAS, J. S. A. Nagasaki: The early years of an early Modern Japanese City. In: BROCKEY L. M. (org.). *Portuguese Colonial Cities in the early Modern World*. Londres e Nova York: Routledge, 2016. p. 64–102.

FLYNN, Dennis O. Silver in a global context, 1400–1800. In: *The Construction of a Global World, 1440-1800 CE Patterns of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. v. 6, p. 213–239.

FRANCO, José Eduardo. Jesuítas e Franciscanos perante a sociedade e religião nipónicas o caso da Apologia do Japão. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, v. 16/17, p. 351–368, 2012.

GUNN, Geoffrey C. *World Trade Systems of the East and West*. Leiden, Boston: Brill, 2018. DOI: 10.1163/9789004358560.

HESSELINK, Reinier H. *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560–1640*. Kindle Edition: McFarland & Company, 2016.

HUR, Nam-lin. *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Harvard University Asia Center, 2007.

LOUREIRO, Rui Manuel. As Origens de Macau nas Fontes Ibéricas. *Review of Culture, Macau*, v. 1, p. 82–99, 2002.

MEDINA, Juan Ruiz de (Org.). *Documentos del Japón 1547-1557*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.

_____. *El Martirologio del Japón*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999.

NAKAJIMA, Gakusho. The Structure and Transformation of the Ming Tribute Trade System. In: *Global History and New Polycentric Approaches*. Singapore: Springer Singapore, 2018. p. 137–162. DOI: 10.1007/978-981-10-4053-5_7.

OKA, Mihoko. Os Jesuítas e o comércio entre Macau e o Japão. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões e Ciência Das Religiões*, v. VII, n. 13/14, p. 359–366, 2008.

_____. *The Namban Trade: Merchants and Missionaries in 16th and 17th Century Japan*. Leiden: Brill, 2021.

RIBADENEIRA, Marcelo de. *Historia de las Islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Madrid: La Editorial Católica, 1947.

SOUSA, Lúcio. Legal and Clandestine Trade in the History of Early Macao: Captain Landeiro, the Jewish “King of the Portuguese” from Macao. *Bulletin of Kanagawa Prefectural Institute of Language and Culture Studies*, v. 2, p. 49–63, 2013.

SOUZA, George Bryan. *The Survival of Empire*. Portuguese trade and society in China and the South China sea, 1630-1754. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and*



Economic History. Londres e Nova York: Longman, 1993.

TAKAGI, Shōsaku. Hideyoshi and Ieyasu's views of Japan as a land of the gods and its antecedents: With reference to the "Writ for the expulsion of missionaries" of 1614. *Acta Asiatica*, v. 87, p. 59–84, 2004.

TAKASE, Koichiro. A Igreja Cristã (Kirishitan) no Japão e os Poderes Unificadores Japoneses nos Séculos XVI e XVII, *Ryūtsū Keizai Daigaku Ronshū*, p. 59–125, 2004.

TALADRIZ, José Luis Alvares. Introducción. In: *Sumario de las Cosas de Japón*. Monumenta ed. Tokyo: Sophia University, 1954. v. 9, p. 1–205.

_____. Un Documento de 1610 Sobre el Contrato de Armação de la Nao de Trato Entre Macao y Nagasaki. *Tenri Daigaku Gakuho*, v. XI, n. 1, p. 1–20, 1959.

TRIVELLATO, Francesca. The organization of trade in Europe and Asia, 1400-1800. In: SUBRAHMANYAM, S.; WEISNER-HANS, M. E.; BENTLEY, J. H. (orgs.). *The Construction of a Global World, 1440-1800 CE Patterns of Change*: Cambridge University Press, 2015. v. 6–II.

UCERLER, M. Antoni J. *The Samurai and the Cross: The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan*. Oxford University Press, 2022. DOI: 10.1093/oso/9780195335439.001.0001.

149

VALIGNANO, Alejandro. *Sumario de las cosas de Japon, 1583*. Tokyo: Sophia University, 1954a.

_____. *Adiciones del Sumario de Japon*. Tokyo: Sophia University, 1954b.

_____. *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y de la China (1598)*. Osaka: Eikodo, 1998.

VRIES, Jan de. Connecting Europe and Asia: A Quantitative Analysis of the Cape-route Trade, 1487-1795. In: FLYNN, Dennis O.; GIRÁLDEZ, Arturo; GLAHN, Richard Von (org.). *Global Connections and Monetary History, 1470-1800*. Aldershot: Ashgate, 2003. p. 35–106.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A SERVIÇO DE DEUS E DO REI: ORIENTAÇÕES PARA A EVANGELIZAÇÃO REALIZADA PELA COMPANHIA DE JESUS NO VICE-REINO DO PERU EM FINS DO SÉCULO XVI POR MEIO DE UMA CORRESPONDÊNCIA

At the service of God and the king: guidelines for the evangelization carried out by the Company of Jesus in the viceroyalty of Peru at the end of the XVI century through a correspondence

Wilson Carlos da Silva¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar as orientações contidas em uma correspondência enviada pelo Superior Geral da Companhia de Jesus, Claudio Aquaviva, ao seu padre provincial no vice-reino do Peru, Baltasar Piñas, no ano de 1584. Com a finalidade de realizar a catequização da população nativa do local e a sua sequente conversão, e por meio da relação firmada entre a Igreja Católica e o monarca espanhol, Felipe II, a Companhia de Jesus obteve um papel determinante para a salvação das almas na América espanhola, uma vez que esta Congregação estava fundamentada nos ideais defendidos pela Igreja Católica no período, o que a diferenciava das demais ordens regulares. Através de uma metodologia de caráter interpretativo, explicitaremos os principais pontos contidos no documento, considerando os limites desta análise, que insere as orientações da presente missiva em uma conjuntura maior.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Evangelização indígena. Patronato.

Abstract: This article aims to present the guidelines contained in a correspondence sent by the Superior General of the Society of Jesus, Claudio Aquaviva, to his Father Provincial in the Viceroyalty of Peru, Baltasar Piñas, in the year 1584. With the purpose of catechizing the native population and its subsequent conversion, and through the relationship established between the Catholic Church and the Spanish monarch Felipe II, the Society of Jesus played a decisive role for the salvation of souls in Spanish America, since this Congregation was based on the ideals upheld by the Catholic Church in the period, which differentiated it from other regular orders. Through an interpretative methodology, we will explain the main points contained in the document, considering the limits of this analysis, which inserts the orientations of this missive in a larger context.

Keywords: Society of Jesus. Indigenous evangelization. Patronage.

¹ Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UNIRIO). Bolsista CAPES. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-9259-2120>. E-mail para contato: wilson91.hist@hotmail.com.



Neste texto buscaremos apresentar as orientações contidas em uma carta enviada ao padre provincial da Companhia de Jesus situado no vice-reinado do Peru, Baltasar Piñas, pelo Superior Geral da Ordem, Claudio Aquaviva, no ano de 1584. O objetivo da missiva foi oferecer pistas para efetivar a evangelização e a conversão dos nativos americanos. Buscaremos investigar quais foram as ordens dadas por Aquaviva a seus encarregados pela missão na América andina, observando os pontos determinantes que deveriam ser observados pelos inicianos que atuavam no Peru para conseguirem fecundar a semente da Palavra de Deus no coração da população autóctone.

A Companhia de Jesus foi uma ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola em meados de 1540, sendo que a sua permissão para atuar se deu por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, concedida pelo papa Paulo III. Eram inúmeras as diferenças dos jesuítas em relação às demais ordens, grande parte oriunda do período medieval. A primeira diferença que chama a atenção é que essa ordem surgiu exatamente no bojo de um dos acontecimentos que fizeram com que a Igreja Católica repensasse e reafirmasse diversos aspectos de sua doutrina, a saber, a Reforma Protestante. Autorizada a atuar neste cenário, os jesuítas estavam totalmente revestidos dos ideais defendidos pela Igreja da Contrarreforma.²

Além da diferença exposta acima, Claudio Ferlan (2018, p. 39-40) pontua que outros sinais de inovação da ordem fundada por Inácio foram a renúncia à vida conventual e à oração coral, a preferência pela mobilidade e a remoção dos vínculos territoriais, a organização hierárquica e centralizadora que abarcava a renúncia ao governo de uma congregação geral e o generalato vitalício. Vale destacar também o quarto voto, que diferenciava a referida ordem das demais, pois “além dos votos tradicionais das demais ordens – pobreza, castidade e obediência –, os jesuítas professavam um voto de obediência ao papa” (AMANTINO, 2015, p. 13). Nesse sentido, os inicianos se colocavam a serviço do pontífice, por meio de um desprendimento

² A Contrarreforma foi a resposta da Igreja Católica ao movimento que ficou conhecido como Reforma Protestante. Este movimento, que eclodiu na Europa por volta do ano de 1517, contestou diversos aspectos do campo doutrinário e também do campo moral da Igreja Católica, contando com vários líderes, como Martinho Lutero, João Calvino, Henrique VIII, entre outros expoentes. A Contrarreforma, levada a cabo pela Igreja Católica, teve como finalidade conter o avanço dessa onda reformista, buscando reafirmar alguns de seus dogmas que estavam sendo questionados, bem como capacitando o seu clero para um trabalho evangelizador a partir desta nova conjuntura. Uma das ações da Igreja Católica neste contexto foi a celebração do Concílio de Trento entre os anos de 1545-63. Por meio desta assembleia o clero passou a ser visto como modelo para o rebanho e, através deste grupo, todo o orbe católico seria reformado e responsável por concretizar o triunfo do catolicismo sobre o protestantismo. No caso do continente americano, a luta da Igreja de Cristo se deu em torno da erradicação do paganismo, presente, no julgar dos religiosos, no meio nativo. Cf. Da Silva (2021, p. 337-342).



territorial que fazia com que eles fossem enviados para onde necessitasse de suas atividades missionárias.

Dentre todas essas diferenças explicitadas nas linhas anteriores, há uma em especial que consideramos determinante para o presente texto: “o uso frequente da correspondência como instrumento de conhecimento, de promoção pessoal e de direção” (FERLAN, 2018, p. 39-40). Fernando Torres-Londoño ressalta que por intermédio da influência de seu fundador, “a Companhia, desde os primeiros anos, utilizou a escrita como forma predominante de comunicação, ação e registro” (TORRES-LONDOÑO, 2002, p. 17). Em relação à organização, os jesuítas contavam com um Prepósito Geral, que como dito anteriormente, possuía um mandato vitalício. Este ficava lotado em Roma e era responsável por conduzir a ordem em todos os lugares do mundo. No período relacionado a este artigo, as últimas décadas do século XVI, quem estava ocupando este cargo era o italiano Claudio Aquaviva. O governo deste Prepósito, de acordo com o historiador Claudio Ferlan (2018, p. 55), foi o mais longínquo na história da ordem, tendo o seu início em 1581 e o seu término somente em 1615.

Ao Geral todos os membros prestavam obediência, uma vez que ele, assim como o papa, guardadas as devidas especificidades, representava a autoridade divina na Terra (FERLAN, 2018, p. 33). Ainda conforme Ferlan, com a gradativa expansão da ordem em torno do globo, “o Geral não podia mais ocupar-se da direção de territórios distantes do lugar onde ele residia, então foi necessária a nomeação de um responsável” (FERLAN, 2018, p. 32). Surgiu assim o padre provincial, que atuava nas províncias eclesiásticas da Companhia, tendo a sua nomeação realizada pelo próprio Prepósito Geral. Como uma de suas atribuições, os padres provinciais “deviam informar as novidades de cada missão à cabeça da Companhia, para que, a partir daí, partissem instruções precisas (HATTORI, 2017, p. 53)” para a realização da missão em determinada província. Estava, assim, estabelecida uma rede de comunicação entre as localidades onde a Companhia se fazia presente e Roma, centro de comando da mesma. Como bem observa Marcia Amantino,

para se compreender a “rede internacional” montada pelos membros da Companhia de Jesus é primordial identificá-los como religiosos, é claro, mas acima de tudo como indivíduos que tinham consciência de que faziam parte de um corpo cuja missão maior era levar a salvação às diferentes partes do globo. Era um projeto maior que as limitações impostas pelas diferentes monarquias europeias (AMANTINO, 2015, p. 26).

Vale enfatizar que por mais que o projeto jesuíta fosse maior em relação às limitações fixadas pelas monarquias, a congregação foi capaz de se adequar às prerrogativas monárquicas. E aqui utilizamos novamente as palavras de Amantino, que nos diz o seguinte:



esse caráter internacional da ordem é essencial para o entendimento de muitas de suas ações ou posturas políticas, econômicas e religiosas. Apesar de estarem sob o domínio desta ou daquela coroa, havia também entre os religiosos da Companhia de Jesus a convicção de que eram homens com um projeto cristão que estava acima desses interesses (AMANTINO, 2015, p. 13).

Feita esta breve introdução, passemos agora a observar a atuação dos filhos de Inácio em nosso espaço de análise, nos atentando às orientações que partiram de Roma para o êxito da missão na região andina da América do Sul.

As orientações enviadas pelo Superior Geral da Companhia de Jesus de Roma para o sucesso das missões jesuíticas do vice-reinado do Peru

Os inacianos enviados para a província eclesiástica do Peru desembarcaram no território em meados de 1569. Segundo Josep Barnadas, eles “viajaram leves, livres da bagagem do passado. Procuraram implantar um cristianismo isento dos erros que desfiguraram a fé na Europa” (BARNADAS, 2018, p. 525). Quando esse grupo chegou ao Peru, as demais ordens regulares já vinham desenvolvendo um trabalho missionário no local, buscando efetivar a conversão da população autóctone. Cabe salientar que, conforme Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003, p. 31), esse trabalho de conversão dos nativos, também conhecido como a primeira evangelização, e que perdurou até os primeiros anos da década de 80 do século XVI,³ iniciou-se por volta de 1532. De maneira geral, “os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas” (BOXER, 2007, p. 55).

153

Assim que chegaram ao Peru os filhos de Inácio logo se adaptaram às prerrogativas estabelecidas pela Coroa espanhola. Destacamos aqui o mecanismo de mútuo apoio entre a Coroa e a Igreja sob o qual se assentou a evangelização da América Ibérica. O *Patronato Real* foi instituído por meio de concessão papal antes mesmo do estabelecimento dos europeus no continente americano.⁴ De acordo com John Elliot (2018, p. 296), o *Patronato* foi capaz de conceder aos monarcas castelhanos, no decorrer do governo nas possessões americanas, um grau de poder eclesiástico sem precedentes, propiciando ao rei se designar como ‘vigário de Cristo’, dispondo de questões de caráter religioso sem a interferência da Santa Sé. Para Ronald Raminelli (2013, p. 42), a partir do *Patronato* o rei teve o poder de indicar os candidatos aos cargos eclesiásticos, pagar proventos e manter catedrais, hospitais e igrejas. Ambos os autores

³ De forma mais específica, quando as diretrizes do Terceiro Concílio Provincial de Lima foram promulgadas, isso em 1583. Cf. Estenssoro Fuchs (2003, p.31).

⁴ Bula *Universalis Ecclesiae*, outorgada pelo papa Júlio II em 28 de julho de 1508. Cf. Suess (2002, p. 127-128).



argumentam sobre a importância do Conselho das Índias⁵ no bojo desse mecanismo, uma vez que “todos os documentos que iam de Roma ao Novo Mundo e vice-versa, antes de terem autorização de prosseguir até seu destino, eram submetidos à prévia aprovação do Conselho das Índias” (ELLIOT, 2018, p. 297). Além disso, não só o trânsito de documentos, como o de religiosos também passava pelo crivo deste órgão (RAMINELLI, 2013, p. 42). Por fim, vale chamarmos a atenção para o que nos diz Charles Boxer a respeito desse acordo. Este historiador destaca que por meio deste acordo os monarcas foram autorizados pelo papa a realizar as seguintes tarefas:

construir e permitir a construção de todas as catedrais, igrejas, conventos e ermidas no âmbito de seus respectivos padroados; [...] apresentar à Santa Sé uma pequena lista de candidatos adequados a todos os arcebispados, bispados e abadias, bem como encaminhar os postulantes a dignidades e cargos eclesiásticos de categoria inferior aos bispos pertinentes; [...] administrar as jurisdições e receitas eclesiásticas, e vetar bulas e breves papais que não fossem primeiramente autorizadas pela chancelaria das respectivas Coroas (BOXER, 2007, p. 99).

Complementando a análise de Boxer, “esses privilégios significavam que, na prática, todo sacerdote missionário, secular ou regular, somente podia aceitar sua nomeação sob a condição de ser aprovado pela Coroa em questão” (BOXER, 2007, p. 99-100). Com isso, a Companhia de Jesus, mesmo tendo em mente que seu projeto de auxílio às almas era maior em relação às limitações condicionadas pelas Coroas⁶ (AMANTINO, 2015, p. 26), se colocava sob as ordens de seu Geral, mas também sob as ordens do monarca espanhol Felipe II, que com base nos acordos firmados por meio do *Patronato*, exercia poder sobre a gestão da Igreja em suas possessões. Aliocha Maldavsky pontua que para a administração colonial, envolvendo o próprio rei, Felipe II, o vice-rei do Peru no período, Francisco de Toledo, “a Companhia era um dos instrumentos de sua política, por ser uma ordem recente e explicitamente tridentina” (MALDAVSKY, 2012, p. 39-40). Felipe II foi um monarca atento às questões religiosas, tanto é que durante o seu reinado, se observou “uma progressiva intensificação da intervenção régia nos assuntos religiosos, sendo, em muitos casos, a principal promotora das reformas que se puseram em curso dentro das congregações regulares, assim como entre o clero secular”⁷

⁵ Parafrazeando Ronald Raminelli (2013, p. 32), o Conselho das Índias pode ser entendido como um órgão formado por um presidente, de quatro a cinco conselheiros, um secretário, um fiscal, um relator e um carregador. A estes cabiam zelar pelo controle administrativo, judiciário e eclesiástico das novas possessões. O autor também nos diz que o bom funcionamento deste órgão era condição para que o monarca pudesse exercer sua autoridade sobre o continente americano desenvolvendo, assim, a administração do Ultramar.

⁶ Vale sublinhar que no caso da América portuguesa este mecanismo também ocorreu, tendo o nome de Padroado Régio. Cf. Boxer (2007, p. 98).

⁷ Enquanto o clero regular se refere aos religiosos que viviam de acordo com as regras firmadas por uma determinada ordem, o clero secular alude a religiosos voltados para as atividades em sociedade, como a celebração



(PALOMO, 2004, p. 66). Nesse sentido, vale chamar a atenção para o que analisa Luiz Antonio Sabeh a respeito do uso da religião como elemento característico para o ordenamento e disciplinamento social. Conforme o historiador,

na Época Moderna, os fundamentos do ordenamento social, jurídico e político eram tomados também da religião. Na Península Ibérica, a matriz das diretrizes morais e filosóficas que norteavam a vida pública e a vida privada era o catolicismo, e os mecanismos que as Coroas ibéricas usavam para o disciplinamento da sociedade eram aqueles oferecidos pela Igreja Romana (SABEH, 2019, p. 69-70).

Gradativamente os inicianos foram consolidando o seu estabelecimento na região da América andina. Conforme Maldavsky, “a ordem foi se instalando nos principais centros de presença espanhola dentro do espaço meridional do vice-reinado” (MALDAVSKY, 2012, p. 38), por meio de uma presença ativa e efetiva no local. Para mais, os membros da Companhia “fundaram colégios⁸ para a formação das elites locais, ditaram lições de teologia e filosofia nas universidades, pregaram em dias de festa, organizaram congregações marianas, ensinaram a doutrina cristã e administraram os sacramentos” (MALDAVSKY, 2012, p. 45). Cabe lembrar que tudo isso que foi posto em prática pelos jesuítas no vice-reino do Peru passava, como vimos, pela permissão da Coroa, mas também pelo consentimento do Prepósito Geral que enviava informações precisas para os seus delegados presentes no local.

155

Nos atentaremos, a partir de agora, à questão das missivas dentro desse contexto missionário, analisando a correspondência que selecionamos para este artigo. Segundo Paula Hattori, “a escritura e a leitura de cartas tornaram-se uma atividade cotidiana para os jesuítas, e estas passaram a formar uma rede de informação a nível mundial sem precedentes” (HATTORI, 2017, p. 52).

Estudando o envio – e a troca – de cartas no contexto da evangelização jesuíta na América portuguesa, João Adolfo Hansen (2005, p. 16-17) observou que as cartas, de forma mais específica aquelas que tinham como destino o continente europeu, possuíam pelo menos quatro objetivos básicos, a saber:

a coleta e divulgação de informações sobre as tribos litorâneas com que os portugueses fazem contato; [...] o controle interno da missão pelos superiores da Ordem em Roma, que exigem relatórios minuciosos sobre o dia-a-dia dos padres e informação sobre causas de desânimos e crises; [...] o reforço do entusiasmo catequético por meio da remessa das cartas para outras missões, em que são lidas como edificação; [...] o quarto objetivo é mundano e relaciona-se a outros usos das cartas, como sua leitura pelas elites letradas da Europa” (HANSEN, 2005, p. 16-17).

de missas, administração de sacramentos, entre outras ações. Em alguns casos agentes do clero regular atuaram realizando atividades que eram atribuições dos seculares. Cf. Viana (2014, p. 101).

⁸ Havia cinco colégios jesuítas no vice-reino do Peru: Lima, Cuzco, Arequipa, Potosí e La Paz. Cf. Maldavsky (2012, p. 38).



Dentre os objetivos elencados pelo autor, o que melhor se aproxima da perspectiva adotada para este texto é o segundo. Contudo, nos baseamos neste objetivo apresentado pelo autor fazendo a ressalva de que o documento que aqui analisaremos exhibe as recomendações do Superior da Ordem à província eclesiástica do Peru. Assim sendo, não devemos nos esquecer que as orientações endereçadas aos Andes foram pensadas a partir do relato minucioso remetido à Roma por outras correspondências que os limites deste trabalho não nos permitem examinar. Podemos ainda identificar o cumprimento do primeiro objetivo listado por Hansen. Utilizamos aqui esse objetivo tomando o devido cuidado de diferenciar os pormenores existentes entre as colonizações portuguesa e espanhola. O terceiro e o quarto objetivo não dialogam com as pretensões deste artigo.

O ano era 1584. O vice-reinado do Peru, no que se refere ao campo eclesiástico, passava por um momento de implementação das novas diretrizes que haviam sido debatidas e promulgadas por meio do Terceiro Concílio Provincial de Lima, celebrado entre os anos de 1582-83, e que dialogavam com as determinações do Concílio de Trento. A responsabilidade da província eclesiástica do Peru estava a cargo do padre Baltasar Piñas, destinatário da carta que aqui analisaremos. O provincialato de Piñas, de acordo com Maldavsky (2012, p. 82), foi um período de consolidação econômica na província, marcado pelo estabelecimento definitivo dos colégios de Arequipa e La Paz, além de uma nova fonte de financiamento para o colégio de Lima.

156

O primeiro ponto que chama atenção nesta missiva, datada de 15 de junho de 1584, é o que discutimos anteriormente, sobre essa relação entre a Companhia de Jesus e a Coroa espanhola. Nesta dinâmica relacional, Aquaviva enfatizou sobre buscar dar a Deus a maior glória – lema da Companhia – por meio da evangelização das almas, para isso era preciso ter ânimo. Além disso, nesta parte o Superior também fez menção ao cumprimento das vontades do rei:

Si por el generoso fin que tuvimos para emprender la profesión religiosa, que fue en todo hacer la voluntad del Señor y procurar su mayor gloria, hemos de regular nuestra vida y cobrar esforçado ánimo para todas nuestras ocupaciones, es cierto que con mayor alegría y consuelo spiritual nos despertará a emplearnos en lo que más Su divina Magestad quiere y dessea (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 436).

Além do que foi exposto no trecho supracitado, Aquaviva também pediu que os missionários usassem de todo zelo, se empenhando para que as criaturas racionais conhecessem seu criador e, por meio da observância de seus preceitos lhe amassem, honrassem e lhe



servissem na terra. Assim poderiam reverenciar e amar a Deus no céu (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 436-437), fazendo menção à crença da vida eterna, defendida pela Igreja Católica.

O tópico que consideramos como fulcral nesta correspondência diz respeito à conversão das almas, preocupação constante e de maior atenção da Companhia. Vale ressaltar que “à Igreja na América fora confiada uma missão prática: apressar a submissão e a europeização dos índios e pregar a lealdade à coroa de Castela” (BARNADAS, 2018, p. 522-523). Em outras palavras, os nativos americanos, em virtude do *Patronato*, se tornariam membros da Igreja de Cristo e súditos do monarca espanhol. Deste modo, Aquaviva enfatizou sobre o desejo de que os membros da Companhia se dedicassem à conversão e ajuda das almas andinas, unindo o seu desejo ao dos demais, no intuito de fortalecer e dar mais vida e impulso à obra (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 438). Zelo e ânimo eram imprescindíveis para levar adiante a tão importante tarefa confiada àqueles religiosos. Para mais, há um empenho na luta contra aquele que é considerado o príncipe do mundo terreno, o demônio, a quem fora atribuída a persistência da ignorância dos nativos naquele local. Era preciso reduzir as almas, salvá-las, um trabalho que se transformaria em louvor a Deus, como vemos no fragmento a seguir:

157

porque si la reducción de sola una alma causa tan gran fiesta como por ella se hace en el cielo, ¿quánta mayor es de creer que se hará por la reducción de tantos pueblos? Si el reducir qualquier cosa a su fin es obra de perfection digna de toda alabanza, ved qual será el ayudar para que el hombre, criatura entre las visibles que Dios crió, las más noble y illustre, sea reducido a su último y felicissimo fin, de quánta fortaleza es el ser ministro de quien Dios se sirve para lanzar fuera el príncipe deste mundo, que es el juicio que vino el Salvador a hacer en la tierra [...] (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 438).

Ser instrumento para a condução à salvação das almas recém-conquistadas era tarefa de suma recompensa e de serviço pleno a Deus, o Criador. Além disso, o Superior reforçou a situação em que se encontravam as almas do vice-reinado, mencionando a lastimável pobreza e as prisões às quais aquele povo ainda estava submetido e padecendo: “aquéllos pobres que ni pueden alcanzar el manjar de sus almas ni recatarse de las cadenas y dura servidumbre con que los tiene el demonio” (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 439).

Cabe destacar a análise feita pelos inacianos sobre a situação da evangelização dos naturais quando esses desembarcaram no Peru. Como já comentado, a Companhia de Jesus chegou na região andina na segunda metade do XVI, momento em que as outras ordens já vinham catequisando os naturais. Essa catequização conduzida por essas ordens não fora bem feita, pois na ótica dos inacianos, o demônio, que não conseguiu ser contido e erradicado pela evangelização exercida pelos primeiros religiosos, continuava com as suas maquinações. Aquaviva, na carta enviada a Piñas, observou que a luz do Evangelho ainda não havia penetrado



as trevas e sombras de morte existentes naquele local (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 439). Ora, se isso foi percebido foi em razão da ineficácia do método executado por essas ordens. É importante dizer que as ordens mendicantes realizavam um trabalho que tinha como cerne a conversão dos pagãos por meio da imposição dos batismos em massa, ideia que viajou da Europa para a América junto com os religiosos na primeira metade do nosso século de análise. Essa prática, encabeçada pelos franciscanos, e associada à pregação de caráter entusiástico, “dev[er]iam levar a uma rapidíssima cristianização do Novo Mundo, acelerando assim o cumprimento dos tempos e a realização do *unum ovile et unus pastor*” (PROSPERI, 2013, p. 550). Isso não se concretizou, visto que em muitos casos os nativos, após terem recebido o batismo, se mantiveram fieis às suas práticas que foram demonizadas por esses agentes do clero regular.

O método jesuíta era contrário e crítico desse modelo mencionado acima:

a crise do modelo de conversão dos povos que se baseava no sacramento do batismo administrado sumariamente a coletividades inteiras, por parte de pregadores dotados de apostólico fervor, devia levar ao surgimento de uma ideia de missão, diferente e moderna, que foi encarada pela obra dos jesuítas (PROSPERI, 2013, p. 552).

O conceito e o conteúdo moderno de missão, cerne da Companhia, surgiram justamente neste cenário de conjuntura global, em decorrência desse fracasso “que se tornou evidente com a descoberta da prática da simulação e da dissimulação usada pelas populações indígenas” (PROSPERI, 2013, p. 550), isso no caso do continente americano. Surgiu, assim, a ideia de missão como um “empenho constante de corpos especializados a ser desenvolvida com métodos específicos e em sedes próprias, – enfim –, a institucionalização da missão (PROSPERI, 2013, p. 552). Com a ideia de que a religião era algo que poderia ser ensinado por meio de vários métodos, a missão no bojo da segunda metade do século XVI e impulsionada pelos jesuítas, mirou a conversão dos corações (PROSPERI, 2013, p. 553). Para mais, nota-se um deslocamento do mote sacramental do batismo para outros dois que ganharam destaque com o trabalho jesuíta:

somente com os jesuítas comunhão e confissão foram encaradas como fundamentais na vida religiosa que se desejava para os novos convertidos. Desde sua chegada, guiada por sua vontade de valorizar a eucaristia, é ao redor destes sacramentos que a Companhia define seu carisma no Peru frente às instituições já instaladas, com um espírito claramente pós-tridentino de defesa da nova ortodoxia (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 208).

Outrossim, em sua exortação Aquaviva chamou a atenção para uma missão pulsante, sempre faminta pela saúde das almas, considerando constantemente a vontade de Deus em relação à vocação religiosa associada às normas que regiam a Companhia, o que despertaria

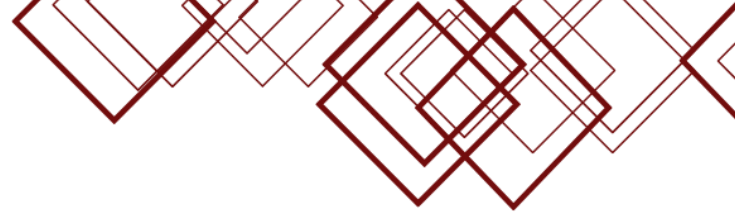


essa fome e sede de realizar a conversão da população nativa (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 441-442). Cabe aqui um comentário breve sobre como foi realizada a missão pelos jesuítas, de forma a dar mais informações ao leitor. Os filhos de Inácio possuíam uma movimentação constante pelo território, por meio das *misiones volantes*. Segundo Maldavsky (2012, p. 153), as mesmas eram uma manifestação da distinção que os jesuítas buscavam estabelecer entre eles mesmos e o clero que já estava atuando na catequese do local. Considera-se também que isso se liga à sua chegada posterior aos Andes, ou seja, o território já estava ocupado por outros missionários. Em alguns casos, como nos apresenta Prospero, o religioso inaciano poderia atuar de forma fixa em alguma localidade: “o “operário da vinha do Senhor” que tivesse sido escolhido para uma missão a ser cumprida em meio ao povo devia ajudar o próximo, seja atuando de modo itinerante, seja residindo de modo estável em lugares determinados” (PROSPERI, 2013, p. 556).

Ainda no bojo da missão, Aquaviva em suas instruções listou três impedimentos que comprometiam o êxito do projeto evangelizador. Era preciso se resguardar e buscar transpor esses empecilhos que dificultavam a conversão da população nativa. O primeiro ponto se refere a eventuais escândalos por parte do clero que pudessem vir a comprometer o sucesso da salvação das almas. Nas palavras do Geral, “porque lo contrario sería no sólo impedir la fábrica de tantos templos vivos de Dios quantos serían las ánimas que por esta tal ocasión se dexarían de convertir; más aún sería destruir las obras de Dios y arruinar lo que por El se ha edificado” (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 444). Essa questão, referente à idoneidade do clero, foi discutida no Concílio de Trento e também no Terceiro Concílio de Lima, que buscou implementar as prerrogativas tridentinas à realidade colonial. Era de suma importância que o clero estivesse à altura da tarefa que a ele havia sido confiada. O clero, se mantendo íntegro, por meio de seu exemplo seria capaz de levar o seu rebanho à conversão e à permanência no caminho da salvação. Vejamos o que diz a legislação canônica em vigor no Peru – conhecida por Aquaviva – sobre essa temática:

pois sendo [os sacerdotes] vistos em um lugar mais alto, apartados das coisas mundanas, os demais colocam seus olhos neles, como um espelho em que se vê o que deve ser imitado. Portanto os clérigos, chamados à herança de Deus, devem viver e se comportar em todos os momentos de maneira que em seus hábitos, postura, modo de caminhar e em suas palavras nada exista que não reflita a solenidade, a moderação e a piedade. Eles também devem fugir de crimes menores, que para eles são tidos como grandes, para que seus atos suscitem a veneração de todos⁹ (MARTÍNEZ FERRER, 2017, p. 265).

⁹ Acción III, Cap. XV- Sobre la reformación de los clérigos en común. Cf. Martínez Ferrer (2017, p. 265).



O segundo agravante dialoga com o primeiro, ainda dizendo respeito à postura clerical, agora se referindo a possíveis falhas em razão do árduo trabalho depreendido. O Geral orientava para que fosse deixado de lado toda frieza e fraqueza que as vezes eram ocasionadas por aborrecimentos e inconveniências do trabalho. Com muita coragem – e ânimo – seria preciso recobrar as forças com base nas palavras contidas na correspondência para prosseguir de forma idônea, zelosa e comprometida a missão (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 445-446). De acordo com Aquaviva, viriam forças do céu para guiar os irmãos: “con las consideraciones aqui apuntadas y otras muchas que la suave unctión del Spíritu Santo os habrá enseñado y cada día enseñará, de nuevo nos animemos a un tal alta empresa” (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 446).

Era preciso ser imitador de Cristo, atuar no território à luz de seus ensinamentos e testemunho, pois conforme foi descrito na carta, com base em exemplos de alguns santos que usaram da caridade, imitador é quem segue as pegadas de Cristo, apesar de não conseguir alcançar a sua perfeição (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 448), o que era impossível. Assim sendo, era preciso que com o coração animado não se levasse em consideração a grandeza dos trabalhos, pois a recompensa celeste haveria de chegar. Também não deveria ser considerada a indignidade e pequenez de cada membro atuante, uma vez que a onipotência daquele que chamou cada um dos religiosos, com sua firme proteção os asseguraria (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 448).

160

O terceiro e último impedimento possui ligação com a persistência da ignorância entre os nativos americanos. No julgar de Aquaviva ([1584], 1961, p. 449), muitos índios permaneciam na cegueira e na escuridão, e mesmo sendo batizados persistiam no traquejo de uma vida com hábitos que não condiziam com o que se esperava de um cristão. Vale lembrar que em virtude do *Patronato* ser batizado significava mais que ser membro da Igreja de Cristo. Nesta esteira, como dissemos, o neófito se transformava em súdito do monarca espanhol, aderindo ao modo de viver europeu, que nessa sociedade de Antigo Regime possuía base cristã. Deste modo, “se o rei queria ter súditos devia primeiro convertê-los” (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 36). Para mais, Pedro Miguel Plaza Simón (2014, p. 272) analisa que a necessidade de ser cristão por meio do batismo, por conseguinte, tendeu a se transformar em uma necessidade que se revestiu de um caráter administrativo, onde as pretensões da Igreja e do Estado se confluíam de forma fundamental. Isso nos leva a uma instituição ideológica ou cultural, expressão que conforme o referido historiador significa uma “ideia que tem alcançado um nível de projeção coletiva suficiente para influir na vida social” (PLAZA SIMÓN, 2014, p. 292). Em outras palavras, os mecanismos de cristianização oferecidos pela Igreja romana “funcionavam



também como instrumentos de intervenção em uma sociedade em transformação” (SABEH, 2019, p. 74).

A questão analisada acima possui ligação com o que discutimos anteriormente, sobre a realização dos batismos em massa que na prática se mostrou uma prática ineficaz. Desde o início da conquista espiritual da América andina os religiosos buscaram erradicar do meio nativo o paganismo,¹⁰ que envolvia todas as práticas que foram demonizadas pelos agentes do clero. Essas manifestações expressas nas práticas nativas, em linhas gerais, ficaram intituladas como idolatrias. Nas palavras de Alexandre Varella,

as idolatrias eram práticas como o culto, a cerimônia, a festa aos falsos deuses, ídolos ou outros artefatos e seres (mundanos a astrais). Tais idolatrias seriam fomentadas ou mesmo geradas pelo demônio, quando se passa a interpretar a adoração de elementos e artefatos propriamente como culto ao diabo (VARELLA, 2013, p. 31).

O Geral destacou que isso não poderia ser obstáculo para realizar a conversão dos naturais, uma vez que estava posta aí uma diferença entre o trabalho no continente americano e o que era exercido na Europa,¹¹ que por se tratar de serem pessoas ‘da mesma nação’, podemos ler aqui pessoas que possuíam uma cultura em comum, lidavam com pessoas mais civis e políticas, encontrando mais satisfação e consolo e menos trabalho (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 449). Aquaviva chamou a atenção do provincial para que instrísse os membros da Companhia no Peru a permanecerem firmes no trabalho, não se deixando levar pelos desejos de comodidade no tocante ao trabalho missionário:

Pero deseo sumamente que los nuestros de esas partes pongan todo su esfuerzo en resistir a semejante deseos, entendiendo que no sólo se privan de un tan glorioso fin como el que con su misión se pretende y de los muchos trabajos que entre indios se padescen, que son unos incomparables thesoros, pues con ellos se exercitan tantos actos de paciencia, caridad, fortaleza, prudencia, longanimidad y otros sin número (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 449).

Era preciso se ater à missão fugindo do comodismo, egoísmo e vaidade. No final da carta Aquaviva exortou mais uma vez os seus a seguirem firmes na missão (AQUAVIVA [1584], 1961, p. 450), inspirados pelo espírito da caridade e pelo zelo da honra de Deus. Através da perfeição nas virtudes os inacianos do Peru colonial seriam capazes de vencer os

¹⁰ O paganismo pode ser compreendido como o conjunto de práticas da cultura de um povo que se distanciavam daquilo que era tido como cultura pela Igreja Católica. Tudo aquilo que não representava o modelo católico de viver foi concebido como constituinte de uma cultura pagã, que precisava ser erradicada, isso já no próprio continente europeu. No caso do continente americano, muitas dessas manifestações se deram por meio de superstições, crendices, adorações, entre outras expressões. Cf. Gruzinski (2003, p. 34), Burke (2010, p. 281-282).

¹¹ Vale lembrar que a maioria dos missionários inacianos que estavam atuando no vice-reino do Peru eram oriundos do continente europeu.



impedimentos listados pelo Geral, abandonando suas próprias vontades e se dedicando ao trabalho evangelizador.

Considerações Finais

Este artigo buscou analisar e discutir algumas das orientações enviadas à província eclesiástica do vice-reino do Peru pelo Superior Geral da Companhia de Jesus, Claudio Aquaviva, visando o êxito do projeto evangelizador na região da América andina. Esse projeto, como vimos, se deu a partir de um mecanismo que submetia os jesuítas à autoridade do monarca espanhol, Felipe II, que em muito contou com o trabalho jesuíta em suas possessões. A chegada da Companhia de Jesus coincidiu, nas palavras de Maldavsky, “com o grande esforço de unificação pós-tridentino da mensagem cristã” (MALDAVSKY, 2012, p. 35). Imbuídos dos ideais que foram tidos como prioritários para conter o avanço da onda reformista na Europa e o triunfo sobre o paganismo na América, os filhos de Inácio depreenderam uma prática missionária que se colocava como mais eficaz em comparação com o que outras ordens vinham desenvolvendo, tendo como objetivo a conversão dos corações por meio de uma metodologia mais profunda. Isto porque os inicianos acreditavam que não bastava somente batizar, como outras ordens defendiam, mas também era preciso ensinar a religião por meio de vários métodos, como os catecismos, sermões, entre outras ações. Somente assim, o neófito teria uma conversão plena. Nas palavras de Prosperi, “a natureza da “conversão” foi interpretada de uma nova maneira: era necessário atuar, partindo do pressuposto de que se tratava de preencher um vazio de conhecimentos, ou então substituir um conhecimento parcial e equivocado pelo verdadeiro” (PROSPERI, 2013, p. 590).

162

Destacamos novamente a importância das cartas para a identidade da Companhia de Jesus, modelo de comunicação e de condução da Ordem ao redor do globo. É válido sublinhar que a missiva analisada neste artigo, obviamente está inserida dentro de uma conjuntura maior de acompanhamento e realização do projeto de salvação das almas conduzida pelos jesuítas no Peru. Nesse sentido, em razão das limitações deste trabalho, não somos capazes de inquirir se as recomendações enviadas aos Andes foram cumpridas, ou se houve êxito ou fracasso na missão. Nossa análise aqui teve o objetivo de se deter nas orientações enviadas ao provincial.

Para mais, Aquaviva, que segundo Maldavsky (2012, p. 82), foi visto como um aliado importante para a promoção das missões, procurou orientar os seus companheiros enfatizando a forma de agir nesse serviço, colocando de lado os próprios desejos e aspirações para buscar fazer o que era desejo de Deus, agindo como verdadeiros imitadores de Cristo. Com muito



ânimo, desprendimento e coragem, os religiosos seriam capazes de fecundar a semente da palavra de Deus no coração da população autóctone de forma definitiva, vencendo todo e qualquer resquício de paganismo. O testemunho dos religiosos era pensado como um canal para a efetivação da missão e a sequente conversão dos naturais, uma vez que estes agentes eram vistos como referência para o rebanho. Somente assim, nesta dinâmica relacional entre os inacianos e a Coroa espanhola, seria possível transformar os naturais em súditos do rei e membros da Igreja cristã.

Referências Bibliográficas

Fonte:

EL P. CLAUDIO AQUAVIVA AL P. BALTASAR PIÑAS – Roma, 15/06/15844. In: EGAÑA, A. (org.). *Monumenta Peruana Vol. III (1581-1585)*. Perugia: Tipografia Unione Arti Grafiche, 1961, p. 435-450.

Bibliografia:

163

AMANTINO, M. A Companhia de Jesus e o comércio na Ibero-América (Rio de Janeiro e região do Rio da Prata, século XVI-XVIII). In: AMANTINO, M.; FLECK, E. C. D.; ENGEMANN, C. (Orgs.). *A Companhia de Jesus por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 11-36.

BARNADAS, J. M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, L. (Org.). *História da América Latina Colonial, volume I*. Trad. Maria Clara Cescato. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018, p. 521-552.

BOXER, C. R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURKE, P. A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular. In: _____. *A cultura popular na Idade Moderna*. Europa, 1500-1800. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 280-323.

DA SILVA, W. C. Incidindo no social: a conduta dos religiosos como modelo aos fieis no Terceiro Concílio Provincial de Lima (1582-83). In: SEMANA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO, 24., 2020, São Bernardo do Campo. *Anais da XXIV e XXV Semana de Estudos de Religião: perspectivas epistemológicas das ciências da religião e ciências da religião e teologia: identidades e relações* [recurso eletrônico]. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2021, p. 337-342.



ELLIOT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHEL, L. (Org.). *História da América Latina Colonial, volume I*. Trad. Maria Clara Cescato. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018, p. 283-338.

ESTECCORO FUCHS, J. C. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva Agüero, 2003.

FERLAN, C. *Os Jesuítas*. Trad. Silva Debetto. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

GRUZINSKI, S. A pintura e a escrita. In: _____. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 21-112.

HANSEN, J. A. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 20085, p. 15-44.

HATTORI, P. H. La escritura de epístolas y su uso como fuentes documentales en la Historia de Japam (1585-1593) del jesuita Luís Fróis: análisis de un episodio. *Historica*, vol XLI, n. 1, p. 43-79, 2017.

MALDAVSKY, A. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú em siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

MARTÍNEZ FERRER, L. (Ed.). *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*. Edición bilingüe de los decretos. Trad. José Luis Gutiérrez. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Ediciones San Pablo, 2017.

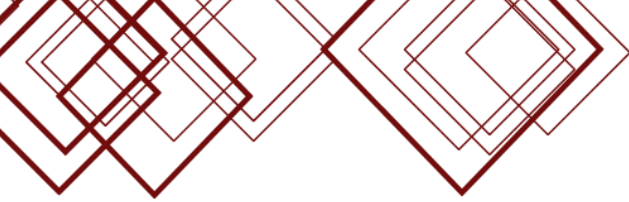
PALOMO, F. Para el sosiego y quietud del Reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI. *Hispania: revista española de Historia*, vol. 64, n. 216, p. 63-94, 2004.

PLAZA SIMÓN, P. M. De la institucionalización de la ideología religiosa en la Edad Moderna: un nuevo concepto de la Historia Cultural. In: *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Historia Moderna, n. 27, Madrid, p. 265-294, 2014.

PROSPERI, A. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RAMINELLI, R. A conquista, da Espanha à América. In: _____. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2013, p. 15-44.

SABEH, L. A. Uma nova ordem religiosa em Portugal. In: _____. *Colonização salvífica: os jesuítas e as coroas ibéricas na construção do Brasil (1549-1640)*. Curitiba: Editora Appris, 2019, p. 33-86.



SUESS, P. (org.). *La conquista espiritual de la America Española*. 200 Documentos. Siglo XVI. Madrid: Abya-Yala, 2002.

TORRES-LONDOÑO, F. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, São Paulo, p. 11-32, 2002.

VARELLA, A. C. Introdução. Entre conceitos e desconcertos. In: _____. *A embriaguez na conquista da América: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013, p. 19-58.

VIANA, L. Missionários e índios na América espanhola colonial. In: VIANA, L.; SANTOS, L. M.; ALMEIDA, M. R. C.; OLIVEIRA, R. (Orgs.). *História da América I*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2014, p. 97-118.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

TRAJETÓRIAS INACIANAS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS, SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII

Ignatian trajectories in the Portuguese empire, second half of the eighteenth century

Marcia Amantino¹

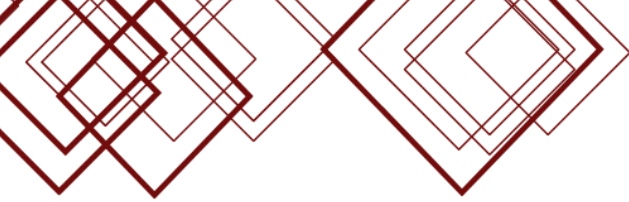
Resumo: Esse texto se propõe a discutir os efeitos da lei publicada em agosto de 1767 por D. José I, obrigando a todos que tivessem cartas de fraternidade outorgadas pela Companhia de Jesus ou que fossem egressos da ordem, a se deslocarem rumo a Lisboa para jurar fidelidade ao monarca. Serão analisados quatro livros em que foram registradas informações pessoais de cada um dos 301 ex-jesuítas que se apresentaram entre os anos de 1767 e 1770. Esse conjunto documental permite perceber um pouco sobre suas vidas e relações sociais que estabeleceram após saírem da ordem, assim como seus deslocamentos pelo império português.

Palavras-chave: egressos, Companhia de Jesus, deslocamentos, trajetórias.

Abstract: This text proposes to discuss the effects of the law published in August 1767 by D. José I, obliging all who had letters of fraternity granted by the Society of Jesus or who had been egressed from the order, to travel towards Lisbon to swear allegiance to the monarch. Four books will be analyzed in which personal information was recorded on each of the 301 ex-jesuits who performed between the years 1767 and 1770. This documentary set allows us to perceive a little about their lives and social relationships that they established after leaving the order, as well as his displacements through the Portuguese empire.

Keywords: egress, Society of Jesus, displacements, trajectories.

¹ Professora doutora do Programa de pós-graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira e do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Esse texto é resultado do projeto de pesquisa “A Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro: reforma, expulsão e controle sobre seus egressos, 1750-1800” financiado pela Fundação de amparo à pesquisa no Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3229-9142>. E-mail: marciaamantino@gmail.com.



Introdução

Russel-Wood (2016: p. 10), ao tratar sobre o império ultramarino português e os contatos travados com povos variados decorrentes das navegações, afirmou se tratar de uma “nova era de globalização transcontinental, transoceânica e transnacional que seria caracterizada por interdependência, interação e intercâmbio”. Apropriando-se dessa ideia, e a estendendo para a compreensão sobre a Companhia de Jesus, percebe-se que ela era não apenas um dos principais veículos motores desse movimento de aproximações e contatos com os povos, mas que era ela própria globalizada, transcontinental, transoceânica e transnacional e que seus membros mantinham entre si e com variados segmentos sociais, intensa interdependência, interação e intercâmbio. Participava dos rumos do império português por meio de conexões religiosas e sociais mantidas por seus membros em diferentes partes do globo. Entretanto, por mais que atuassem em nome dos monarcas nesses espaços ultramarinos, suas práticas e discursos estavam também muito ligados aos interesses da ordem e do papado, a quem deviam obediência por causa do quarto voto, específico aos inacianos.

167

Todavia, em que pese o poder político e religioso exercido por membros destacados da hierarquia inaciana junto aos monarcas, sempre houve, desde que a ordem foi criada no século XVI, vozes contrárias que viam em suas práticas, atividades heréticas, pouco cristãs e nada respeitadas às determinações reais. O poder que passaram a controlar nas regiões ultramarinas era visto como excessivo, desleal com os colonos e prejudiciais aos cofres públicos. Mas, a “década funesta para a Companhia de Jesus teve início em 1750” (ALDEN, 1970, p. 49). Naquele momento, com a subida ao poder de D. José I e de seu secretário de estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, a situação ficou totalmente desfavorável aos interesses inacianos e culminou na ordem de expulsão do império português. Mesmo após esse episódio, ocorrido em setembro de 1759, a política antijesuítica da monarquia lusa continuou com sua propaganda objetivando influenciar as demais coroas europeias a fim de que fizessem o mesmo. O projeto pombalino era que juntos, os monarcas católicos teriam forças para pressionar o Vaticano e, posteriormente, conseguirem o fim definitivo da ordem. Dessa maneira, as perseguições a esses religiosos não terminaram com a expulsão e, variadas medidas de aniquilação de suas forças foram colocadas em prática até a supressão definitiva da Companhia de Jesus pelo papa em 1773.

Os conflitos contra a Companhia de Jesus da segunda metade do século XVIII foram movimentos que envolveram as monarquias católicas europeias, os inacianos e o Vaticano.

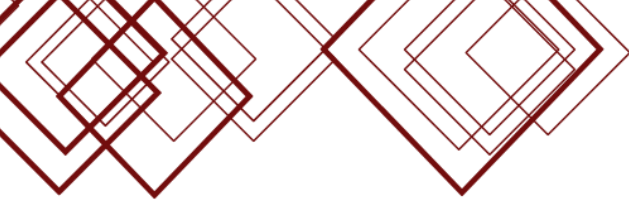


Portanto, para se entender essas disputas é necessário inseri-las em contextos maiores do que apenas os regionais. A política regalista josefina teve como um de seus elementos conflitantes a Igreja e, dentro desse segmento, os jesuítas se colocaram como os principais inimigos das novas políticas da monarquia. Os rumos tomados em Portugal e em seus espaços ultramarinos tiveram desdobramentos em uma política maior de diminuição do poder da Companhia orquestrado também em outras monarquias católicas e mesmo no Vaticano. Cada movimento contrário aos interesses inicianos efetivado nessas monarquias católicas gerava reações tanto por parte dos outros reis como também pelos próprios jesuítas, que tentavam se defender das acusações.

Um exemplo da conexão entre os diferentes elementos desta disputa pode ser percebido quando o rei Carlos V da Espanha se preparava para expulsar os jesuítas de seu reino. É nesse cenário, nada auspicioso à ordem jesuítica, que o papa Clemente XIII publicou, em 7 de janeiro de 1765, o Breve *Apostolicum Pascendi* defendendo a Companhia de Jesus e demonstrando a importância que a ordem sempre tivera para os avanços da Igreja católica pelo mundo. Mais ainda, anunciou que havia uma política premeditada visando destruir a imagem, sempre tão valorosa, desses religiosos (FRANCO, 2006a, p. 209). Esse documento papal foi proibido de circular em Portugal e em seus domínios acarretando inúmeras penas aos transgressores. Em 10 de setembro de 1766, em consonância com a piora da situação para os inicianos na Espanha, Clemente XIII publicou um novo breve, intitulado *Animarum Saluti*, reafirmando as mesmas posições (FRANCO, 2006^a, p. 209-210).

Da mesma forma que o anterior, o último breve de setembro de 1766 foi proibido de circular em Portugal, mas dessa vez, as consequências foram maiores para os jesuítas e mesmo para os que um dia, tiveram ligações com eles. Assim, em 28 de agosto de 1767, D. José promulgou uma lei que proibia em todo o reino, a “introdução, retenção e uso das cartas de confraternidade com os jesuítas; as profissões e associações com eles, e a retenção, ou uso da bula *Animarum Saluti*”. Além disso, determinou também que saíssem do reino e de seus domínios “todos os indivíduos da chamada Companhia de Jesus, que haviam ficado ainda tolerados, e conservados pelo benefício da Lei de 3 de setembro de 1759, e das ordens a ela posteriores”.² O resultado desta ordem real foi que pessoas moradoras dos mais recônditos

² SILVA, Antonio Delgado da. Lei de 28 de agosto de 1767 In: Coleção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1763 a 1774. Lisboa: Typ. Maignrense, 1829.
<http://legislacaoregia.parlamento.pt/Pesquisa/?idate=01/01/1767&edate=31/12/1767&c=1&ts=2>



cantos do império português tiveram que se apresentar em Lisboa para jurarem fidelidade à monarquia.

Esse texto tem como função discutir os efeitos dessa última determinação da lei de 1767, utilizando-se para isso, de um conjunto documental produzido em função das apresentações, em Lisboa, de centenas de homens que tiveram ligações com a Companhia de Jesus no passado. Todos deveriam prestar o juramento de fidelidade à coroa e demonstrar que não tinham mais nenhum contato com os inacianos. As fontes utilizadas para isso são quatro livros em que foram registradas informações pessoais de cada um dos 301 homens que se apresentaram entre os anos de 1767 e 1770.³

O texto está dividido em duas partes. Na primeira, busca-se analisar a relação entre a lei de expulsão da Companhia de Jesus de 1759 e a nova lei promulgada em agosto de 1768. Em um segundo momento, o texto se dedicará a inventariar os que se apresentaram em Lisboa, dedicando-se a conhecer algumas trajetórias desses egressos. Tentando compreender quem eram estas pessoas e mais ainda, o que eles fizeram de suas vidas após terem saído da Companhia de Jesus, optou-se por realizar uma análise que envolve o método onomástico (GINZBURG, 1989; VENDRAME, 2022). O objetivo deste uso é tentar reconstruir o caminho traçado por estes homens desde o momento em que entraram na Companhia de Jesus, passando pela sua formação, saída ou expulsão e reaparecimento no ano de 1767, já como egressos. A ideia é identificar as diferentes trajetórias que cada um deles teve ao longo de suas vidas. As respostas individuais, dadas por cada egresso, em diferentes regiões do império, permitem atingir fragmentos da vida colonial.

As Leis de 1759 e a de 1767: discontinuidades

A lei de expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas regiões ultramarinas, promulgada em 3 de setembro de 1759, um ano após a tentativa de regicídio de D. José I, afirmava que os inacianos, outrora aliados úteis à Igreja e à Coroa, tornaram-se, com o tempo, inimigos do

³ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Papeis Pombalinos. MNEJ - M057.1. Expulsão dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742101>; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Papeis Pombalinos. MNEJ - M057.2. Papeis acerca dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742102>; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Papeis Pombalinos. MNEJ - M057.3. Regulares e egressos da Companhia de Jesus que a abandonaram antes ou por ocasião da expulsão dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742104>; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Papeis Pombalinos. MNEJ - M057.4. Expulsão dos jesuítas, padres que pediram para ficar em Portugal. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742111>



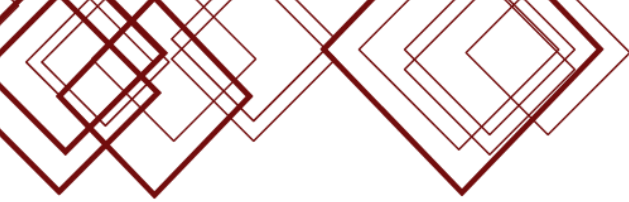
sossego público e dos interesses da própria Igreja e dos reis portugueses. Suas inserções em assuntos políticos e econômicos os teriam transformados em homens de negócios. O texto da lei declarava que os jesuítas estavam “corrompidos; deploravelmente alienados do seu Santo Instituto” e que possuíam “tantos e tão abomináveis, tão inveterados, e tão incorrigíveis vícios para voltarem à observância dele”. A lei os definia como “notórios rebeldes, traidores, adversários e agressores, que tem sido, e são atualmente, contra a minha real pessoa e estado, contra a paz pública dos meus reinos e domínios e contra o bem-comum dos meus fieis vassallos”.⁴

As consequências dessas acusações eram a desnaturalização, a proscricção e o extermínio de todos seguida da ordem de expulsão do reino e domínios. Tornaram-se tão indesejáveis para o império português que nenhuma “pessoa de qualquer estado e condição que seja”, poderia permitir a entrada desses religiosos em seus territórios ou ter comunicação oral ou escrita com eles e, isso valia, inclusive, para os que já tivessem no passado, abandonado a Companhia de Jesus.

A exceção de todo este rigor era reservado àqueles que ainda não haviam feito o juramento do quarto voto e que tivessem nascido em Portugal ou em algumas de suas áreas ultramarinas. Esses poderiam solicitar uma carta demissória aos bispos reformadores da ordem e deixar a Companhia de Jesus, permanecendo como vassalo no local onde vivia. O motivo dessa clemência do rei era porque como não haviam completado sua formação, não teriam acesso aos “horribéis segredos de tão abomináveis conjurações e infames delitos”. Logo, não deveriam ser punidos por questões que desconheciam.

Nela possa a ver alguns particulares indivíduos d’aqueles que ainda não haviam sido admitidos a profissão solene, os quais sejam inocentes, por não terem ainda feitos as provas necessárias para se lhes confiarem os horríveis segredos de tão abomináveis conjurações e infames delitos; nesta consideração, não obstante os direitos comuns da guerra e da represália, universalmente recebidos e cotidianamente observados na praxe de todas as nações civilizadas, que vivem mais religiosamente, direitos segundo os quais todos os indivíduos da sobredita sociedade, sem exceção de alguns deles se acham sujeitos aos mesmos procedimentos pelos insultos contra mim e contra meus fieis vassallos cometidos pelo seu pervertido governo, contudo, refletindo a benigníssima clemencia na grande aflição que hão de sentir aqueles dos referidos particulares; que havendo ignorado as maquinações dos seus superiores se virem proscritos como parte daquele corpo infecto e corrupto: hei por bem permitir que todos aqueles dos ditos particulares, ainda não solenemente professor que a vós houverem recorrido para lhes relaxardes os votos simples e que apresentarem demissórias

⁴ Biblioteca Nacional de Lisboa. Lei exterminando, expelindo e proscrevendo os jesuítas, e proibindo a comunicação com os mesmos, dada em 3 de setembro de 1759. In: <https://purl.pt/34387/2/>, acessado em 06 de janeiro de 2023.



vossas, possam ficar conservados nestes reinos e seus domínios como vassallos deles, não tendo alias culpa pessoal provada que os inabilite.⁵

A possibilidade da demissória da Companhia de Jesus, ou seja, da saída dos indivíduos que a solicitassem, assegurada pela lei, acabou por criar um novo segmento social, tanto para as autoridades quanto para os inacianos. Antes, eram egressos apenas os que pediam ao reitor ou ao padre superior a saída da ordem e os que ela mesma expulsava por motivos variados. Evidentemente, esses são anteriores à lei de expulsão de 1759. Com essa legislação e o poder dado aos bispos locais, criou-se mais um grupo de ex-jesuítas e isso gerou uma discussão entre esses religiosos, alegando que somente o superior poderia relaxar um voto inaciano e que os bispos locais ou mesmo o patriarca de Lisboa não teriam poder canônico para isso. Portanto, para a Companhia de Jesus, as cartas demissórias desses indivíduos não tinham qualquer validade.

De qualquer maneira, para as autoridades leigas, esse grupo existia por lei e precisava ser controlado. Daí, a legislação ter estabelecido a exigência permanente de que fossem abertas devassas em cada localidade para apurar a presença e o comportamento dos ex-jesuítas. Eles não deveriam ter qualquer comunicação com outros egressos, com seus antigos superiores que viviam fora do império ou se posicionarem na sociedade defendendo seus antigos companheiros. As autoridades locais deveriam realizar devassas de seis em seis meses para verificar seus comportamentos e, principalmente, se nenhum jesuíta havia entrado de maneira clandestina nas regiões.

As cartas demissórias assinadas pelos bispos locais na América portuguesa possuíam um padrão e a de Luís de Sousa é um exemplo de um texto que não mudou muito nas diferentes regiões da América portuguesa ou de Portugal.

Por nos constar as urgentes razões que tem Luís de Souza religioso não professo solenemente da Companhia de Jesus deste bispado que nos representou para não permanecer nela pedindo humildemente o benefício que Sua Majestade Fidelíssima foi servido conceder aos que não eram professos do quarto voto desejando ser vassallo seu no século por não ter para isto inabilidade ou impedimento algum, como justificou na nossa presença. Pela presente lhe concedemos licença para sair da dita religião e viver no estado que bem lhe parecer para o que lhe dispensamos e havemos por relaxados os votos simples que nela fez e ainda o de castidade pela autoridade que para isso temos. E mandamos sob pena de excomunhão maior ao seu prelado regular ou outra qualquer pessoa ... ou secular lhe não embarquem de modo algum esta nossa licença, antes sim o deixem livremente usar dela. Dada nesta cidade do Rio de Janeiro

171

⁵ Biblioteca Nacional de Lisboa. Lei exterminando, expelindo e proscrevendo os jesuítas, e proibindo a comunicação com os mesmos...



sob nosso sinal e selo aos 23 de janeiro de 1760. Eu Antonio Jose dos Reis Pereira e Casto, mestre escola secretário e adjunto desta reforma o fiz escrever.⁶

Ainda que as autoridades incentivassem as solicitações das cartas demissórias, pois era uma forma de mostrar que não havia unidade religiosa entre os membros da Companhia de Jesus, existia também a crença de que elas não bastariam para cortar definitivamente os laços entre os tornado egressos e os que perseveraram na ordem. Por causa disso, houve na própria exceção à lei de expulsão, a necessidade de se estabelecer controles cotidianos sobre esses ex-jesuítas. A lei outorgava o privilégio de que esses homens poderiam continuar suas vidas nas localidades onde viviam, mas em contrapartida, estariam todo o tempo sob vigilância.

Essas demissórias assinadas pelos bispos reformadores da Companhia de Jesus são, normalmente, datadas entre os anos de 1759 e 1760. Após o envio dos relatórios a Lisboa, parece que as autoridades locais deixaram de se preocupar com os egressos, mas continuaram a observar e controlar os espaços ultramarinos visando impedir a entrada de inacianos clandestinos. Contudo, a situação mudou com a promulgação da lei de 28 de agosto de 1767 e eles voltaram a ser um ponto de preocupação das autoridades.⁷

O documento da lei de 1767 declarava que o objetivo dessa nova determinação real era identificar e resgatar as cartas de confrarias/irmandades que a Companhia de Jesus havia dado as pessoas e famílias nos quatro cantos do império. Todos deveriam entregá-las na Junta da Inconfidência, caso morassem em Portugal ou às autoridades de cada localidade, se vivessem nos espaços ultramarinos. À todos estaria assegurado o sigilo, desde que não tivessem cometido nenhum ato de apoio aos jesuítas, "para que não lhes sirva em tempo algum de nota ou de impedimento haverem feito as ditas profissões ou recebido as tais cartas".⁸

172

Após esta primeira parte dedicada às cartas de confrarias/irmandades, o texto passou a relacionar essa nova determinação real com a lei da expulsão dos inacianos de 1759, usando para isso, a expressão: "Explicando e ampliando a minha lei de 3 de setembro de 1759".

Ambos os documentos resgataram as acusações contra os inacianos que já circulavam há tempos nos textos produzidos pelo secretário de Estado e por seus apoiadores, ou seja, que esses religiosos eram incorrigíveis, inimigos da coroa e da legítima autoridade real que emanava de Deus, da tranquilidade, da vida dos soberanos e do sossego público e que estavam envolvidos

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real em 14 de março de 1760. Cx 59, doc. 5670.

⁷ SILVA, Antonio Delgado da. Lei de 28 de agosto de 1767, p. 311.

⁸ SILVA, Antonio Delgado da. Lei de 28 de agosto de 1767, p. 311.



em todos os tipos de comércios e falcatruas. Por isso, essa lei de 1767 determinava que “os membros públicos e secretos da Companhia de Jesus”, deveriam:

Ser privados do benefício que lhes foi concedida pela sobredita lei de 3 de setembro de 1759 e ordens depois dela expedidas e sejam obrigados debaixo das graves penas que na mesma lei foram estabelecidas a saírem para fora destes reinos e seus domínios”.⁹

Entretanto, apesar do rigor, a lei estabelecia alguns casos em que o indivíduo não precisava se dirigir à Lisboa. Eram eles: os que não ensinassem, doutrinassem, pregassem ou confessassem no reino e domínios; os que prestassem juramento de fidelidade ao rei; aqueles que promettessem viver de boa fé e não se comunicassem com outros indivíduos da Companhia de Jesus; que não falassem bem dos jesuítas; os que não aceitassem a sujeição ao padre geral (superior) ou se comunicassem com ele; os que não haviam sido no passado jesuítas professores e saíram em algum momento da ordem e entraram em outras e fizeram nelas profissão solene.

Apesar dessas possibilidades, muitos homens que se enquadravam nesses quesitos foram a Lisboa fazer o juramento e a justificativa era que não tinham certeza de que estariam contemplados na benevolência real. De qualquer forma, todos eles viviam sob o controle social e das autoridades locais e não poderiam deixar suas regiões sem licenças específicas dadas por elas ou pelo rei. A sociedade também deveria ajudar na manutenção da ordem pública denunciando os que estivessem escondidos. Aquele que, sabendo da existência de um ex-jesuíta ou pior ainda, de um jesuíta, e não fizesse a denúncia seria degredado por oito anos para Angola e o mesmo castigo valeria também para os que mantivessem trocas de cartas e quaisquer comunicações com eles. O egresso ou jesuíta que fosse encontrado vivendo clandestinamente seria condenado por crime de lesa majestade. O controle dessa população de “transgressores da lei” se daria pela existência de devassas abertas nos meses de janeiro, abril, julho e outubro pelas autoridades locais.

173

A apresentação dos egressos

Assim que as notícias sobre a promulgação da lei de 1767 chegaram aos mais recônditos cantos do império português, teve início uma significativa movimentação de seus egressos rumo a Lisboa para comprovarem que não viviam em desacordo com o estipulado na lei de 1759 e confirmado pela nova legislação (AMANTINO, 2023).

⁹ SILVA, Antonio Delgado da. Lei de 28 de agosto de 1767, p. 311.



Por meio dos livros de registros desses homens que se apresentaram à Junta da Inconfidência é possível identificar um número considerável dos que atenderam à ordem.¹⁰ Entretanto, não há como saber se existem livros que foram perdidos ou se houve registros em outros espaços físicos e ou documentais. Isso significa que a pesquisa tem sido conduzida a partir da ideia de que se está trabalhando com números mínimos. Ainda assim, bastante significativos.

Um total de 301 egressos foram registrados entre os anos de 1767 e 1770. Como eles precisavam comprovar que eram vassallos leais e que suas vidas estavam afastadas da Companhia de Jesus, muitos levaram consigo variados tipos de documentos pessoais: registros de casamentos e de batismos de filhos, declarações de vizinhos (normalmente, com alguma importância na localidade), documentos comprovando que exerciam cargos, funções, atividades comerciais e religiosas e outros. Todos tinham como objetivo comprovar suas novas vidas após a saída da Companhia de Jesus.

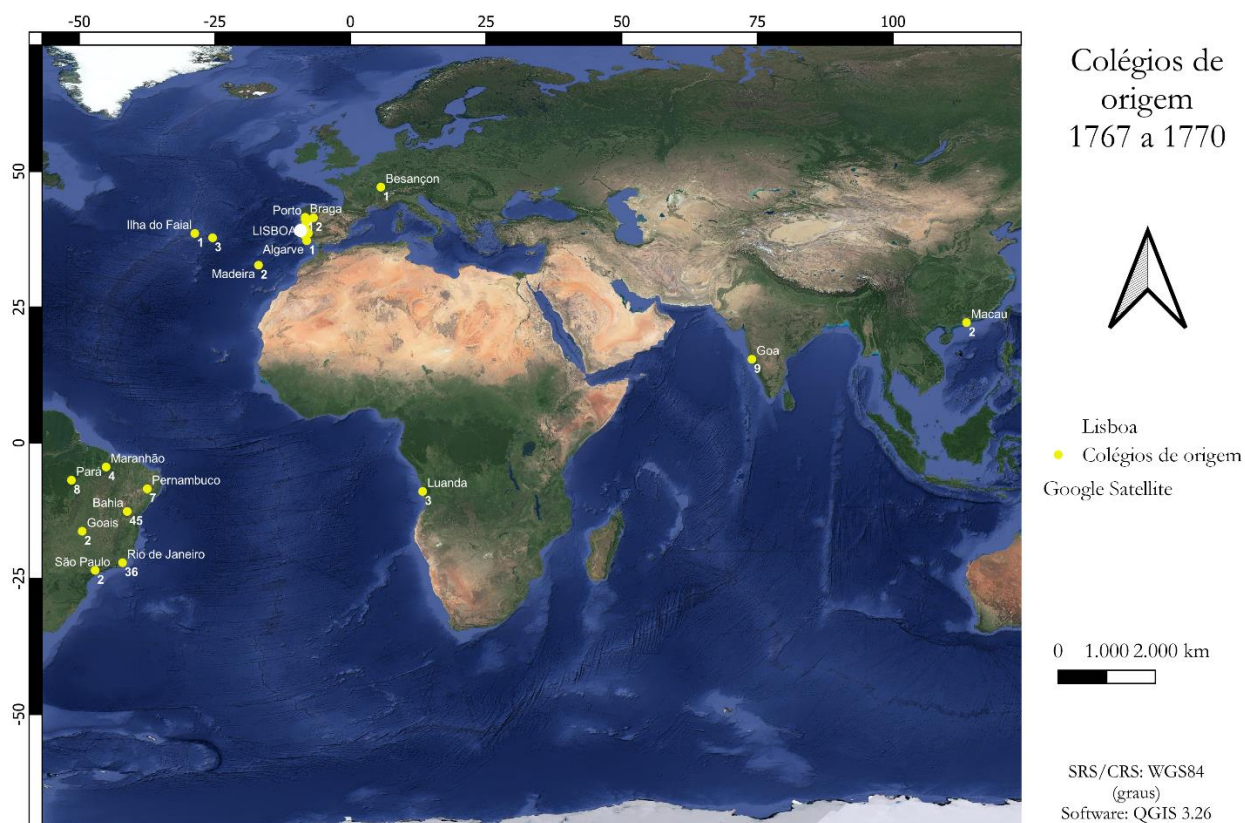
Jacques Revel, no prefácio do livro *A Herança imaterial* (LEVI, 2000, p. 20), afirma que um dos diversos objetivos da micro-história e de seus autores é “não se deixar subjugar pela tirania do fato consumado - “aquilo que efetivamente aconteceu” – e analisar as condutas, individuais e coletivas, em termos de possibilidades, que o historiador pode tentar descrever e compreender”.¹¹ Seguindo o mestre, a ideia neste momento é ir além da percepção sobre o fato histórico que foi a perseguição que o governo de D. José I exerceu sobre a Companhia de Jesus e sobre seus egressos. A proposta é compreender como que estes aturam após a saída da Companhia de Jesus como membros da sociedade, forjando novas vidas, e portanto, novas identidades, baseados muitas vezes em redes de solidariedades locais e utilizando, estrategicamente, as normas sociais vigentes. As origens geográficas desses homens demonstram a intensa movimentação ocorrida no império, mas seus relatos sobre suas vidas, enquanto estiveram na Companhia de Jesus e depois que dela saíram, mostram um universo de intensas possibilidades e de estabelecimentos de redes sociais que os mantinham.

¹⁰ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa. Papeis Pombalinos... M056.2, M057.2, M057.3 e M057.4.

¹¹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro:



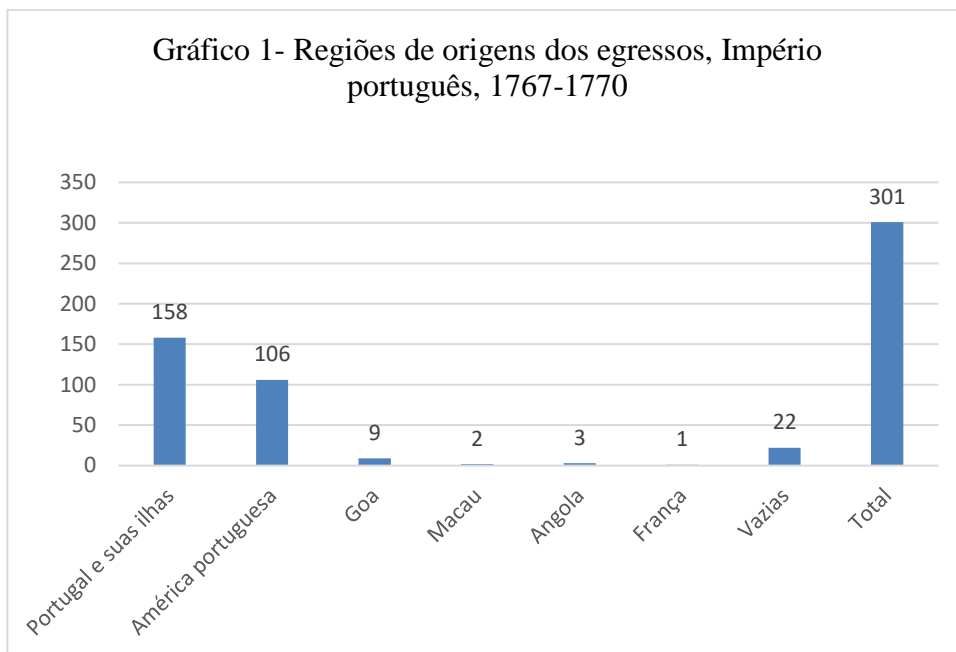
Imagem 1- Colégios de origens dos que se apresentaram em Lisboa, 1767-1770



175

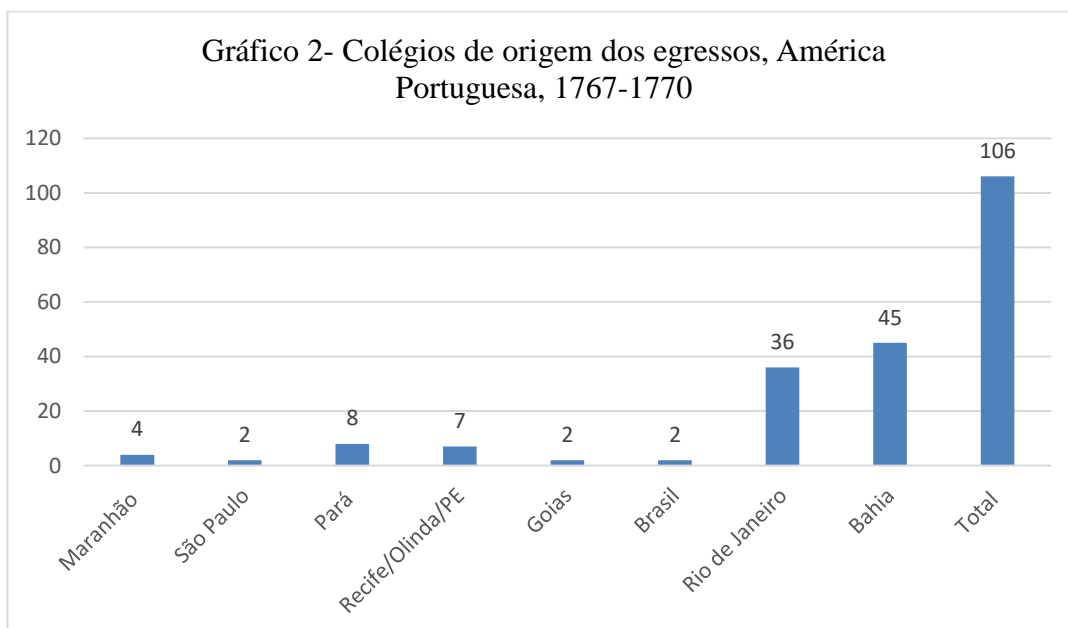
Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa. Papeis Pombalinos. M056.2; M057.2; M057.3 e M057.4.

A análise dos registros demonstra que dos 301 indivíduos, a maioria já vivia em Portugal e/ou nas Ilhas, perfazendo um total de 158 pessoas. Depois, em termos de grandeza, vinham os que saíram da América portuguesa com 106 indivíduos. Nove se deslocaram de Goa; três partiram de Angola; dois de Macau e um da França. Para 22 casos não foi possível localizar a região de saída.

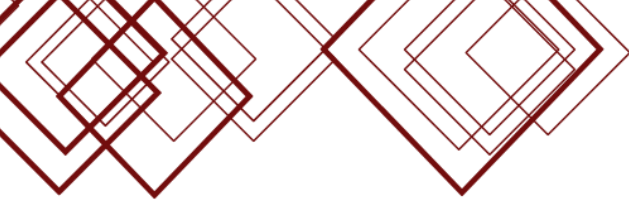


Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa. Papeis Pombalinos. M056.2; M057.2; M057.3 e M057.4.

Na América portuguesa, a região que mais enviou homens para Lisboa, naquele momento, foi a Bahia com 45 pessoas, seguida pelo Rio de Janeiro com 36. As demais capitânicas tiveram uma participação menor: Pernambuco com sete; Pará com oito; Maranhão com quatro; Goiás e São Paulo com dois cada uma e dois registros indicavam apenas “Brasil”.



Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa. Papeis Pombalinos. M056.2; M057.2; M057.3 e M057.4.



É importante registrar que esses egressos há anos não viviam mais nos colégios da Companhia de Jesus. Muitos haviam solicitado suas demissórias aos seus superiores, outros foram expulsos pelos mesmos e um outro grande grupo pediu suas demissórias aos bispos locais no contexto da expulsão de 1759. Entretanto, seus registros na Junta da Inconfidência, na maioria das vezes, foram feitos atrelando suas vidas ao colégio que haviam pertencido no passado, ou seja, era seu último registro como membro da ordem que interessava às autoridades. Esse foi o caso, por exemplo, de Afonso Vaz Sardinha que se apresentou em 1767. Seu registro informa que ele havia sido noviço por dez meses no Colégio de Coimbra de onde saiu no ano de 1709. Serafim da Silva foi outro egresso que abandonou a Companhia de Jesus no ano de 1746 e tornou-se pároco da vila Nova de Santarém, na Bahia. Manoel Álvares de Faria Pinto foi expulso por seus superiores no ano de 1748 e em 1769, quando se apresentou às autoridades em Lisboa, exercia o cargo de pároco numa vila na capitania do Ceará. Apesar de todos terem uma vida estruturada há muito tempo fora dos colégios da ordem, os escrivães tomaram o cuidado de registrarem suas origens como sendo de um colégio da Companhia de Jesus.

177

O grupo que solicitou as demissórias aos bispos locais foi normalmente, identificado na documentação como “egressos das demissórias de 1759” ou “saído na demissória de 1759” ou com outra expressão que registrava que seu *status* de egresso devia-se a sua solicitação no momento da expulsão. A demissória deixava claro que a partir daquele momento, o portador estaria livre de qualquer voto religioso, inclusive, o de castidade e poderia seguir a vida da maneira que quisesse

Os egressos das demissórias e os mais antigos precisaram, ou acharam por bem, se apresentar em Lisboa e espantar a suspeição que havia sobre suas vidas. Graças a esse movimento, tivemos acesso a informações sobre pessoas simples, que se misturavam aos povos locais e que dificilmente teríamos notícias mais detalhadas se não fosse o receio de ser associado a um traidor da monarquia. Além disso, é possível identificar quais foram os destinos de vários ex-jesuítas que preferiram, por motivos variados, abandonar a ordem do que romper com os laços afetivos e econômicos que possuíam com parentes ou com a localidade em que viviam.

Tentando compreender essas situações serão analisados a partir de agora, alguns exemplos de trajetórias traçadas por egressos que viviam no colégio jesuítico do Rio de Janeiro e que solicitaram suas cartas demissórias ao bispo D. Antonio do Desterro e anos depois, viajaram para Lisboa atendendo a nova lei.

De acordo com a informação prestada pelo bispo ao conde de Oeiras em 1760, 78 pessoas solicitaram as cartas demissórias, ainda dentro do colégio ou já na embarcação que os



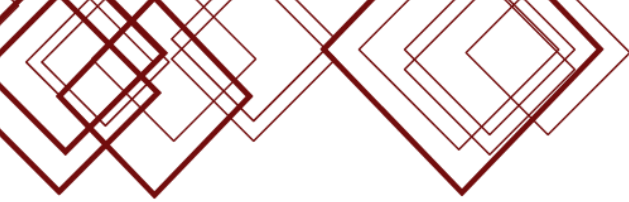
levaria à Europa como prisioneiros. Dentre o grupo, havia pessoas de variados níveis: sacerdotes, humanistas, recoletos, coadjutores temporais e espirituais e estudantes.¹² O curioso é que, desobedecendo às ordens reais de que somente os não professores poderiam solicitar as cartas demissórias, Desterro aceitou que alguns padres professores, ou seja, que já haviam realizado o quarto voto e que foram identificados como “*examinado ad gradum*”, pedissem a saída da Companhia. Talvez justificando seu ato, Desterro os apresentou como “não solenemente professores”.

Nem todos os 78 religiosos viviam no colégio da cidade, mas ali estavam por causa da ordem de sequestro e prisão de 1759. Muitos foram enviados para o edifício porque estavam em trânsito quando chegaram as ordens reais ou foram presos em residências e colégios menores e encaminhados para o mais importante da região. Alguns religiosos presos eram da Bahia, Olinda, Sacramento e de São Paulo (AMANTINO, 2022, p. 200-222).

Oito anos depois, já no contexto da lei de 1767, o ouvidor do Rio de Janeiro realizou o controle sobre os egressos que viviam na cidade e enviou em 26 de agosto de 1768, uma lista com os nomes de todos ao vice-rei do Brasil, D. Antonio Rolim de Moura Tavares, que o repassou ao secretário de estado e ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Segundo o ouvidor, viviam na cidade 41 egressos e quase todos já haviam sido embarcados rumo a Lisboa, mas um havia fugido, dois eram padres de uma outra religião, outro estava louco no hospital e alguns, por problemas de saúde ainda não tinham conseguido obedecer às ordens de embarque, mas sabiam que deveriam fazer o mais rápido possível. Além desses, o ouvidor ouviu, mas não obrigou ao embarque nove religiosos atendendo a ordem do ouvidor -geral. Esse comportamento com os nove religiosos foi diferente do usado com os padres que foram obrigados a embarcarem, demonstrando que nem mesmo as autoridades sabiam exatamente quem deveria cumprir com a obrigação.¹³ Nessa relação, foram encontradas 26 pessoas que estavam na lista do bispo D. Antonio do Desterro feita alguns anos antes. Esses homens solicitaram suas demissórias, mas continuaram a viver na cidade. Do total listado pelo ouvidor (41 egressos), 30 deram continuidade as suas carreiras eclesiásticas; cinco formaram famílias e encontravam-se casados naquele momento e para seis homens não havia informação alguma.

¹² Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real em 14 de março de 1760. Carta do bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real, em 3 de março de 1760. Cx 59, doc. 5670.

¹³ Arquivo Histórico Ultramarino, Ofício do vice-rei do estado do Brasil Dom Antônio Rolim de Moura Tavares secretário de estado ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado remetendo cópia da carta e relações entregues pelo Ouvidor da comarca do Rio de Janeiro com relação a sua atuação junto dos egressos da Companhia de Jesus,

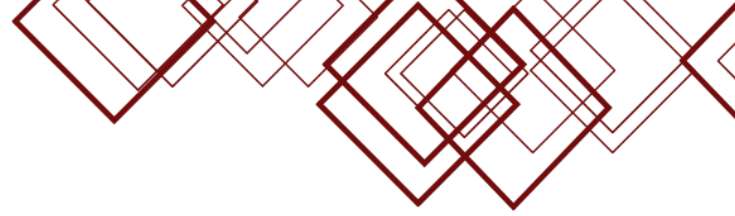


Quando se compara essa lista do ouvidor com os registros efetuados em Lisboa pela Junta da Inconfidência, percebe-se que apenas 13 pessoas se apresentaram ao órgão. Pode ser que os demais registros tenham sido efetuados em outro local ainda não localizado, mas chama a atenção o número diminuto dos que efetivamente cumpriram com o estipulado e que haviam se apresentado à autoridade fluminense. Todavia, quando se analisa o montante geral, o Rio de Janeiro contribuiu com 36 egressos. Logo, pode-se imaginar que as apresentações à Junta se deram de forma gradativa e nem todos estavam na lista do ouvidor.

A fim de conhecermos um pouco o cotidiano dos egressos da Companhia de Jesus que viviam na cidade do Rio de Janeiro, foram escolhidos três casos. A escolha destes deu-se porque seus nomes constavam das duas listagem e foram localizadas as suas apresentações à Junta da Inconfidência. Portanto, temos um “histórico” de seus movimentos e de suas vidas.

Domingos Barbosa, havia entrado na Companhia de Jesus no ano de 1754 com 15 anos de idade no colégio jesuítico na Bahia e no último catálogo que os reitores enviaram aos superiores em Roma, em 1757, ele está indicado como um irmão do recolhimento (*Juniores separati*) (LEITE, 2004, tomo VII, p. 167). Por algum motivo, entre esse último ano e o de 1759, quando os membros da Companhia de Jesus foram presos, Domingos Barbosa estava no colégio do Rio de Janeiro e foi lá que ele pediu sua demissão. Uma possibilidade para explicar o fato de um estudante ter saído da Bahia e ser encontrado no Rio de Janeiro pode ter sido o sequestro da fragata dos padres que havia saído, alguns dias antes, do colégio baiano com oito sacerdotes, cinco estudantes e três coadjutores, mais tripulação e mercadorias. Infelizmente, o padre Jesuíta José Caeiro, que escreveu a história da perseguição sofrida pelos inacianos já no exílio, listou apenas os nomes dos padres, portanto, não há como saber se Domingos Barbosa era um dos estudantes que acompanhava o grupo. Ao chegar ao porto do Rio de Janeiro, sem saber ainda da ordem de prisão dos religiosos, a embarcação atracou e todos foram remetidos para o interior do colégio da cidade (ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, 1936, p. 197). De lá, ele só saiu com a demissão assinada pelo bispo D. Antonio do Desterro, junto com outros jovens e alguns religiosos.

Ao se apresentar às autoridades do Rio de Janeiro como egresso, Domingos Barbosa havia adquirido mais um sobrenome: Domingos Fernandes Barbosa. Quando ele chegou em Lisboa, havia mais um: Domingos Fernandes Barbosa Torres. Essas inclusões de sobrenomes podem sugerir que ele estava tentando se afastar cada vez mais do fantasma da Companhia de Jesus que rondava sua vida. Como os religiosos de santo Inácio só possuíam um nome e um sobrenome, adotar outros poderia ajudar a se misturar definitivamente na sociedade. Fernandes



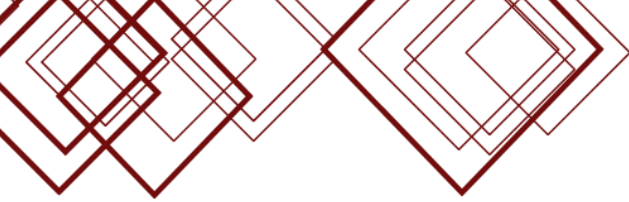
Barbosa era, na realidade, o sobrenome de sua mãe, D. Quitéria Fernandes Barbosa, mas não há qualquer indicativo de onde teria surgido o Torres. No entanto, sabe-se que não foi proveniente de seu pai, o capitão João Gomes Alves Correia.

Essa questão da utilização de um nome e um sobrenome pela Companhia de Jesus ficou melhor entendida a partir da explicação de Antonio Coelho Peres de França, egresso que foi noviço no colégio da Bahia por seis meses e 18 dias. Ele explicou que durante seu período com os padres passou a se chamar Antonio de França “por não consentirem os ditos jesuítas que na sua sociedade usassem senão de um apelido” (sobrenome). Outra questão que não podia ocorrer eram os homônimos e como já havia um padre sacerdote chamado Antonio Coelho, ele não pôde usar esse nome. Daí, a troca do seu.

De qualquer forma, Domingos Fernandes Barbosa Torres se apresentou aos juízes da Junta da Inconfidência no ano de 1768 e, juntou à sua defesa, sua certidão de casamento com D Maria de Jesus Silva Leão ainda com o nome de Domingos Fernandes Barbosa. O enlace ocorreu no dia 24 de janeiro de 1761, na Igreja de São José e o casal teve como testemunhas o provedor da Fazenda, Francisco Cordovil de Siqueira e sua mulher, demonstrando que as redes sociais do casal contemplavam pessoas importantes naquela sociedade.

Melhor para se entender as possíveis redes que os egressos conseguiram estabelecer, é o caso de Sebastião Teixeira de Miranda que se apresentou somente no ano de 1770. Depois que conseguiu sua demissão com o bispo, ainda com o nome de Sebastião Teixeira, ele se mudou para São Paulo e lá se casou com Rosa Eufrosina. Vivia com sua família e escravos em uma fazenda “procurando em todas as suas ações e costumes dar provas da fidelidade que deve ao seu rei e senhor natural”. Além dessa terra, possuía também um botica na cidade de São Paulo que havia arrematado em praça pública e era administrada por um oficial examinado. Ao cruzar essas informações com o catálogo breve e trienal do ano de 1757, Sebastião Teixeira foi localizado no colégio de São Paulo exercendo os cargos de boticário e zelador, provavelmente, da própria botica (LEITE, 2004, vol. 7, p. 173).

Quando chegou a notícia da nova lei e de que todos os egressos deveriam se apresentar em Lisboa, deixou tudo para trás para obedecer, mas agora, já na capital, solicitava retornar a sua vida. Alegava ter muitas dívidas para pagar e para receber em virtude de seus negócios. Em sua defesa, anexou uma declaração feita pelo negociante Manuel Pinto da Silva, que morava no Rio de Janeiro mas havia acabado de chegar a Lisboa. No documento, o comerciante atestava conhecer Sebastião de Miranda há muitos anos e confirmou a história já relatada. Acrescentou que o denunciado tinha uma filha de pouca idade chamada Maria Rosa. Curiosamente, após sua



assinatura, vários outros negociantes de Lisboa assinaram o mesmo documento atestando a veracidade de todo o relatado, demonstrando provavelmente, a existência de uma rede social de proteção e de interesses mútuos. Como um proprietário de terras em São Paulo, área não voltada para exportação - chamada por Manuel Pinto da Silva de "roça" - e dono de uma botica na cidade conseguiu efetivar suas redes a ponto de vários negociantes lisboetas atestarem a veracidade de sua história? Todas as pistas sobre a vida pretérita e presente desse ex-jesuíta indica que, de formas variadas, ele buscou meios para se inserir em redes familiares e de negócios.

O último caso é de Bento Gomes de Santo Inácio, que na listagem do ouvidor aparece com a informação de que entrara como leigo para a Companhia de Jesus no colégio da Bahia, mas veio posteriormente, para o da cidade do Rio de Janeiro e que naquele momento, era donato do convento de Santo Antônio. Em seu registro na Junta da Inconfidência, temos acesso a mais informações sobre sua vida. Ele era natural de Trás-os-Montes e com 18 anos fora para o Rio de Janeiro e ali trabalhara no "seu ofício de lavrar mar de pérolas". Decidiu entrar como leigo no colégio do Rio de Janeiro. Tempos depois, passou para noviço, mas desta vez, no colégio da Bahia onde ficou apenas 15 meses. No catálogo jesuítico de 1757 estava no colégio de Santos (LEITE, 2004, vol. 7, p. 174). Por algum motivo, em 1759 foi preso no colégio fluminense e após obter sua demissória, voltou para a Bahia, onde entrou como donato no Hospício da Terra Santa. Tempos depois, voltou ao Rio de Janeiro e foi para o convento de Santo Antonio. O que primeiro chama a atenção na história de Bento Teixeira, é a sua intensa movimentação. Inicia sua trajetória cruzando o Atlântico e depois circula algumas vezes entre as capitâneas do Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo.

Concluindo, pode-se perceber que as três histórias de vidas apresentadas demonstraram como que a legislação de 1767 impactou a vida de muitas pessoas. Não foram apenas os egressos que, de repente, viram seu cotidiano se modificar. Suas famílias e mesmo aqueles que mantinham negócios com eles também sofreram com as determinações reais. Todavia, ao se conhecer as vidas dos 301 homens que chegaram à Junta da Inconfidência, principalmente dos que estavam nos domínios ultramarinos, percebe-se um intenso deslocamento espacial, ocorrido antes, durante e depois de seus períodos na Companhia de Jesus. A perseguição pombalina aos jesuítas e depois aos seus egressos marcou um momento muito impactante para essas vidas. Resgatá-las, agora, por meio dessa documentação, é contar um pouco uma outra história sobre a ordem.



Fontes Impressas

SILVA, Antonio Delgado da. Suplemento a coleção de legislação portuguesa, 1763-1790. Lisboa: Typ. De Luiz Correa da Cunha, 1844. Disponível em <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/26519>.

SILVA, Antonio Delgado da. Lei de 28 de agosto de 1767 In: Coleção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1763 a 1774. Compilada por Antonio Delgado de Silva. Lisboa: Typ. Maigrense, 1829. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/26519>

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA. Lei exterminando, expelindo e proscrevendo os jesuítas, e proibindo a comunicação com os mesmos, dada em 3 de setembro de 1759. In: <https://purl.pt/34387/2/>, acessado em 06 de janeiro de 2023.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Rio de Janeiro, avulsos. Ofício do bispo D. Antonio do Desterro para Thomé Joaquim da Costa Corte Real em 14 de março de 1760. Cx 59, doc. 5670.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Rio de Janeiro. Ofício do vice-rei do estado do Brasil Dom Antônio Rolim de Moura Tavares secretário de estado ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado remetendo cópia da carta e relações entregues pelo Ouvidor da comarca do Rio de Janeiro com relação a sua atuação junto dos egressos da Companhia de Jesus, a lei de 28 de Agosto de 1767

182

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Papeis Pombalinos. MNEJ - M057.1. Expulsão dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742101>

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Papéis Pombalinos. MNEJ- M057.2. Papeis acerca dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742102>

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Papéis Pombalinos. MNEJ - M057.3. Regulares e egressos da Companhia de Jesus que a abandonaram antes ou por ocasião da expulsão dos jesuítas. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742104>

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO, Papéis Pombalinos. MNEJ - M057.4. Expulsão dos jesuítas, padres que pediram para ficar em Portugal. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4742111>

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Primeira publicação após 160 anos do manuscrito inédito de José Caeiro sobre os Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII). Baía: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, São Paulo: Edições Loyola, 2004.



Referências Bibliográficas

ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: Henry, H. Keith; Edwards, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970, 31-78.

ALDEN, Dauril. *The Making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750*. California: Stanford University Press, 1996.

AMANTINO, Marcia. Deslocamentos no Império Português: o caso dos egressos da Companhia de Jesus e a lei de 1767. *Tempo*, 2023

_____. A obra *De Exílio Provinciarum Transmarinarum Assistentiae Lusitanae Societatis Iesu* e a expulsão dos jesuítas do Império português. *Revista Intellèctus*. v. 21, n. 2, 2022, p. 200-222.

_____. A expulsão dos jesuítas da capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, v.443, 2009, p.169 – 191.

_____. e CARVALHO, Marieta Pinheiro de. Pombal, a riqueza dos Jesuítas e a expulsão. In: FALCON, Francisco e RODRIGUES, Claudia. *A Época Pombalina no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2015, p. 59-90.

183

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

BENIMELI, José Antonio Ferrer. Algunas reflexiones sobre la expulsión y extinción de los jesuitas. In: PACHECO, Maria Cristina Torales e GARCIA, Juan Carlos Casas (coord). *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia Mexicana*. México: Universidade Iberoamericana; Universidad Pontificia de México, Sociedad mexicana de Historia eclesiástica, 2017, p. 25-65

BRAZÃO, Eduardo. Pombal e os Jesuítas. In: TORGAL, Luís Reis e VARGUES, Isabel (org). *Revista de História das Ideias (O marques de Pombal e o seu tempo)*. Tomo I, Coimbra, 1982.

D'AZEVEDO, João Lúcio. *O Marquês de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.
FERRÃO, A. *O marquês de Pombal e a expulsão dos jesuítas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932.

FRANCO, Jose Eduardo. *O mito dos jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente, séculos XVI a XX*. Vol. 1 (das origens ao marques de Pombal). Lisboa: Gradiva, 2006.

FRANCO, Eduardo. O “terramoto pombalino e a campanha de “desjesuitização”. *Lusitânia Sacra*, n.18, 2006, p. 147-218.



GINZBURG, C. O nome e o como troca desigual e mercado historiográfico In _____ A *micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. *Topoi*. Rio de Janeiro, março, 2001, p. 175-195.

JAEGER, Luis G. *A expulsão da Companhia de Jesus do Brasil em 1760*. Porto Alegre: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1960.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 20.

MAXWELL, K. Pombal: *O paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

RUSSELL- WOOD, A.J.R. O império português 1415-1808: o mundo em movimento. Lisboa: Clube do autor, 2016, p. 10.

SANTOS, Fabrício Lyrio. *Te Deum Laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia, 1758-1763*. Salvador: Saga, 2019.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *O marquês de Pombal, o homem, o diplomata e o estadista*. Edição das Câmaras Municipais de Lisboa, Oeiras e Pombal: Lisboa, 1982.

VENDRAME, Maíra Ines. A trajetória como fio condutor de uma experiência de investigação histórica. In. CONTU, Martino et al. *Molineros, Indicios y Subalternidades en el siglo XXI*. Presencia viva de Menocchio. Homenaje a la Obra de Carlo Ginzburg. Cuadernos de Sofía, Santiago, Chile / Fondazione Giovannino Pinna, Cerdeña, Italia. 2022.

VIVANCO DÍAZ, B. (2014). La expulsión de los jesuitas de Portugal en la ‘era pombalina’. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 190, pp. 1-13, marzo-abril 2014.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

SALIR AL CAMINO Y RECIBIR A GOBERNADORES Y OBISPOS EN LAS REDUCCIONES DEL PARA-GUAY: LA CULTURA BARROCA EN PRÁCTICAS RITUALES Y EFÍMERAS

*Fazer-se à estrada e receber governadores e bispos nas reduções do
Paraguai: a cultura barroca em práticas rituais e efémeras*

Carlos A. Page¹

Resumen: El artículo se propone estudiar las recepciones que se desarrollaban durante las visitas a las reducciones del Paraguay, tanto de autoridades civiles como eclesiásticas. El enfoque se hace sobre estas poblaciones indígenas a cargo de los jesuitas desde la creación de las primeras reducciones hasta la expulsión. La pregunta que nos formulamos es en qué medida se modifican las estructuras poblacionales frente a las celebraciones dadas en el entorno propio del barroco donde las ritualidades y el arte efímero juegan un papel preponderante en una interrupción de la cotidianidad de sus habitantes que pasan a ser partícipes de la fiesta.

Palabras-clave: recepciones; visitas; autoridad; doctrina; aculturación.

Resumo: O artigo visa estudar as recepções que tiveram lugar durante as visitas às reduções do Paraguai, tanto as autoridades civis como eclesiásticas. O foco está nestas populações indígenas sob os cuidados dos jesuítas desde a criação das primeiras reduções até à expulsão. A questão que nos colocamos é até que ponto as estruturas populacionais são modificadas face às celebrações realizadas no ambiente barroco, onde rituais e arte efémera desempenham um papel preponderante numa interrupção da vida quotidiana dos habitantes que se tornam participantes nas festividades.

Palavras-chave: recepções; visitas; autoridade; doutrina; aculturação.

Abstract: The article aims to study the receptions that took place during the visits to the reductions of Paraguay, both civil and ecclesiastical authorities. The focus is on these indigenous populations under the care of the Jesuits from the creation of the first reductions until the expulsion. The question we ask ourselves is to what extent the population structures are modified in the face of the celebrations held in the baroque environment where rituals and ephemeral art play a preponderant role in an interruption of the everyday life of the inhabitants who become participants in the festivities.

Keywords: receptions; visits; authority; doctrine; acculturation.

¹ Arquitecto y doctor en historia. Investigador del CONICET con sede en la Unidad Ejecutora CIECS-CONICET/UNC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4708-5243>. E-mail: capage1@hotmail.com.



Introducción

Con el solo anuncio de la llegada al poblado de un personaje extraño al mismo, la comunidad la convertía en una ocasión festiva. Podría ser el arribo de un misionero, como también las reglamentarias de un provincial, visitador o superior de las reducciones o doctrinas, visitas que dejaremos para otra ocasión, concentrándonos en las que hacían autoridades civiles y eclesiásticas, o sus representantes, que acudían esporádicamente. Era evidente que se producía una alteración en el orden y la vida cotidiana del poblado, una transformación no solo de sus habitantes, sino también de sus espacios urbanos, conteniendo la ceremonia de recepción un marcado simbolismo político y religioso como a la vez una afirmación cierta del poder que ejercían los visitantes. Para ello se ponía en marcha una rígida maquinaria protocolaria con una serie de imágenes de poder que eran muy comunes en la nobleza ibérica y que fueron transportadas a América y donde sus habitantes originarios compartieron y sumaron sus propios rituales.

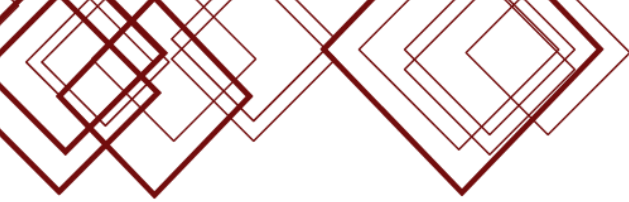
La pompa del recibimiento a visitantes no era ajena en los poblados indígenas en los inicios del contacto. Podríamos poner de ejemplo solo dos de muchos otros, como la descripción de Ulrico Schmidl que publicó en 1567, una de las primeras crónicas de los habitantes y lugares de la región platina. Cuando junto a Mendoza y Ayola partieron para Buena Esperanza en 1536, cuenta que al acercarse en sus barcos a los timbúes: “a cuatro leguas de su pueblo, nos divisaron y vinieron a nuestro encuentro como en cuatrocientas canoas, y en cada una había dieciséis hombres, y se nos acercaron pacíficamente”, y luego que el cacique recibiera unos regalos: “nos condujo a su pueblo, y nos dieron carne y pescado hasta hartarnos”, tal fue la buena predisposición que se quedaron en este pueblo tres años (SCHMIDL, 1997, p. 33).

186

El otro ejemplo es el de Alvar Núñez Cabeza de Vaca que arribó a la costa del Brasil en 1541 y de allí emprendió su derrotero por el camino del Peabirú hasta Asunción. De su travesía redactó las primeras impresiones conocidas de la población indígena altamente densa, escribiendo que al arribar:

“a vn lugar de indios de la generación de los Guaraníes, los cuales con su principal y hasta las mugeres y niños, mostrando mucho plazer nos salieron a rescebir al camino, dos leguas del pueblo, donde truxeron muchos bastimentos de gallinas, patos y miel y batatas y otras frutas y maíz y harina de piñones” (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1906, I, p. 176.).

Agregando que: “antes de llegar con gran trecho a los pueblos por do avian de passar, alimpiavan y desmontavan los caminos, y baylavan y hazian grandes regozijos de verlos” (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1906, I, p. 184).



Pues este ritual y como veremos delante, es similar al que los españoles trajeron de Europa, con lo que nos da la pauta de costumbres ancestrales vinculadas al propio ser humano, cuestión que no es nuestro objetivo explayarnos.

Ese reconocimiento del poder fáctico eran episodios de clara identificación política exteriorizada en las entradas, estadías y despedidas, donde florece el sentido comunitario en las manifestaciones protocolares. El esfuerzo económico de las comunidades indígenas tenía como eslabón una proyección social en todos estos acontecimientos. Un sacrificio donde imperaban los rituales y formas complejas sin importar los costos económicos.

Las visitas y sus rituales las ubicamos en hechos esperados, aunque no anunciados con mucha antelación, que se diferenciaban de otros acontecimientos extraordinarios como beatificaciones o triunfos militares, pero que a su vez no eran los incluidos en el calendario anual como la fiesta del pueblo y otras. Se sumaron todas a una sucesión de situaciones que producían una cohesión social con las vinculadas elites dirigentes, ya sea políticas o religiosas.

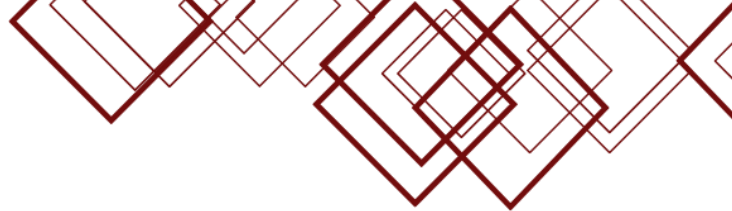
Este tipo de ceremonias fueron cuidadosamente reglamentadas no solo en el marco del mundo hispano, sino también en estas poblaciones periféricas. Se estructuraron con detalles específicos los espacios urbanos donde debían celebrarse e incluso los comportamientos que debían tener los responsables y la comunidad en general.

187

Había un desmedido esfuerzo por el boato que no era otra cosa que mostrar una buena imagen para legitimar, a los ojos del visitante, la afirmación al poder que representaba.

Los personajes, civiles o eclesiásticos iban con un notario que daba cuenta de lo que aquellos le indicaban para luego comunicarlo a la corona, pero escasos y casi nulos son los textos que describan el recibimiento.

Por ello las fuentes que más utilizamos son de la orden que, por un lado, se presentan como descriptivas de los acontecimientos y por el otro operativas al mismo, es decir las que se reglamentaban. Pero solo escogimos algunas ante la cantidad existente, sobre todo en un tema que para los historiadores de aquella época era importante, de ahí el marcado uso de esa historiografía y documentos jesuíticos que parecían ser los únicos interesados en relatar ese momento de la visita. Estudios más recientes como el de Wilde (2003, p. 197) menciona el tema de los recibimientos festivos que se repetían en todos los pueblos. En cambio, Sustersic (2010), y las tesis doctorales de Affanni (2008, p. 201-204) y principalmente Serventi (2007, p. 546-594) sitúan al tema desde la historia del arte, como manifestación efímera donde la especial participación indígena es fundamental.



El mundo barroco se nutrió de simbologías cargadas de aparatosos significados, de allí que floreció en todas sus expresiones llevando a la sociedad a mostrar un tiempo cultural donde el arte efímero se sumaba a la variedad de un lenguaje particular de expresiones. De esta manera surgen arcos triunfales, castillos y acciones artísticas como representaciones teatrales, poéticas, procesiones, dentro de un marco urbano transformado para ocasiones puntuales. Este es el tema que abordamos a través del recibimiento de distintos personajes que fueron el factor movilizador para el desarrollo de una escenografía preparada para que participara toda la comunidad.

Recibimiento a autoridades civiles

El gobernador, en su carácter de representante del rey o bien sus oficiales, podían visitar los poblados cuando lo creyera conveniente o se lo ordenaran, como lo hacían con cualquier otro núcleo urbano de su jurisdicción. Estas visitas fueron reguladas en las Leyes de Indias, sobre la obligación de que cada Audiencia enviara oidores visitantes², pero a su vez los gobernadores y corregidores debían visitar sus términos e informar a la Audiencia, eso incluía los pueblos de indios y lo habían repetido varios monarcas (LEÓN PINEDO y SOLÓRZANO PEREIRA, 1681)³.

188

Agrega el P. Hernández que el recibimiento en las visitas: “manifestaba a un mismo tiempo la fidelidad y obediencia de aquellos pueblos, y el gozo de que su gobernador los viniese a visitar” (HERNÁNDEZ, 1913, I, p. 137-141), aunque siempre con alguna desconfianza en ambas partes. Por tanto y como señala Furlong (1962, p. 358): “se prevenía, pues, para recibirle con todas las muestras de regocijo y con toda la solemnidad que les era dable”. Porque el personaje era el representante del rey, cabeza y alma del cuerpo del reino y los jesuitas debían hacerlo entender en la población para legitimar su autoridad política. A su vez estas visitas les servían a los jesuitas para establecer alianzas y prerrogativas especiales, después de haber demostrado la eficacia administrativa desplegada en cada poblado y en el conjunto.

También se acercaron otras autoridades civiles como los visitantes nombrados en Madrid, oidores o bien fiscales de la Audiencia, cuya nómina listó Jarque (1687, p. 310-311) y amplió Hernández (1913, I, p. 138-140). Casi siempre la visita terminaba en la confección de

² Sobre los antecedentes de este tema ver Guillermo Céspedes Castillo (1946, p. 984-1025) y Miguel Malagón Pinzón (2004, p. 821-838).

³ Libro V, Título II, Ley XV a la XXI, 148-148v.



un censo o padrón, que era en definitiva el objetivo, es decir tener presente los recursos humanos con que se contaba y el pago del tributo⁴.

Varios, sino casi todos los gobernadores visitaron los poblados, como lo hizo primeramente Hernando Arias de Saavedra, emparentado con el jesuita Roque González a través de la hermana de aquel. Tenía ansiedad por conocer los poblados de los guaraníes, pero precisamente el P. Roque trató de disuadirlo expresándole que: “los bárbaros no estaban suficientemente preparados, que la precipitación perdía muchas buenas causas y que el nombre español, a consecuencia de las pasadas guerras, era aborrecido por los habitantes del Paraná” (DEL TECHO, 2005, p. 273). Incluso la presencia de los españoles ponía en riesgo a los misioneros frente a los indígenas que sospecharían de la fidelidad hacia ellos. El P. Roque aconsejó que esperara con paciencia, pero el gobernador insistió y lo mandó a que prepare los ánimos. Así fue que el mandatario partió con cincuenta soldados. Del Techo relata el arribo del gobernador, escribiendo que el P. Roque fue a recibir a la comitiva y atravesaron juntos el río. Al llegar a la otra orilla y ver la cruz que había levantado el P. Diego de Boroa en Itapúa, los españoles hicieron tronar sus arcabuces en manifestación de alegría. Luego, el gobernador: “visitó la iglesia, que estaba adornada”, y dirigió a sus compañeros unas palabras, felicitando a los jesuitas por haber conquistado lo que ellos con las armas no pudieron. Posteriormente: “encomendó los cargos concejiles a los indios más principales, y exhortó a todos que fuesen obedientes y respetuosos con los sacerdotes, a quienes para dar ejemplo besó la mano inclinándose” (DEL TECHO, 2005, p. 273). Después quiso ir a otro pueblo, pero lo esperaba una comitiva de balsas con trescientos indígenas armados listos para atacarlos si no hubiera sido por la intersección del P. Roque que los detuvo.

Recordemos que el P. Diego de Torres negoció con el gobernador Hernandarias el envío de sacerdotes con la condición que éste contribuyera con cuatrocientos pesos anuales para dos misioneros en cada una de las reducciones a establecerse. Pero la petición indispensable era que se eximiera a los pobladores del servicio personal, ya que al momento había órdenes reales al respecto que no se cumplían. Pero fue rechazado por los encomenderos y el provincial logró que enviaran desde la Audiencia de Charcas al visitador Francisco de Alfaro, quien dictó una

⁴ Los poblados de guaraníes a cargo de los jesuitas en principio comenzaban a tributar diez y luego veinte años, después de aprobada su fundación por el gobernador que no era para nada inmediata. La desidia de los gobernadores para el cobro del tributo perjudicaba a los jesuitas porque eran constantemente reprochados de no pagarlo. Recién con la visita del oidor Juan Blasquez Valverde en 1657 se levantó el primer padrón donde tributarían hombres entre 18 y 50 años, excepto caciques y oficiales, pero por apatía de las autoridades recién se comenzó a pagar anualmente en 1666.



serie de ordenanzas que no llegaron a cumplirse en su totalidad. Por ese motivo el presidente de la Audiencia, Diego de Portugal envió emisarios para ver si se verificaban las órdenes.

El visitador Alfaro pactó con el P. Torres de que lo acompañara a Asunción. Torres salió de Córdoba con los PP. Antonio de Moranta, Antonio Ruiz de Montoya, Martín Javier Urtazun y Pedro Romero (LOZANO, 1755, II, p. 297). Al llegar a Santa Fe lo esperaba el visitador y el gobernador Diego Martín Negrón⁵. Se embarcaron todos juntos y antes de llegar a Asunción en setiembre de 1611, en las orillas del Paraná, los esperaban los guaicurúes, quienes:

“se dexaron ver en el rio, y en una embarcacion muy galanes a su usanza, y muy festivos. Conducian al hijo mayor de Don Martin⁶, su Cacique principal, que venia á dar la bienvenida, en nombre de su Nacion, á los huéspedes, como lo hizo, con las ceremonias entre ellos acostumbradas” (LOZANO, 1755, II, p. 198).

Agrega Del Techo (2005, p. 222) que esa embarcación se encontraba: “adornada con ramos entretejidos y con flores”. Llegaron a Asunción donde dictó las ordenanzas, pero no visitó los poblados de entones.

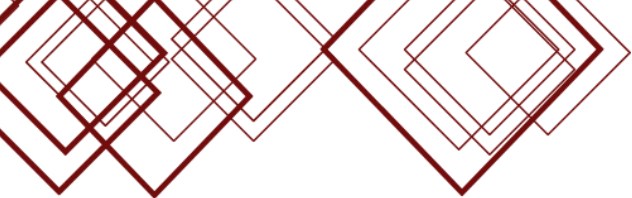
Cuando el gobernador Pedro Lugo de Navarra llegó a Asunción en 1636, fue recibido solemnemente, escribiendo el mencionado P. Boroa en su extensa Carta Anua, firmada el 13 de agosto del año siguiente, que:

“En su solemne entrada a la capital se le fueron al encuentro procesionalmente los misioneros, curas párrocos de las reducciones de guaraníes con los caciques, y los niños con trajes vistosos; parte de ellos eran músicos, parte cantores, y todos hacían sus danzas a compás. Representaron después un elegante drama, en el cual un niño en traje español, otro en traje de indio, y otro en traje de moro, ofrecieron al gobernador la bienvenida, cada uno a su modo característico y diferente”.

El espectáculo, que se repitió dos veces seguidas, a pedido de los habitantes, fue presenciado por autoridades y público en general, quedando el gobernador muy complacido y manifestando que: “este espectáculo se podría representar delante del mismo Rey”. Tiempo después visitó las reducciones siendo recibido con distinción y hospedado en la casa de los jesuitas y fue a la iglesia donde: “oyó el canto sagrado, acompañado con la orquesta de los

⁵ Marín Negrón fue un personaje controvertido. Nació en Málaga en 1560, siendo designado sucesor de Hernandarias en 1608, llegando a Buenos Aires a fines del siguiente año. Luego de la visita fue acusado de participar de una red de contrabando, apareciendo envenenado en 1613, por un socio en los ilícitos que era alcalde del Cabildo, según las investigaciones que se hicieron en su tiempo.

⁶ Hacia 1610 el P. Roque González se internó en el sitio de Guazutinguá donde gobernaba el cacique don Martín que se hacía llamar con nombre español sin haber sido bautizado. Ese fue su primer contacto, pero al regresar con el P. Griffi no lo encontró. El caso es que al tiempo el cacique se presentó en la casa de los jesuitas de Asunción junto a doscientos seguidores para invitarlos a regresar a sus tierras. Así fue que se acercaron al sitio de Yasocá donde fundaron una reducción dedicada a Nuestra Señora María de los Reyes, pero debieron trasladarse porque las tierras no eran aptas. Consiguieron bautizar a Martín quien al poco tiempo falleció (PAGE, 2012, p. 144-145).



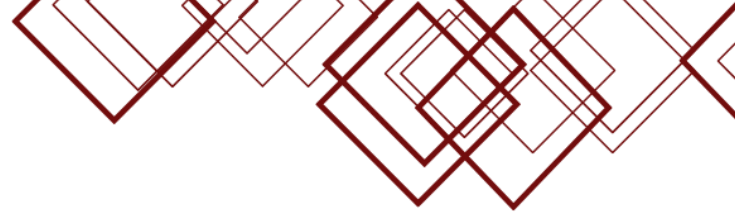
instrumentos músicos, observó la gran modestia y quedó profundamente sorprendido” (MAEDER, 1984, p. 97).

Las interpretaciones teatrales, sobre todo las religiosas, tienen una larga data medieval, cuando se representaban en las mismas iglesias: “Misterios, Autos Sacramentales, Cuadros Vivos” (LEONHARDT, 1924a, p. 21). Eran un instrumento pedagógico admirablemente utilizado con gran receptividad, acompañados con danzas, música y recitados, no solo en la iglesia sino también en las procesiones, tanto en colegios como en poblados indígenas. Una de las representaciones más elementales, que trajo el P. Lorenzana, fueron los pesebres que interpretaron en su poblado de San Ignacio Guazú. Causó tanta impresión que Lorenzana le solicitó al franciscano Luis de Bolaños que le “compusiese un Hymno en lengua Guaraní en alabanza a San Miguel” (LOZANO, 1755, II, p. 185) a fin de representarlo con los indígenas. Pues les atraía su condición guerrera y triunfal tan afianzada entre los guaraníes.

No solo los gobernadores de Paraguay visitaron los poblados, sino también los de Buenos Aires, a pesar de tener que sortear varios meses de viaje, como lo hizo el no muy bien recordado Jacinto de Lariz, quien en 1647 llegó a las doctrinas sujetas a su jurisdicción y también las del Paraguay en un total de diecinueve poblados, dejando una extensa y detallada relación de su viaje donde da cuenta del número de habitantes, el haber presidido elecciones de alcaldes y ministros de justicia, capitanes y oficiales de milicia, además de mencionar los nombres y procedencia de los jesuitas a cargo, descripción de los edificios y ornamentos de las iglesias, como el relevamiento de armas de fuego, siempre de la mano de un intérprete oficial, pues no se fiaba de los jesuitas.

La primera que visitó fue la de Encarnación de Itapúa donde arribó el 19 de octubre de aquel año. Pero en la visita al poblado de Santa María del Iguazú, donde llegó con su comitiva el 6 de noviembre y después de hacer la junta en la iglesia y la plaza, se dirigió a la casa que le habían preparado y: “halló pintado un castillo y armas reales del rey don Felipe” y por cierto las del gobernador, teniendo en medio de los gritos de vivas al rey y a él mismo un: “recibimiento de arcabucería y flechería, en modo de salva que se le hace e hizo, abatiendo banderas, todo en señal de general contento y regocijo que parece tener y haber tenido dichos indios de esta reducción”, agregando el escribano que: “el mismo recibimiento y demostraciones, salvas y abatimiento de banderas se ha hecho en las demás donde ha entrado y visitado el dicho señor gobernador” (TRELLES, 1870, p. 99).

En su partida era acompañado por un ostentoso aparato militar indígena que lo llevaba al pueblo siguiente que le tenían preparado un similar recibimiento de suerte, como escribe



Hernández (1913, I, p. 138): “que el paso del Gobernador por las Doctrinas venía a ser un continuo triunfo”.

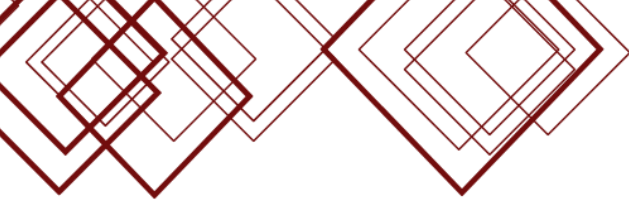
Más allá de las múltiples descripciones festivas, de las que solo escogimos algunas, se publicó recientemente un documento de la Biblioteca Nacional de Brasil, referido a unas instrucciones sobre cómo debía ser el recibimiento a un gobernador. Así es que bajo el provincialato del asunceno P. Ignacio de Frías se desempeñaba como superior de los poblados del Paraná el P. Mateo Sánchez⁷, autor de estas instrucciones. No era cualquier jesuita, aunque está bastante olvidado. Había llegado a Buenos Aires en la expedición del procurador Cristóbal Altamirano de 1674, siendo designado superior del Paraná entre 1698 y 1702. El P. Mateo padeció el martirio y muerte junto al H. Bartolomé Niebla, ex militar del que no se encontró su cuerpo. Iban navegando por el Paraná cuando fueron atacados por los payaguás y al anciano P. Mateo (70 años) le partieron el cráneo, siendo su cuerpo arrojado a la playa y encontrado por unos franciscanos que lo sepultaron en el poblado de Santa Lucía de los Astos, ubicado en la margen derecha del río Mepemé, hoy río Santa Lucía⁸.

El P. Mateos, como superior del Paraná, dejó estas instrucciones escritas en 1699 sobre cómo debía ser el recibimiento de un gobernador, a raíz de la visita que haría Juan Rodríguez Cota (1696-1702), quien posiblemente no fue, ya que no lo cita Hernández, ni menciona el provincial Ignacio de Frías en la Anua correspondiente. Las órdenes surgieron después de someter sus pareceres a los consultores. El texto describe con detalle los preparativos de calles, plaza y los edificios, tanto de la iglesia como la casa donde residiría el gobernador, recomendaciones especiales para los habitantes y no solo cómo ceremoniosamente debían recibir al mandatario los jesuitas y autoridades cabildares, sino también cómo complacer su visita. Describe hasta el menú que debían servirle y entretenimientos para el solaz de su estadía, además de algunas recomendaciones de lugares donde no podían mostrar a la comitiva.

En el texto recomienda que había que recibir al mandatario media legua antes del poblado, para lo cual se pondrían espías en el camino que informarían a las autoridades del poblado. Así partían el corregidor y los cabildantes llevando delante dos compañías de soldados a caballo y con banderas, y detrás de aquellos los jesuitas. Al encontrar al gobernador:

⁷ El P. Mateo Sánchez (Villanueva del Marqués, Córdoba, 1652 - en el río Paraná, 1722) fue rector de los colegios de Santa Fe, Asunción y Córdoba, además de superior de las misiones, maestro de novicios e instructor de tercera probación. Su necrológica en la Anua de 1720-1730 (SALINAS, et al, 2017, p. 133).

⁸ Sobre esta reducción ver, aunque no menciona este hecho, relatado en su obituario, a Labougle (1968, p. 131-152).



“le saludaran a su modo y luego se pondrán en filas caminando por delante y los de las banderolas iran haciendo sus escaramusas; y en llegando los Padres y aviendo saludado a Su Señoria le cogerán en medio e iran acompañando hasta la entrada del Pueblo, donde estarán esperando dos buenas filas a compañías de soldados de a pie con sus dos Capitanes, pajes de ginetes y alferes todos bien vestidos y aviendo todos hecho sus cortesías y ceremonias acostumbradas se vatiran las dos banderas disparando al acabar vnos ocho o diez tiros” (PAGE, 2022, p. 5).

De allí se dirigían a la iglesia donde los esperaban en la puerta cuatro compañías que repetían la ceremonia, es decir el batido de banderas más el disparo de diez o doce tiros, acompañados con el sonido de clarines y chirimías. Al ingresar el gobernador se dirige al altar donde se arrodilla y recibe el agua bendita de parte del superior, mientras el coro entona el salmo *Laudate Dominu omnes gentes con su Gloria Patri*. De allí se va a la casa que tenían preparada donde las paredes de su interior:

“han de estar compuestas y blanqueadas con su arco de cabo a la puerta y dentro sus hojas de naranja y flores y en la sala ha de haber hasta una docena de sillas y uno o dos bancos de espaldar y una mesa con su colcha o sobremesa y en la sala habrá también un par de cuadros buenos y en la alcoba su cancel” (PAGE, 2022, p. 6).

Una compañía de soldados debía quedarse en el exterior y al otro día el corregidor lo tenía que ir a buscar para asistir a misa. El sacerdote que la oficiaría se vestiría con sobrepelliz y estola, para dar la paz al gobernador: “como marca la Recopilación de Indias”. Preferentemente al segundo día: “se le hara algún festejo y regocijo como sera algun buen alarde o esquadron y danzas o algun entremesillo”. En lo que toca a las comidas el P. Sánchez recomienda que no falte ni se exceda, ante la escasez de trigo para el pan que se pongan en la mesa “*beyus*”, tortillas de maíz o mandiocas asadas. Al medio día se le darán cuatro platos de:

“asado de ternera y alguna cosa de ave y los postres que no pasaran de dos podran ser algo de fruta, de sarten como son buñuelos ojuelas tamisas etc o algunos buenos charques de manzanas, peras, orejones, etc cocidos con miel, y en la mesa se podrá poner como al salir, la fruta que hubiere de sandías, melones, tunas, etc”.

Para la cena se darán: “solo tres platos de carne con algun buen ante de legumbres verdes y su postre alguna cosa de leche”, mientras que en la mesa no se pondría vino ni en almuerzo ni cena, menos aguardiente, aunque la pida para demostrar que no se usan estas bebidas en los poblados. Una recomendación especial es que nadie: “haga alarde ni ostentación de ricas alajas, ornamentos”, tampoco que muestren las habitaciones: “donde se hacen cosas curiosas”, más bien que las mismas y durante la visita permanezcan cerradas, justificando la decisión porque: “mostrar semejantes cosas y oficinas no sirve mas de abrirles las puertas a los seglares para que pidan quanto ven o quanto se les antoja”. Por eso ordena que nadie haga tratos de ninguna especie con los acompañantes del gobernador y que se cumpla la ronda de vigilancia nocturna, como que: “todos los indios y los muchachos grandes anden con sus armas en las manos y por



donde quiera que fueren”. Entre otras cosas ordena el mantenimiento de la limpieza en calles y plaza, que los pobladores anden bien vestidos todo el tiempo y que vayan siempre a misa y a rezar el rosario. A los padres les recomienda que tengan sus habitaciones y galerías no solo limpias y ordenadas, y que no:

“se pinte cosa alguna de manera se vean en nuestros aposentos ni corredores pintados en las paredes ni puertas pixes de varias figuras, ni Romanos de varios florines ni fruteras, porque todas estas cosas no se acostumbran ni suelen ver en los aposentos de pobres Religiosos como lo profesamos ser nosotros y solo se permite algunas listas de color negro y cobrado sin los follajes ni figuras” (PAGE, 2022, p. 8).

Recibimientos de los obispos

Tanto las visitas del gobierno civil como las del eclesiástico coexistieron durante todo el periodo colonial, aunque la última buscaba fines y modos diferentes, siendo un producto de la Contrarreforma reivindicado desde Felipe II y sus sucesores a través de continuos decretos y disposiciones que regulaba el régimen y que fueron insertas en la Recopilación (MORA MÉRIDA, 1980, p. 61). Pero la misma Iglesia contaba con el Pontifical Romano que contiene todos los ritos para el desempeño de las funciones episcopales, siendo Clemente VIII, después del concilio tridentino, quien publicó un pontifical obligatorio o ceremonial de los prelados en 1595⁹.

194

El obispo ejercía la institución de la visita con los fines de control sobre su diócesis en lo que atañe a los bienes inmuebles y muebles, las cuentas de la administración y por cierto el cumplimiento de la vida espiritual de los fieles. El Concilio de Trento estableció que debía hacerse cada dos años, aunque no siempre se cumplió. Pero he aquí que les estaba vedado visitar a los regulares, por privilegios pontificios, pero en el caso de las reducciones lo hacían en función que los jesuitas ejercían como curas doctrineros¹⁰ y nunca fundaron una reducción sin la licencia del obispo quien ejercía ocasionalmente en la visita el ministerio de la confirmación.

Otro punto importante para destacar es que recién en 1727 se definió la línea divisoria de las diócesis donde pertenecían estos poblados, quedando para el obispado de Buenos Aires los diecisiete del Uruguay y del obispado del Paraguay, los trece del Paraná y el Tebicuarí. No

⁹ Medio siglo después Inocencio X publicó una nueva edición corregida y revisada, como lo hizo también Benedicto XIII en 1727, ampliado por Benedicto XIV en 1742, donde se destacó el método de la escuela litúrgica de la universidad gregoriana de los jesuitas.

¹⁰ Adriano VI suscribió en 1522 la bula *Exponis Nobis Nuper Fecistis* que daba potestad de autoridad apostólica a las órdenes mendicantes en aquellos sitios donde no hubiera obispos o donde estos se encontraran a una distancia superior a dos días de viaje.



obstante, no solo eran pocas las visitas, sino que habían disminuido, al menos así lo manifiesta el P. Domingo Muriel que estuvo casi veinte años en el Paraguay, al escribir: “Aunque siendo Misionero sólo haya visto dos visitas episcopales, consta de los libros parroquiales que antes ha habido muchas; y en tales visitas hay apuntadas muchas cosas en alabanza de los indios y de sus doctrineros” (MURIEL, 1918, p. 539).

Quien dedica una extensa relación sobre la visita del obispo de Buenos Aires Antonio Azcona Imberto en 1681 es el P. Francisco Jarque¹¹, quien fue jesuita en el Paraguay por nueve años (1628-1637) y regresó a España en 1640 después de haber dimitido de la Compañía de Jesús¹². Es quien cuenta detalladamente sobre las dificultades para llegar a las doctrinas, y que a veces los mismos indios iban a buscar al obispo a su catedral para conducirlo a la visita a él y a su comitiva. Cientos de indios a cargo de un corregidor guaraní y con la supervisión de un jesuita, iban con sus balsas bien provistas de suministros que proveían los pueblos y hasta llevaban músicos para amenizar durante el viaje. Continúa su larga referencia mencionando lo que se hacía con el arribo de un prelado:

195

“comunmente le salen al encuentro dos Compañías de a caballo, con las insignias, que en la Milicia les corresponden, y á su visita hazen los torneos, y escaramuzas, que suele la Cavalleria, para celebrar á su General. Despues desmontados, y con las rodillas en tierra, besan la mano á su Obispo, y reciben su santa bendicion. Montan luego, y divididos en dos alas, le ván acompañando. A vna legua de el Pueblo llega el Corregidor, con los Alcaldes, y todos los de el Concejo, Caziques, Capitanes, y principales, á quienes sigue el Padre Superior de los Misioneros, con los que han podido concurrir, y dando la bienvenida todos a su Pastor, le reverencian en la forma que los primeros, y acompañan, hasta que á vista del Pueblo se descubren los varones, todos divididos en sus Compañías de Infanteria, cada vna con sus Vanderas, caxas, Militares insignias, y armas á su natural; todos aclaman a su Pastor, y a son de caxas, clarines, y chirimias, regozijo de danças, y victores. En distancia competente resuena el repique de todas las campanas, que se acostumbra en las mayores Fiestas; y executadas las ceremonias, que señala el Pontifical, entra en la Iglesia, donde halla todas las mugeres, que no se permite anden interpoladas con los hombres, aun en días tan exceptuados de la comun regla. Dicho a canto de Organo muy solemne, el *Te Deum Laudamus*, con las Oraciones señaladas, los Padres, y el Cabildo llevan al Obispo a la posada, y acamodan á todos los huespedes, asistiéndoles con todo el regalo, veneracion, y agasajo, que les permite su posibilidad. Todos los que aciertan a verle, aunque sea por las calles, plazas, ó campos, ambas rodillas en tierra, esperan su bendicion, y no pierden de vista, como si passara el mismo Jesucristo, á quien veneran en su Obispo. Despues repiten varios regozijos públicos, los días que se detiene en su Visita; y en modo semejante le festejan, y acompañan al salir, hasta que á la raya de el territorio de otro Pueblo, empiezan otro recibimiento, en la forma

¹¹ De esta relación se basó el P. Hernández (1913, I, p. 335-340) para describir los pormenores de la visita de un obispo y listar todos los prelados que fueron a las doctrinas.

¹² Al regresar a España Jarque fue deán de la iglesia catedral de Albarracín, escribió la biografía de varios misioneros, como el P. Ruiz de Montoya (1662) a quien seguramente conoció, como también a sus otros tres biografiados José Cataldini (1664), Simón Mascetta y Francisco Díaz Taño. Estos dos últimos los incorporó en un solo texto publicado en 1687, junto a una tercera parte donde da cuenta del estado de las misiones en aquel tiempo. Reeditada por Maeder en 2008.



referida; viendole los caminos, calles, y plazas hechas vn vergel de yerbas, y flores olorosas por el suelo, y de ramos, y arcos triunfales, en lugar de tapizarias. Los puentes se componen, los caminos se igualan, y todo se adorna tan decente, como pudiera para el Sumo Pastor de todo el Orbe Christiano” (JARQUE, 1687, p. 309).

Del texto de este sacerdote del siglo XVII nos vamos al del expulso P. José Cardiel, que escribe en el exilio una la “Breve relación de las misiones” a pedido del P. Pedro de Calatayud, su antiguo profesor de filosofía, y publica el P. Hernández (1913, II, pp. 514-614)¹³.

Cardiel especifica que estas visitas se hacían “en lo tocante á sus oficios: si doctrinan á sus feligreses: qué ornamentos hay, y con qué decencia: cómo esta la pila bautismal y demás vasos sagrados: en qué estado están las cofradías”. Pero otras veces solo iban a impartir el sacramento de la confirmación, como lo escribió el P. Roque de Rivas al P. Nicolás Contucci quien fue designado visitador del Paraguay en 1760. Le cuenta que el obispo había recorrido todos los pueblos del Paraná y se aprestaba a viajar a los del Uruguay “aunque no visitando, sino confirmando”.¹⁴

Al describir el recibimiento no varía mucho después de casi un siglo con respecto a lo que publicó Jarque y escribe:

“Recíbese con toda autoridad. Salen los Cabildantes y militares todos de gala á recibirle, una legua y más, del pueblo, con sus instrumentos bélicos y músicos, con bajones y chirimías, todos á caballo. Llega a la entrada del pueblo, donde lo recibe el Cura revestido, con las ceremonias de su Ritual.

Por donde pasa, todos se arrodillan, recibiendo la bendición. Llega al templo, y cantan los músicos el Tedeum, siguiéndose las oraciones y demás ceremonias.

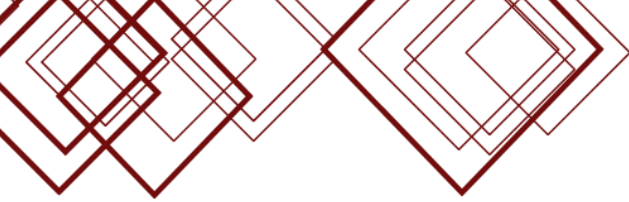
El día siguiente visita la iglesia, ornamentos y todo lo demás. Después hace las confirmaciones¹⁵, que como no viene sino después de muchos años, son muchos centenares y aun millares. El año 1763 fué la última visita del pueblo en que yo estaba¹⁶, y hacía 21 años que no había habido otra. A otras Misiones suelen tardar más en ir: y á alguna nunca van. Se excusan por sus ocupaciones, sus años, sus achaques, y la longitud, aspereza, é incomodidades de los caminos. Los aliviarnos cuanto podemos, dándoles carruaje, cabalgaduras, etc., y haciendo todos los gastos, aunque se detengan mucho más de lo decretado; y todo de valde, sin paga ni recompensa alguna: y siempre le hace el pueblo un presente de valor de cien pesos ó más: y se le da un Misionero que siempre le acompaña, para dirigir los indios sirvientes, y todo lo perteneciente al viaje, para que sea con la comodidad posible” (HERNÁNDEZ, 1913, II, p. 580).

¹³ Esta extensa relación fue solicitada por el P. Calatayud quien pretendía escribir un libro sobre las misiones del Paraguay. solicitando informes a varios jesuitas exiliados. El texto llegó a escribirlo, pero permaneció inédito hasta 2022. Sobre el escrito de Cardiel de ese tiempo existen varias copias manuscritas.

¹⁴ AGNA, Sala IX, 6-10-1, doc. 348. Carta del P. Rivas al visitador Contucci 16/1/1764.

¹⁵ Más adelante el P. Cardiel explica que el Papa Benedicto XIV otorgó la facultad de administrar el sacramento de la Confirmación a los superiores de las reducciones, describiendo las formalidades del caso.

¹⁶ Fue el obispo del Paraguay Manuel Antonio de la Torre (1757-1763) que visitó las trece reducciones de su diócesis en 1758 y elevó un informe en 1761, pero al ser designado luego obispo de Buenos Aires y dirigirse hacia su sede pasó por el resto de los poblados jesuíticos. Por otra parte, Cardiel se encontraba en 1763 en el pueblo de Apóstoles, siendo destinado luego a Concepción donde lo sorprendió la expulsión (FURLONG, 1953, p. 46-47. AGUERRE CORE, 1999, p. 111-138).



Más adelante continúa e insiste con los gastos el P. Cardiel:

“Los gastos que se hacen, los costea el pueblo los hechos allí: los demás, en embarcaciones ó por tierra hasta su Catedral, los pagan todos, haciendo una prorrata. Las dos veces que en 28 años estuve en aquellos pueblos, hubo sólo dos Visitas. En el tiempo antecedente hubo otras varias, como consta de los libros de la parroquia: y en ellas dejan siempre muchas alabanzas de los Curas, sus ministerios, y el buen porte de los indios” (HERNÁNDEZ, 1913, II, p. 581).

Así como las visitas eran reglamentadas por la Iglesia, los superiores jesuitas dictaban sus propias disposiciones en cuanto a los recibimientos. He aquí un documento que vale la pena presentar, aunque no sin antes aclarar el origen. El mismo se titula “Lo que se ha de hacer en el recibimiento del obispo de Buenos Aires” y es una supuesta copia que hace Bernardo Ibáñez de Echavarri. Un personaje controvertido, expulsado de la Compañía de Jesús de la provincia de Castilla en 1745, aunque a instancias del general fue reincorporado a la provincia de Aragón en 1752 y de ahí enviado al Paraguay, llegando a las costas platinas en 1755 donde permaneció hasta 1757 en que por “su genio y humor extravagante, turbulento y maligno” –como escribe Luengo- (FURLONG, 1933, p. 27), se negó a obedecer un traslado a Córdoba ordenado por el provincial Barreda y dimitió. Al regresar a España se entregó a escribir en contra de los jesuitas, cosa que le ganó protección de algunos miembros de la corte borbona. Una de esas obras “El reino jesuítico” la envió al secretario de estado Ricardo Wall, quien no creyó oportuno publicarla por el momento. El texto lo firma el 15 de marzo de 1762, poco antes de su muerte que acaeció unos veinte días después. El libro finalmente se publicó en 1770 y se dividió en tres partes agregándose el diario de Tadeo Henis sobre la guerra guaraní de 1754. El original de Ibáñez o más probablemente una copia, se encuentra en el colegio de los jesuitas de Salamanca, pero este manuscrito, no incluye el diario de Hanis, sino un extenso apéndice que no se publicó. Valga toda esta larga introducción para comentar que uno de esos manuscritos que adjunta Ibáñez trata sobre cómo debían ser los recibimientos a los obispos. Por lo que se desprende del texto es posiblemente de un provincial, pero que Ibáñez no dice de quién es, como lo hace en otros documentos del apéndice. No hallamos este documento en ningún archivo, aunque posiblemente se encuentre hoy en la Biblioteca Nacional de España ya que Wall, enterado de la muerte de Ibáñez, ordenó se recojan todos los papeles de su morada.

El documento se refiere a lo que ya adelantamos con Jarque y con Cardiel, pero con la diferencia que estas son instrucciones. Comienza con el recibimiento a una legua antes de llegar al poblado donde irán a caballo los jesuitas a cargo del pueblo y los miembros del Cabildo. Al llegar serán recibidos con banderas y algunos tiros de arcabuz. Pero señala, además:



“Desde la entrada del Pueblo hasta la iglesia se hace una Calle de Arcos, y al principio de ella a mano izquierda como se entra se hace un Altar, lo mejor adornado que se pudiere con frontal blanco delante de otro Altar, ha de estar una Alfombra, y cojin donde el Cura vestido con Capa blanca rica, y en pie le dá a vesar la Cruz”.

Luego se dirigirán a la iglesia cantando en procesión, donde adelante irán los pobladores en dos hileras, seguido de una cruz alta y detrás el cura con su capa y el resto de los jesuitas con sobrepelliz. Finalmente, el obispo bajo palio y delante de él dos niños esparciendo flores a su paso. Al llegar al templo se dirigen al altar mayor, donde se hincan en oración el obispo y el cura, siguiendo el pontifical.¹⁷ No entendemos qué quería lograr Ibáñez con este documento, pues en realidad y como vimos en los ejemplos anteriores, era lo que se hacía habitualmente, solo que esta reglado meticulosamente.

Conclusiones

La costumbre de la ritualidad comunicacional como lenguaje de poder no fue solo de las monarquías, sino una práctica ceremonial también usada por la Iglesia y como aquella, un instrumento de afirmación de la autoridad debidamente reglamentado. Las ceremonias y rituales ejercían una importante seducción y significado social de todos los participantes ya sea protagonistas o espectadores donde se experimentaba una interrupción de lo rutinario.

Hemos recorrido distintos dos tipos de recibimientos en los poblados guaraní y en algunas ciudades españolas que eran enclaves para la evangelización, de donde partían los jesuitas con diversos objetos para obsequio. El primer contacto extramuros con los guaraníes lo hicieron con los que moraban en los alrededores de las ciudades. Pero tanto estos núcleos urbanos como los más alejados, de una manera u otra, ya habían tenido contacto con españoles o portugueses y habían asimilado sus acostumbrados rituales, pero agregando un manifiesto sincretismo cultural sobre todo en danzas y música como en el respeto de la “palabra”.

De allí que todo el protocolar recibimiento haya sido similar, con la autoridad del poblado saliendo a buscarlos e ingresando en procesión de niños que portaban como estandarte una cruz, cantando o recitando el Padre Nuestro de memoria y en castellano, idioma que no hablaban, aunque también podían recitar largos poemas en latín. En una visita que hizo el provincial Boroa, unos niños le recitaron versos en guaraní que aludían a la historia del poblado, recurso que se volvió a repetir en otras visitas. A veces venían indígenas de otros sitios o reducciones. Los visitantes recorrían la población atravesando arcos hechos de ramas con flores,

¹⁷ BCSES, *Apéndice Ibáñez*, s/f.



frutos y aves que se colocaban en las calles, dando la idea de triunfo, e insinuando que la procesión que pasaba por debajo, ingresaba como conquistadora.

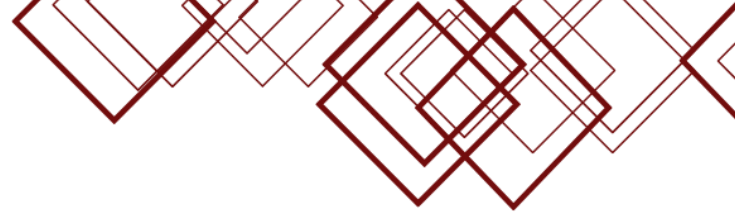
Pero también y como la mayoría de estos poblados estaban en las orillas de ríos, esta situación daba lugar para desplegar una importante cantidad de canoas o “galeras pequeñas” como las llama Sepp (LEONHARDT, 1924b, 291-292), quien relata que en cada una llevaban muchachos encargados de tocar tambores, trompetas y chirimías, además de arcabuces y mosquetes, con los que representaban una batalla. El recibimiento en la costa estaba a cargo del superior jesuita y el corregidor guaraní, flanqueados de tropas a caballo y a pie, bien armados y vestidos como españoles (lo que llamaba la atención del tirolés Sepp). El destino final era la iglesia del pueblo, cuyas campanas no dejaban de repicar y donde los esperaban mujeres arrodilladas cantando algún salmo. La fiesta en estos tipos de recibimientos, bien tenía un repertorio protocolar que se extendía a la noche y al día siguiente con danzas y juegos.

Con el mencionado P. Boroa es cuando recién aparecen los castillos, o al menos es la primera vez que se los menciona en la región. Efectivamente, al llegar como provincial, después de varios años, a Santa María la Mayor por él fundada, encontró un castillo donde sobre él se ubicaron los músicos y unos asientos donde se dispondría el provincial y sus acompañantes (LEONHARD, 1929, 283)¹⁸. Las visitas de funcionarios civiles y eclesiásticos contaban con otra sintonía a la de las visitas de autoridades jesuitas, quizás por la desconfianza de ambas partes. En este sentido los jesuitas debían legitimar entre los pobladores la autoridad que representaban, nada menos como el representante del rey o del mismo Dios.

El recibimiento alcanzaba otras formalidades ligadas más a lo militar, donde los guaraníes hacían alardes de destrezas y simbolismos como el batido de banderas, salvas con disparos de armas de fuego y flechería frente a la soldadesca hispana que escoltaba a la autoridad civil.

Todo el recibimiento estaba perfectamente planificado, como da cuenta la instrucción de 1699 que dejó el superior del Paraná P. Mateo Sánchez, donde no dejó al azar ni el menú que se debía ofrecer al gobernador y su comitiva. Pero aquí se describen los preparativos especiales del poblado en calles, plazas y edificios, como también del cuidado de la vestimenta de los pobladores. Siguen los detalles del recibimiento, consignando las formaciones de quienes serían de la partida y el cortejo hacia la iglesia donde continuaba el ceremonial religioso hasta el acompañamiento a su morada adecuadamente presentada. Se sumaban diversas funciones

¹⁸ Carta Anua de Mastrilli Durán 12/11/1628.



entre las que destacaban las danzas. Pero también las instrucciones señalan no mostrar signos de ostentación y preferentemente cerrar algunas habitaciones donde se guardan cosas de valor sujetas a la rapiña de los acompañantes.

De tal manera que se presenta el barroco como una forma de vida, manifestada en la cotidianidad de las celebraciones dentro de un clima de triunfalismo, donde se desarrolla un arte efímero con una participación comunitaria que estimulaba la imaginación con un gran impacto en el receptor, constituyéndose en la visualización directa del poder.

Referencias Bibliográficas

Fuentes documentales inéditas

AGNA (Archivo General de la Nación Argentina)

BCSES (Biblioteca del Colegio de San Estanislao de Salamanca)

Bibliografía

200

AFFANNI, F. M. *Participación indígena en la conformación de los patrones artísticos y religiosos en las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. La imagería como testimonio de la recepción del mensaje cristiano y su reinterpretación desde la religiosidad guaraní*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2008.

AGUERRE CORE, F. La visita general de la Diócesis del Paraguay realizada por el Ilmo. D. Manuel Antonio de la Torre (1758-1760). *Revista Complutense de Historia de América*, v. 25, p. 111-138, 1999.

CÉSPEDES CASTILLO, G. La visita como institución indiana. *Anuario de Estudios Americanos*, v. 3, p. 984-1025, 1946.

DEL TECHO SJ, N. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasp”, [1673] 2005.

FURLONG SJ, G. El expulso Bernardo Ibáñez de Echávarri y sus obras sobre las misiones del Paraguay, *Archivum historicum Societatis Iesu*, 2, 25-35, 1933.

FURLONG SI, G. *José Cardiel SJ y su Carta-relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

FURLONG SJ, G. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*. Buenos Aires, 1962.



HERNANDEZ SJ, P. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 tomos, Barcelona: Gustavo Gili editor, 1913.

IBÁÑEZ DE ECHAVARRI, B. *Colección general de documentos, tocantes á la tercera época de las conmociones de los Regulares de la Compañía en el Paraguay. Contiene El Reyno Jesuitico del Paraguay, por siglo u medio negado y oculto, hoy demostrado y descubierto. Va añadido el Diario de la Guerra de los Guaranies, escrito por el P. Tadeo Henis. Tomo Quarto*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1770.

JARQUE, F. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay, y Rio de la Plata, que comprende su Distrito*. Pamplona; Juan Micón impresor, 1687.

LABOUGLE, R. La reducción Franciscana de Santa Lucía de los Astos. *Investigaciones y Ensayos*, n. 5, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, p. 131-152, 1968.

LEÓN PINELO, A. de y SOLÓRZANO PEREIRA, J, de. *Recopilación de Leyes de los reinos de Indias. Tomo Segundo*. Madrid: Julián de Paredes, 1681.

LEONHARDT SI, C. *La música y el teatro en el tiempo de los antiguos jesuitas de la provincia de la Compañía de Jesús del Paraguay*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1924a.

201

LEONHARDT SI, C. El P. Antonio Sepp SJ, insigne misionero de las reducciones guaraníes del Paraguay, *Estudios*, oct. 291-292, 1924b.

LEONHARDT SI, C. *Documentos para La Historia Argentina*. XX, Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1929.

LOZANO SI, P. *Historia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández, T. II, 1755.

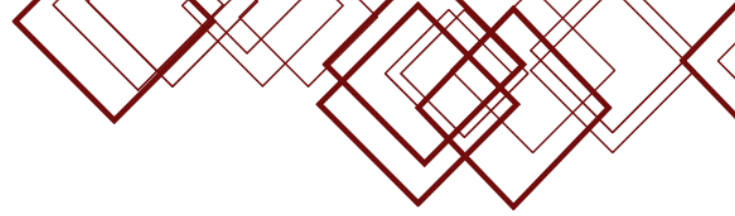
MAEDER, E. J. A. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*. Buenos Aires: FECIC, 1984.

MALAGÓN PINZÓN, M. Las visitas indianas, una forma de control de la administración pública en el estado absolutista. *Vniversitas*, 108, p. 821-838, 2004.

MORA MÉRIDA, J. L. La visita eclesiástica como institución en Indias. *Anuario de Historia de América Latina*, v. 17, p. 59-67, 1980.

MURIEL SJ, D. *Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767 obra latina... traducida al castellano por el P. Pablo Hernández*. Madrid: Librería Gene, 1918.

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, A. *Relación de los naufragios y comentarios*, Tomo 1, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, [1555] 1906.



PAGE, C. A. *Las otras reducciones jesuíticas. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

PAGE, C. A. Instrucciones para el recibimiento de gobernadores en las doctrinas. Un testimonio de ceremonias, banquetes y silencios, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, v. 10, p. 1-8, 2022.

SALINAS, M. L. et al. *Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay, 1714 a 1762*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2017.

SCHMIDL, U. *Viaje al Río de la Plata*. Buenos Aires: Emecé, [1567] 1997.

SERVENTI, M. C. *La gestación del arte jesuítico-guaraní en la etapa inicial de las reducciones de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (1610-1641)*. Tesis Doctoral Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2007.

SUSTERSIC, B. D. *Imágenes guaraní-jesuíticas: Paraguay, Argentina, Brasil*. Asunción: ServiLibros, 2010.

TRELLES, M. R. Autos sobre la visita de las reducciones del Paraná y Uruguay, que hizo el gobernador don Jacinto de Lariz el año de 1647. *Revista del Archivo General de Buenos Aires*, t. II, Buenos Aires: Imprenta del Porvenir, p. 36-144, 1870.

WILDE, G. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos aires: sb ediciones, 2009.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A MALHA ECLESIAÍSTICA COLONIAL BRASILEIRA: UM ESTUDO SOBRE A PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO E SEUS PADRES, SERRO/MG, 1702 A 1724

*The brazilian colonial ecclesiastic knit: a study about the Parish of Our Lady
of Conceição and its priests, Serro/MG, 1702 to 1724*

Danilo Arnaldo Briskievicz¹

Resumo: O objetivo deste estudo é oferecer narrativa circunstanciada sobre as relações entre a Coroa portuguesa e a Igreja católica no interior do padroado real nas Minas Gerais. Explicamos a colonização portuguesa no Brasil com o auxílio dos padres seculares, fundamentais para o adensamento populacional em torno das ermidas, capelas e matrizes. Investigamos os primeiros padres da paróquia serrana (Vila do Príncipe), demonstrando em suas biografias a forma de lidar com seus fiéis devotos, através da constituição política de suas autoridades e autorizações cotidianas vivenciadas. A metodologia de pesquisa centrou-se no levantamento de documentos de arquivo públicos do período no Brasil e em Portugal, sua análise crítica em torno da ambiência da microhistória e da história cultural. O resultado é apresentado *pari passu* à narrativa histórica, concluindo que o projeto de colonização brasileiro nas minas gerais contou com a organização e funcionamento sistemáticos do padroado real.

Palavras-chave: Brasil colônia, Sistema do padroado real, Comarca do Serro do Frio.

Abstract: The aim of this study is to offer a detailed narrative about the relations between the Portuguese Crown and the Catholic Church within the royal patronage in Minas Gerais. We explain the colonization in Brazil with the help of secular priests, fundamental to the population density around the chapels, chapels and matrices. We investigated the first priests of the mountain parish (Vila do Príncipe), demonstrating in their biographies how to deal with their devout believers, through the political constitution of their authorities and experienced daily authorizations. The research methodology focused on the survey of public archive documents of the period in Brazil and Portugal, its critical analysis around the ambience of microhistory and cultural history. The result is presented *pari passu* to the historical narrative, pointing to the conclusion that the Brazilian colonization project in Minas Gerais relied on the systematic organization and functioning of the royal patronage.

Keywords: Colony Brazil, Royal Patronage System, Serro do Frio County.

¹ Doutor em Educação. Mestre em Filosofia. Professor do Instituto Federal de Minas Gerais, campus Santa Luzia. Este artigo faz parte dos estudos pós-doutorais realizado no Departamento de Pós-Graduação em História da UFMG, realizado entre 2022-2023 sob supervisão da Prof^ª. Dra. Adriana Romeiro. Orcid 0000-0002-7652-1959. E-mail: doserro@hotmail.com.



Introdução

A principal característica das paróquias ou freguesias mineiras do século XVIII é o seu enorme território descrito como sua sede ou matriz e seu termo ou capelas filiais (FONSECA, 2011, p. 88). Segundo Trindade (1928, p. 34-35),

Foram as primeiras paróquias mineiras: Carmo, São Sebastião, São Caetano, Sumidouro, Furquim, Sabará, Ouro Preto, São João Del Rey, São José do Rio das Mortes, Caeté, Catas Altas, Serro Frio, Cachoeira do Campo, Pitangui, Guarapiranga, Ouro Branco, Rio de Pedras, Antônio Dias de O[uro]. Preto, Santa Barbara, São Bartholomeu, Raposos, Roça Grandes, Inficionado, Camargos, São Miguel do Piracicaba, Congonhas do Sabará, Antônio Pereira, Casa Branca, Congonhas do Campo, Itabira do Campo, Morro Grande, Carrancas, Itaverava, Itatiaia, Borda do Campolide, Conceição do Mato Dentro, Gaspar Soares, Carijós, Aiuruoca, Baependi. Pouco depois: Pinheiro, Ibitipoca...

Para mover-se nesse extenso território era necessário conhecimento geográfico e sempre pontos de referência como as ermidas, capelas ou a matriz. De fato, tudo se calculava tendo como base a matriz paroquial de Nossa Senhora da Conceição, a partir de 1713, e a partir de 1714 também como referência à Vila do Príncipe (atual cidade do Serro/MG), organizadas da partir do pelourinho. Curioso disso tudo é que tanto o pelourinho serrano foi edificado exatamente de frente da matriz paroquial e depois ficou de frente também da casa do Senado da Câmara.

204

A criação da paróquia serrana teve três momentos distintos e sucessivos cronologicamente: de 1702 a 1713 a pousada, rancho ou arraial dos descobridores, possuía sua ermida dedicada a Nossa Senhora da Conceição e realizava seus ofícios divinos praticados pelos freis, frades e monges – os padres regulares – e ao que tudo indica também o padre Antônio de Mendanha Souto Maior. De 1713 até 1724 a paróquia contou com o seu padre encomendado, o mesmo Antônio Mendanha Souto Maior, mas sem a presença de padres regulares, que já haviam sido expulsos pelo governo do seu termo. em 1724, a paróquia foi elevado em sua categoria de encomendada para colada, ou seja, teve direito à nomeação de um vigário oficial, posto assumido pelo padre Simão Pacheco até sua morte.

O objetivo desse estudo é problematizar a criação da malha eclesiástica das minas do Serro do Frio, sua Vila do Príncipe, capital da Comarca do Serro do Frio, atual cidade do Serro, conquistada por bandeirantes paulistas em 1702 e que desenvolveu importante relação entre o padroado e seu crescimento populacional. Em torno da paróquia serrana e seu termo estabeleceu-se uma estrutura eclesiástica fundamental para a colonização do território das minas gerais, disputado pelo Arcebispado da Bahia e a Diocese do Rio de Janeiro.



1º período – 1702-1713 – indeterminação jurídica e eclesiástica

Entre 1702 e 1713, o território das minas do Serro do Frio – em especial o termo da Vila do Príncipe, excetuando as terras que margeiam o rio São Francisco e parte do rio Jequitinhonha, ao extremo norte do atual estado de Minas Gerais – era administrado pela Diocese do Rio de Janeiro, que tinha como bispo o envelhecido dom frei Francisco de São Jerônimo. Ele enviou para as minas serranas um padre visitador a fim de conhecer a situação de seu rebanho de fiéis devotos. A visita gerou grandes dissabores para o bispo do Rio de Janeiro: houve reclamação da população contra os mandos e desmandos do padre visitador, o cônego Gaspar Ribeiro Pereira, e a excomunhão do cura ou padre que atendia a comunidade. O padre Sebastião Rodrigues. Todo este relato chegou ao governador-geral do Brasil, em Salvador, na Bahia, dom Rodrigo da Costa por intermédio da carta do guarda-mor Antônio Soares Ferreira datada de 24 de novembro de 1704 e respondida no dia 17 de março de 1705². Analisemos passo a passo o documento.

205

Em primeiro lugar, é necessário entender o que representava nas primeiras décadas do século XVIII uma visita pastoral ou pequena inquisição. As *Constituições Primeiras do Arcebispado do Bahia* (VIDE, 2010) definiram o costume das visitas como cuidado e conferência das igrejas e a verificação do comportamento dos clérigos das localidades e “além dessas atribuições, procuravam também organizar um pequeno tribunal, no qual denúncia contra criminosos eram recebidas, compiladas e punidas. A visitação procedia, dessa forma, a uma devassa” (FIGUEIREDO, 2007, p. 112); essas pequenas inquisições nos primeiros vinte anos do século XVIII eram mais brandas do que aquelas que aconteceriam mais à frente, tendo como principal objetivo o acompanhamento próximo do “estabelecimento das bases do que seria a estrutura da Igreja mineira”, uma vez que “muitas delas são feitas entre a fundação de uma e outra paróquia nos povoados, mas ainda não têm, nem de perto, o peso e a expressão que ganhariam posteriormente” (FIGUEIREDO, 2007, p. 112).

Em segundo lugar, a crise instaurada pelo cônego Gaspar, visitador oficial da Diocese do Rio de Janeiro, gerou um clamor popular à autoridade máxima das minas serranas, o guarda-mor Antônio Soares Ferreira, que por não ter alçada par lidar com as autoridades eclesiásticas

² Souza (1999, p. 20) considerou que nas minas gerais teria havido devassas a partir de 1721 por decisão do bispado do Rio de Janeiro e, depois, a partir de 1745 com a iniciativa do bispado de Mariana. Contudo, o documento de 1704 comprova que as devassas mineiras começaram bem antes de 1721, ou mesmo no final do século XVII em Sabará, já sob administração eclesiástica da Diocese do Rio de Janeiro.



enviou o problema para o Governo-geral na Bahia. Por isso, a carta de resposta começa por mencionar o governo das minas e o privilégio ou primazia dos descobrimentos do bandeirante paulista, Antônio Soares Ferreira, confirmando sua autoridade nas minas, ou seja, autorizando-o a confirmar as decisões do Governo-geral, evidenciando o sistema de mercês, próprio do período:

Carta para o capitão-mor Antônio Soares Ferreira guarda-mor das minas de ouro do Serro do Frio, e Itacambira sobre o visitador Gaspar Ribeiro Pereira excomungar o povo das mesmas minas. Em outra carta, respondo à de Vossa Mercê de 20 de novembro, do ano passado, e agora o faço a de 24 do dito mês, e ano, ratificando a Vossa Mercê, o muito que estimo ficar de posse do cargo de guarda-mor, dessas minas, sem controvérsia, nem embaraço, o que nunca duvidei, pois estando essas minas, em terras pertencentes a este Governo há podia haver quem encontrasse, o que fiz, tanto em serviço de Sua Majestade, como todos confessam, elegendo a Vossa Mercê neste cargo, assim por ser digno dele, como por haver feito esses descobertos, e zelo com que tão bem se sabe aplicar ao serviço do mesmo Senhor, na arrecadação de sua Real Fazenda, pelo que espero, há de Vossa Mercê receber do dito Senhor aquelas mercês que merece, e a sua real grandeza lhe pode fazer, de que sempre me há de caber mui particular gosto, e no que estiver da minha parte, experimentará Vossa Mercê o grande desejo que tenho, de lhas solicitar (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. XLI, 1938, p. 3).

Em terceiro lugar, a ponderação do governador-geral dom Rodrigo da Costa diante do exposto, despachando contrário à atitude do guarda-mor de agravar a situação com uma carta áspera enviada ao padre visitador, o cônego Gaspar, uma vez que o que mesmo teria faltado com o decoro do serviço do mesmo padre, a quem se deveria submeter as ordens. Trata-se, claro, de um jogo de poder, em que o governador-geral quer agradar a todos, resolvendo a seu turno o desassossego do povo, motivo mais que justo para fazer seus encaminhamentos de maneira polida e regimental. O sossego da república era o objetivo maior dos governadores. Não causar estremeção no sistema do padroado era outra preocupação do governador-geral, e por isso afirma sem nenhum embaraço o dever de submissão aos desejos do bispo e dos padres, desde que não fossem prejudiciais à jurisdição real. Por isso, continua a carta:

206

As perturbações com que Vossa Mercê e esse povo se acha, a respeito de ter mandado o Cônego Gaspar Ribeiro Pereira, como Visitador das minas gerais de São Paulo, munir, e excomungar ao padre Sebastião Rodrigues, sem certeza de lhe pertencerem essas minas, como se fossem da sua jurisdição, afim do dito padre desistir da nomeação, que Vossa Mercê, e todo esse povo, havia nele feito, para cura do mesmo povo, o que sinto sumamente, porque sem se acelerar tanto, como fez, podia inteirar-se melhor do que lhe pertencia, dando conta ao seu Prelado, para que este, fizesse presente este negócio, ao Ilustríssimo Arcebispo deste Estado, por haver dois anos que estava de posse dessas minas; por ser mais provável pertencerem a este Arcebispado, do que ao Bispo do Rio de Janeiro, os seus distritos; e quando entre si se não ajustassem, deviam recorrer a El-Rei Nosso Senhor, para que neste particular lhes ordenasse, o que entender, é mais conveniente a seu real serviço; e nesta forma, se ficava evitando as danosas consequências que daqui se poderão seguir assim à Fazenda Real, como a esse povo, que não pode deixar de se achar com grandes



embaraços. Das apelações que vieram e estado em que ficam, deve dar conta, o procurador a quem se remeteram, com aquela particularidade, que convém a esta matéria, a que se não pode deferir nesta Relação, por terem sido férias, e se abrir há poucos dias; e não poder esperar mais este próprio: esteja Vossa Mercê certo, que em tudo o que me for possível, e der a justiça lugar, me há de achar esse Povo, com grande vontade, para tudo o que for utilidade, e quietação sua não só neste particular, mas em todos os mais que se valerem da minha proteção. A carta que Vossa Mercê escreveu ao dito visitador, de que me remeteu a cópia, está demasiadamente agra³, e como nestes casos sucedem obrarem mais os remédios molificativos, do que os ásperos; devo dizer a Vossa Mercê, que daqueles é que devia usar, e não destes, assim pelo respeito que se deve aos Sacerdotes, pelo que representam, como às armas da Igreja, cuja ira devemos sempre rebater com submissões, sem nenhuma altivez, quando não prejudicam a jurisdição real, que não perde o seu direito, acudindo ao que lhe toca com a justiça que costuma; e assim entendo se deferira a este negócio, em que parece haver mui clara justiça (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. XLI, 1938, p. 3-4).

Por fim, a última decisão tomada ou despacho realizado pelo governador-geral do Brasil foi comunicar suas ordens para o bispo da Diocese do Rio de Janeiro, dom frei Francisco de São Jerônimo, a fim de evitar que o padre Sebastião Rodrigues fosse excomungado. Impedido de exercer suas ordens sacerdotais para a realização dos ofícios divinos ajuntando o seu rebanho. De fato, ao que tudo indica, o padre Sebastião Rodrigues era amado pelo povo e odiado pelo visitador, revelando um descompasso entre o popular e o oficial, entre o desejo da república e do rebanho em contraposição aos interesses da Diocese do Rio de Janeiro. Seria o padre Sebastião Rodrigues do Arcebispado da Bahia ou de alguma diocese portuguesa? O ato extremo de excomunhão do padre, indicava que ele teria atentado gravemente contra as ordens episcopais: teria havido alguma denúncia de concubinato, de simonia, de proteção aos cristãos-novos? Nada sabemos. O fato é que a carta termina com a comunicação da providência governamental em impedir as excomunhões, missiva enviada para o bispo e para o padre visitador. Evidentemente, a ordem era para cumprimento imediato, apesar de sugerir que pudesse haver alguma negociação futura:

207

Ao Bispo do Rio de Janeiro escrevi sobre esta matéria, para que a ponderasse com a sua virtude e desinteresse, livrando a esse povo de tão grande perturbação; suponho, ordenará ao Cônego Gaspar Ribeiro Pereira, não prossiga neste negócio, até a decisão da causa, com mais excomunhões; e porque pode acontecer, não lhe chegue esta ordem tão cedo escrevo também ao mesmo Cônego, de quem espero se haja neste particular como convém ao serviço de Deus, e de Sua Majestade, a quem pretendo dar conta de tudo o que ele tem obrado e obrar contra o seu real serviço: e para que a carta

³ O sentido da palavra “agra” aqui usada parece indicar um trocadilho com serros. É que agra significa, além de aspereza, agrura, indelicadeza, desconformidade, o mesmo que serros, montes, outeiros, lugares de difícil acesso, ou seja, penedios repletos de obstáculos (FONSECA; ROQUETE, 1848, p. 57). Por estar nos “serros”, as minas do Serro do Frio, o guarda-mor promoveu situação “agra” com sua carta, gerando obstáculo quase incontornável com o bispo do Rio de Janeiro, por conta de seu visitador, o cônego Ribeiro Pereira. Silva (1759, p. 43) define agra no mesmo sentido que agro: “AGRO, adj. azedo, acerbo. Desabrido, desagradável v. g. agro, e duro de sofrer. V. de Sufoco; montes, caminhos agros, cheios de agrura, fragosos, difíceis de subir, sitio agro, e inacessível”.



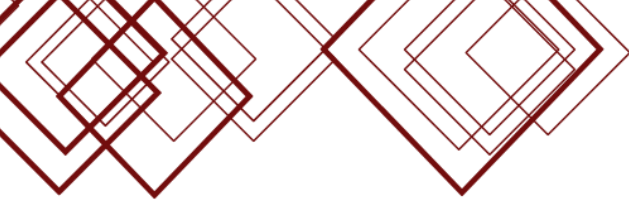
se lhe dê em mão própria a remeto a Vossa Mercê, para que lha mande, e quem a levar, cobrara recibo ou resposta dela, que virá na primeira ocasião que se oferecer para esta cidade. Deus guarde a Vossa Mercê. Baía e março 17 de 1705. Dom Rodrigo da Costa (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. LXX, 1946, p. 35-36).

Vê-se que a disputa por territórios nas minas gerais e especificamente nas minas do Serro do Frio girava em torno de mandos e desmandos, entre autoridades e autorizações, entre a república ou o desejo do povo e o governo eclesiástico e português. Havia sempre tensão no ar quando o assunto era a liderança da comunidade, do arraial, da vila e de seu termo, ou mesmo de sua paróquia, ainda em vias de criação. É por isso que, de maneira mais resumida, dom Rodrigo da Costa informa ao procurador da Fazenda Real das minas do Serro do Frio, Baltasar de Lemos de Moraes Navarro, na mesma data da carta anterior, ou seja, 17 de março de 1705, e de forma mais direta e abreviada comunica sua decisão:

Sobre as excomunhões do Visitador das minas gerais de São Paulo, em ordem a se colar vigário nesse distrito por parte do Rio de Janeiro, me parece demasiadamente acelerado este procedimento sobre o que escrevo ao dito visitador, e o fiz ao Bispo do mesmo Rio, para que mande sustar nas excomunhões, até a determinação desta causa, a que se não pode deferir por serem férias, e se abrir esta Relação, há mui poucos dias, e do estado em que ficam as apelações, e agravos, que também vieram ao Eclesiástico deve dar conta o procurador a quem se remeteu: e pode Vossa Mercê estar certo, que em tudo o que me for possível, e der lugar a justiça, há de experimentar esse povo, a vontade com que o desejo ver livre de semelhantes vexações. Deus guarde a Vossa Mercê. Baía e março 17 de 1705. Dom Rodrigo da Costa (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. XLI, 1938, p. 6-7).

208

Uma carta foi enviada ao bispo do Rio de Janeiro pelo governador-geral. Não se trata de uma carta polida, antes, é bastante ríspida e agra. Acusa diretamente o cônego Gaspar Ribeiro de inquietar o sossego público com censuras e descumprir os tratados sobre os limites das capitanias e dioceses. Nesse ponto nada fica esclarecido, antes, é preciso analisar com calma a carta abaixo. O governador-geral do Brasil residente em Salvador, na Bahia, sede do governo e do arcebispado primaz da colônia, sugere que as minas do Serro do Frio e Itacambira pertenceriam à Capitania da Bahia. Sob a jurisdição do arcebispado baiano, também e que por esse motivo o cônego Gaspar usurpava os direitos eclesiásticos do arcebispado e os direitos da capitania baiana. Por isso, não é possível afirmar onde, de fato, o padre Sebastião Rodrigues atuava oficialmente com a permissão do povo. Parte da Comarca do Serro do Frio – a partir de 1720 onde Minas Novas será a referência para este território – pertencia ao Arcebispado da Bahia e por vezes o próprio arraial das Minas Novas ora esteve na comarca serrana, ora na comarca da Jacobina. A possibilidade deste conflito pelos territórios ter sido na região de Minas Novas é bem maior se considerarmos trecho da carta abaixo em que o governador-geral, mesmo



sabendo não haver ainda mapas oficiais sobre os territórios mineiros – isso só será providenciado alguns anos à frente por ocasião da criação da Comarca do Serro do Frio, aceita o argumento popular do não pertencimento à diocese do Rio de Janeiro. Para o povo, quem mandava naquela região era o Arcebispado da Bahia. Há a hipótese bastante frágil a nosso ver de o padre Sebastião Rodrigues ter servido nas minas do Serro do Frio onde depois houve a elevação à Vila do Príncipe e a criação da paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Se isto é verdadeiro, terá sido o primeiro padre secular a servir o rebanho católico na atual cidade do Serro. Caso contrário, terá sido o primeiro padre neste serviço o minerador Antônio de Mendanha Souto Maior. As minas do Serro do Frio e Tucambira compunham um extenso território entre os rios Jequitinhonha, Doce e São Francisco, muitas vezes popularmente conhecido, mas oficialmente sem limites claros em mapas, raros neste período. Vejamos a carta:

Pela cópia de uma carta de Antônio Soares Ferreira guarda-mor e descobridor das minas do Serro do Frio e Tucambira [Itacambira], pertencentes a esta Capitania da Bahia, que com esta remeto, verá Vossa Ilustríssima a justa queixa que tem todo aquele povo do visitador Gaspar Ribeiro pelo inquietar com censuras não pertencendo aquela nova Povoação à jurisdição do Rio de Janeiro como mais largamente se vê da cópia da dita carta e da delineação do mapa destas capitanias e sertões e assim espero do favor que Vossa Ilustríssima me faz mande ordem ao seu visitador não perturbe nem inquiete àqueles miseráveis homens, por ser em conhecido dano, do serviço de Deus e da Fazenda de Sua Majestade, que Deus guarde, e quando a Vossa Ilustríssima lhe fique alguma dúvida neste particular poderá dar conta a Sua Majestade para que o dito Senhor resolva nele o que mais for em seu real serviço e agrado a que só se dirige esta minha diligência e a se não exasperarem aqueles homens a quem desejo ver mui sossegados. Deus guarde a Vossa Ilustríssima os anos que desejo e pode. Bahia e fevereiro 22 de 1705. Dom Rodrigo da Costa. Ilustríssimo Senhor Dom Francisco de São Hierônimo (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. LXX, 1946, p. 35-36).

Por último, a carta enviada ao cônego Gaspar Ribeiro mencionou a missiva enviada ao bispo do Rio de Janeiro e subiu o tom da sua autoridade, acusando o dito cônego de intrometer-se, ou seja, passar além dos limites territoriais da sua diocese e de sua capitania, tirando o sossego público, por conta de excomungar o padre escolhido há dois anos pelo povo para os serviços divinos. O governador-geral, por fim, indica o caminho do processo na justiça da época: apelações, agravos e mais certidões enviadas ao Juízo da Coroa e Relação Eclesiástica. No fundo, a decisão do governador-geral seria levada ao conhecimento da coroa portuguesa e seria a posição aceita como decisão mais justa e ponderada para aquela situação. E o cônego



sabia que não podia lutar contra o governador-geral do Brasil naquele litígio⁴. A carta mostra os detalhes da relação entre o padre e o governador-geral:

Ao Ilustríssimo Bispo do Rio de Janeiro, escrevi sobre as excomunhões que Vossa Mercê tem posto ao cura dos distritos do Serro do Frio e Tucambira [Itacambira], que está exercendo por nomeação daquele povo, e do guarda-mor das minas dos mesmos distritos por parte deste Arcebispado, há dois anos, sem contradição digo sem controvérsia alguma: e como as ditas minas estão nas terras da jurisdição desta Capitania, não parece justo, que Vossa Mercê se queria intrometer, na que pode lhe tocar, e quanto pertence ao Rio de Janeiro, como Vossa Mercê quer, sem que se desembainhe a espada da Igreja, com a facilidade que Vossa Mercê o tem feito, o poderá melhor conseguir, ordenando-o assim Sua Majestade, que Deus guarde, que não é servido se use com seus Vassallos, meios tão desproporcionados à razão, e justiça com que repugnam serem de outra jurisdição, do que a deste Arcebispado: e porque entendo que o Ilustríssimo Bispo, deve ordenar a Vossa Mercê, não prossiga nesta matéria nenhuma cousa, até decisão das apelações, e agravos que de Vossa Mercê se tem interposto, para o Juízo da Coroa e Relação Eclesiástica deste Estado, e na demora de poder chegar a Vossa Mercê a dita ordem a tempo, se arrisca em muito, a paz, e sossego daquele Povo, de que poderão resultar irremediáveis danos, a todos aqueles moradores; espero da prudência de Vossa Mercê, os não obrigue a se exasperarem de que resultará grande perda à Fazenda Real, pelo embaraço, que pode causar, a se continuar a lavoura do ouro das ditas minas, de que El-Rei nosso senhor se dará por muito mal servido: de tudo o que Vossa Mercê neste particular obrar e tem obrado, espero dar conta ao dito Senhor, fiando de Vossa Mercê, não dê ocasião a maiores queixas; e para o que valer me achará Vossa Mercê com grande vontade. Deus Guarde

⁴ O cônego Raimundo Trindade (1928), acredita que os padres visitantes exerceram um papel muito importante para a consolidação do rebanho católico no século XVIII e que por isso eram injustiçados pela história eclesiástica. Assim, afirma que “medindo centenas e centenas de léguas através dos agrestes sertões mineiros, afrontando desconfortos que apenas se pode imaginar, nem sempre acolhidos com boa sombra, eles se constituíram apóstolos de Minas; nem nos demasiaríamos pedindo para eles esse título na história. E, modestos, passaram tão preocupados com o bem que deviam fazer, nunca se lhes dando do juízo da posteridade, que escassos documentos nos deixaram de sua missão, tão escassos que por eles impossível nos fora traçar-lhes sequer ligeiro esboço biográfico” (p. 39); ele biografava brevemente o cônego Gaspar Ribeiro Pereira (p. 40): “natural do Rio de Janeiro de cuja catedral foi dos primeiros cônegos colando-se na 4ª cadeira (depois das dignidades) a 16 de junho de 1686. Era Mestre em Artes (o bacharel em ciências e letras de hoje). Por comissão do bispo D. Fr. de São Jerônimo visitou o distrito das Minas, em 1703, especialmente para providenciar na instituição e administração das novas igrejas, e ajustar limites com o Arcebispado da Bahia. Estes serviços lhe granjearam a promoção a Arcediago e pouco depois a Tesoureiro Mór (o Cabido do Rio de Janeiro foi criado a 19 de janeiro de 1685 com cinco Dignidades, nesta ordem: Deão, Chatre, The-mór, Mestre Escola e Arcediago, e oito cônegos, seus de prebenda inteira e dois de meia prebenda: ao todo treze capitulares)”; na p. 40. cita o Dr. Manuel da Rosa Coutinho que, “em 1717, por comissão de dom frei São Jerônimo, visitou as comarcas do Ribeirão do Carmo e Sabará e o Pitangui”; na p. 43 ele conta um pouco da história do cônego de prebenda Antônio de Pina, “natural de Portimão, no Algarve. Em 1720, foi promovido a Mestre Escola, e nesta dignidade foi o terceiro do ilustre Cabido do Rio de Janeiro, vigário de Villa Rica e Serro Frio e um dos Visitadores Geraes de Minas na administração de D. Fr. Antônio de Guadalupe”; na p. 44 escreve sobre “o Padre. Dr. Francisco Pinheiro da Fonseca delegado de dom Guadalupe, visitou em 1737-1738: Itatiaia, Itaverava, Carijós, Borda do Campo, Ouro Branco, Antônio Dias, Pilar de Vila Rica, Villa do Carmo, Guarapiranga, Sumidouro, Furquim, São Caetano, Camargos, Inficionado, Catas Altas, São Sebastião, São Miguel, Santa Barbara, Morro Grande, Conceição do Mato Dentro, Villa do Príncipe, Villa do Caeté, Villa de Sabará, Cachoeira do Campo, Santo Antônio do Campo (Rio Acima), Prados, Pitangui, Curral d’El Rey, Roça Grande, Arraial Velho, Raposos, Cong. de Sabará, Rio de Pedras, São Bartholomeu, Casa Branca, Itabira, Congonhas do Campo, São José, Pousos Altos, Baependi, Aiuruoca, Carrancas, São João D’El Rey”; por fim, na p. 47, escreve sobre “o Cônego Antônio Pereira da Cunha [que] visitou, de 1741 a 1746, toda a capitania. Foi, além disso, Vigário de São José do Rio das Mortes e da vila do Carmo. Por estes serviços foi promovido a arcediago, o oitavo deles no seu Cabido. Era natural do Rio de Janeiro onde faleceu, em 1759”.



a Vossa Mercê. Baía e março 17 de 1705 (BIBLIOTECA NACIONAL, Documentos Históricos, v. XLI, 1938, p. 17-18).

A estruturação da paróquia de Nossa Senhora da Conceição das minas do Serro do Frio em 1713 precedeu a estruturação do Senado da Câmara, instalado em 1714. Isso quer dizer que a Igreja organizou em torno da matriz paroquial a vida comunitária das minas do Serro do Frio. O uso da demarcação da freguesia ou da paróquia com seus clientes ou paroquianos era comum para, depois, constituir-se uma vila, e muitas vezes era critério para a escolha dos oficiais instaladores do corpo político com a casa do Senado da Câmara. Isso de fato corrobora com as conclusões de Boxer (2015) a respeito de serem pilares gêmeos do Império português as irmandades leigas e o Senado da Câmara. Por isso, verificamos a concordância entre o território das minas do Serro do Frio e a futura Vila do Príncipe, entre a capela de Nossa Senhora da Conceição e depois matriz do mesmo nome. Tudo no mesmo lugar, desde 1702, e jamais mudado como fez entender o ouvidor Costa Matoso em seu manuscrito apócrifo.

2º período – 1713-1724 – paróquia encomendada

211

O primeiro documento a mencionar a data de criação da paróquia serrana na categoria de encomendada foi o *Álbum do Bicentenário do Serro*, publicado em 1914 por ocasião dos duzentos anos de elevação das minas serranas à vila. É bastante correto o argumento de que a data mencionada tenha sido de autoria do alferes Luiz Antônio Pinto, uma vez que a organização e escrita dos textos contou com a liderança de Alcibíades Nunes de Ávila e Silva, do fotógrafo Antônio Lima da Costa e do financiamento do poder público municipal. A criação da paróquia é datada de 17 de novembro de 1713, quando a provisão do primeiro vigário encomendado, o licenciado padre Antônio de Mendanha Souto Maior, saiu publicada. Não houve um assento de criação e outro de provisão. Foi um documento único, simples, rápido. Assim, em uma anotação do alferes Luiz Antônio Pinto (ARQUIVO PESSOAL MARIA EREMITA DE SOUZA, Cad. 3, n.p.) encontra-se praticamente o mesmo texto do *Álbum do Bicentenário*⁵:

A paróquia de Nossa Senhora da Conceição criada por dom frei Francisco de S. Jeronymo, Bispo do Rio de Janeiro, no 'Arraial das Lavras Velhas' foi em fins do

⁵ No *Álbum do Bicentenário do Serro* (1914, n.p.) está escrito: "A parochia de Nossa Senhora da Conceição do Serro foi creada a 17 de novembro de 1713. Teve a provisão de 1º vigário encomendado o licenciado padre Antônio Mendanha Soutto Maior, cunhado de Lucas de Freitas, por empenho de quem se creou a parochia e foi nomeado o vigário. A parochia foi creada por d. frei Francisco de S. Jeronymo, bispo do Rio de Janeiro. O vigário Soutto maior serviu até 24 de Junho de 1719. Estas datas o alferes Luiz Pinto encontrou no Livrº 1º de Prov., termos, (datas referentes à parochia)".



ano de 1713 antes de ser erecta no mesmo lugar por D. Braz Balthazar da Silveira em 1714 janeiro 29 a Villa Nova do Príncipe hoje cidade do Serro. A criação – presumo – ter sido por provisão de 17 de novembro daquele anno de 1713 data igual a que nomeou o vigário para a dita paróquia o licenciado padre Antônio [de] Mendanha Souto Maior, cunhado de Lucas de Freitas de Azevedo por ser irmão da mulher deste d. Izabel de Mendanha Souto Maior.

A datação da criação da paróquia serrana pelo alferes Luiz Antônio Pinto tem dois fatores importantes: o primeiro é que ele teve acesso aos livros da paróquia de 1713, assim como outro historiador, Dario Augusto Ferreira da Silva, o dr. Dario, e muitos de seus registros ou assentos feitos pelos padres encomendados, atualmente esses documentos estão desaparecidos e não são encontrados em arquivos públicos; o segundo é que por conta de sua autoridade no trato da história serrana, tornou-se a fonte principal dessa informação, de que a paróquia surgiu juntamente com a provisão do primeiro padre encomendado, Antônio de Mendanha Souto Maior, em 17 de novembro de 1713. O que não encontramos é uma análise do contexto da criação, como os problemas estudados no primeiro período, de 1702 a 1713. Dessa forma, ficou acertada esta data oficial. Ela pode ser confirmada pelo cotejamento com outro documento, mais antigo e primordial, datado de 13 de junho de 1715.

Trata-se da carta do bispo do Rio de Janeiro, dom frei Francisco de São Jerônimo, para dom João V, dando cumprimento a provisão de 30 de abril de 1714, onde se ordena declarar quantos párocos se criaram de novo e os que seriam necessários para as novas povoações das minas gerais, constando uma provisão régia à margem do documento⁶. A carta se mostra interessante para nosso estudo uma vez que demonstra o contexto mais geral da diocese do Rio de Janeiro e sua preocupação constante com a sombra tridentina, ou seja, com a aproximação da Igreja de seus fiéis, através de uma malha eclesiástica eficiente, reformada e preparada para os novos tempos da instituição. Isso sem contar um dado importante: os serviços eclesiásticos em seu início nas minas gerais dependiam, ainda, de padres considerados despreparados em sua maioria por conta da relaxação dos costumes e, apesar de certo rigor na encomenda e colação dos párocos, muitos problemas foram frequentes nas paróquias mineiras. Um desses problemas era o sustento dos sacerdotes através do sistema das conhecenças citado na carta no seu início, indicando que o povo do sertão combinara, através da desobriga da Páscoa, uma contribuição anual de uma oitava de ouro por pessoa de comunhão no domingo santo e meia oitava sendo apenas a ministração do sacramento da confissão, em especial para os escravos chamados de novos, chegados segundo a generalização do bispo, da Costa da Guiné. O bispo indicou também

⁶ Este documento aparece em: CARRATO, 1968, p. 53, apenas com a reprodução da fl. 3 do original, que tem no total cinco folhas escritas numeradas em 1, 1v., 2, 2v., 3, 4-4v., 5-5v.



a regularidade do pagamento dos dízimos eclesiásticos, além do levantamento regular dos moradores dos arraiais e vilas, demonstrando que no continente mineiro trabalhavam trinta e um párocos:

Ao vindo, ordenei se levantassem algumas casas barradas, cobertas de palha ao modo da América para Igrejas, e nomeei párocos para elas; e por não ser prático nem ter notícia do sertão para poder arbitrar cônica competente para a sustentação dos párocos; encomendei ao vigário da vara que lhe ajustasse com os fregueses, e aqueles primeiros habitantes; os quais ajustaram dar cada ano ao seu pároco uma oitava de ouro por pessoa de comunhão, e meia oitava, sendo só confissão, como são muitos escravos novos que vem da Costa da Guiné⁷. Esta foi a cônica que se assentou dar ao pároco. E esta é a que lhe mando dar até agora. Mas como os oficiais da câmara desta vila vieram desse Reino, e tem pouco tempo das Minas, não sabem da sua criação: vem, que estas oitavas se pagam pela quaresma, parece-lhes ser reconhecença somente, sendo verdadeiramente a sua cônica com que se criaram; e com esta equivocação escreveram a vossa majestade que eu lhes punha párocos e lhes não assinava cônicas. [...] Rio 13 de junho de 1715 (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Cx. 1, Doc. 45, Cód. 284, 1715).

Na folha 3 da carta há uma relação das igrejas que funcionavam como paróquias nas minas gerais. Interessa-nos entender o que foi noticiado sobre as minas do Serro do Frio e seu distrito, ou melhor, sobre as duas paróquias que foram criadas em seu território. Segundo a relação anexada à carta, no Serro do Frio havia duas paróquias. Uma, é claro, a da Vila do Príncipe ou de Nossa Senhora da Conceição; a outra, provavelmente era a do Mato Dentro, pois segundo Costa (1975, p. 111):

213

Em 1709, sete anos apenas do início do povoado, já havia em Conceição [do Mato Dentro] um vigário na pessoa do padre Manuel de Abreu, o qual mesmo sem gozar os benefícios da colação, só concedidos nas paróquias de criação régia, não deixaria mesmo assim de exercer normalmente as funções do ministério sacerdotal, reunindo os moradores para a prática do culto, orientando-os na observância dos preceitos da religião. A primitiva capela teria sido de construção rústica, coberta ainda de colmo, como nos outros arraiais. Mas em 1736 já tinha construção decente.

Dessa forma, temos a relação do bispo do Rio de Janeiro das primeiras paróquias mineiras no quadro seguinte, indicando um total de 31 paróquias⁸, das quais está relacionada a da Vila do Príncipe como “Serro Frio”:

⁷ A situação do abuso dos párocos em dar confissão e comunhão aos escravos foi objeto de uma ordem de 19 de julho de 1718, dada ao Bispo do Rio de Janeiro anexava uma cópia de outra ordem régia “em relação aos vigários das Minas argumentando com a baixa dos preços dos mantimentos das Minas, pela sua abundância, expõe os clamores dos povos contra a exorbitância da cobrança de oitavas e meia oitava (tributo sobre actos religiosos) e contra a ambição de alguns vigários que não fazendo distinção de capacidade dos negros catecúmenos, adulterão os sacramentos, administrando-os a quem os não venera e os não conhece” (REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1933, p. 466-467).

⁸ Em carta régia de 13 de setembro de 1718 endereçada como resposta a outra missiva do bispo do Rio de Janeiro encontram-se outros números: “sobre a colação que se pensa fazer das vigararias das Minas, critica com acrimônia o proceder dos párocos, só fazendo excepção dos de Ouro Preto e Vila Real de Sabará; lembra a conveniência de se estabelecerem 6 vintenas de ouro de conhecenças por pessoa, para confissões e comunhões; diz que nas Minas

QUADRO 1 – Igrejas que são paróquias nas minas gerais – 1715

Vila de São João del Rei antes chamada Rio das Mortes	
1	N. Sra. Do Pilar
2	Santo Antônio
3	Conceição dos Prados
4	Congonhas
5	Alagoa Dourada
6	Itaverava
7	Guarapiranga
Vila Rica do Ouro Preto e sua Comarca	
1	Nossa Senhora do Pilar
2	Conceição do Antônio Dias
3	[Itavira]
4	São Bartolomeu
5	Congonhas
6	Ignácio da Costa
7	Catas Altas
Vila do Ribeirão de N. Sra. do Carmo e sua comarca	
1	Nossa Senhora do Carmo
2	São Sebastião das Almas
3	Brumado
4	Sumidouro
5	Conceição do Forquim
Vila do Caeté	
1	Igreja desta vila
Vila do Sabará e Sua comarca	
1	Igreja do Sabará
2	Santo Antônio do Bom Retiro
3	Santo Antônio da Mouraria
4	Santa Bárbara
5	Conceição da Cachoeira
6	Capela de Godoiz
7	Paraopeba
Vila do Pitangui	
1	Nossa Senhora do Pilar
2	outra de São João
Serro Frio	
2	Paróquias ⁹
31	

Fonte: ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Minas Gerais – 13/06/1715, Cx. 1, Doc. 45, Cód. 284.

há 50 paróquias, umas maiores, outras menores, as quais ele bispo pretende reduzir por conveniência da Fazenda Real; calcula em 2.000 fregueses, em média, para cada uma; volta a descrever a usura, a avareza, as trapaças e imoralidades dos eclesiásticos, reclamando providências do bispo” (REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1933, p. 479-480).

⁹ Segundo Costa (1975, p. 111), “em 1709, sete anos apenas do início do povoado, já havia em Conceição [do Mato Dentro] um vigário na pessoa do padre Manuel de Abreu, o qual mesmo sem gozar os benefícios da colação, só concedidos nas paróquias de criação régia, não deixaria de exercer normalmente as funções do ministério sacerdotal, reunindo os moradores para a prática do culto, orientando-os na observância dos preceitos da religião”.



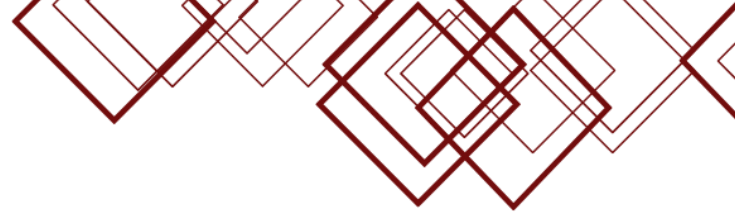
O primeiro padre encomendado: Antônio de Mendanha Souto Maior (c.1660-c.1740)

Quem era, de fato, o primeiro padre colado da paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Antônio de Mendanha Souto Maior? Ele nasceu no Rio de Janeiro por volta de 1660 e faleceu por volta de 1740. Era filho de Luiza da Fonseca Dória (ou Luiza da Fonseca Tenreiro), nascida no Rio de Janeiro, casada com o sargento-mor Luiz Vieira de Mendanha Souto Maior, nascido em Almada, filho de João Vieira de Carvalho e Guiomar de Mendanha Souto Maior. Seus irmãos eram: Belchior da Fonseca Dória (ou Melchior da Fonseca Dória), nascido por volta de 1668, falecido em 1702 no Rio de Janeiro, casado cerca de 1698, com Mariana Leitão de Vasconcelos; Mariana de Mendanha Souto Maior, casada com o tenente general Antônio de Carvalho Lucena, falecido em 1709; capitão Luiz Vieira de Mendonça (o moço), casado em 1688, na Sé do Rio de Janeiro, com Clara de Moraes Coutinho; Helena de Mendanha Sotomaior, nascida em Oeiras, arcebispado de Lisboa, falecida em 1701, na Candelária, casada em 1681, na Capela de Nossa Senhora da Conceição, na fazenda do seu pai (registrado na Sé do Rio de Janeiro), com João Guterres Vanzil; Guiomar de Mendonça Souto Maior, casada em 1684, na Candelária, com Nicolau Aranha Carneiro, falecido em 1720, em Campo Grande; Luiza Maria Dória; e Isabel de Mendanha Souto Maior, casada em Minas Gerais com Lucas de Freitas de Azevedo, paulista, sertanista, filho do capitão-mor Domingos de Freitas de Azevedo e Isabel de Lemos e Moraes.

215

Antônio de Mendanha Souto Maior casou-se em 1683 com Maria da Fonseca Coutinho (c.1660-1706), moradora do Rio de Janeiro. Ela era filha do capitão Belchior da Fonseca Dória (c.1603-1681), nascido em Santo Amaro de Ipitinga, na Bahia e falecido em 1681, no Rio de Janeiro, em sua fazenda do Mendanha. O casal teve oito filhos: João¹⁰; Inácio (batizado em 1688, na Sé do Rio de Janeiro); Luíza Maria da Fonseca Dória (ou Luiza Maria de Mendanha), batizada no Rio de Janeiro em 1685, casada com Baltazar de Moura Fogaça da Fonseca Coutinho; João da Fonseca Coutinho, batizado no Rio de Janeiro em 1687, casado em 1707 em Guaratiba com a prima Maria Dória (ou Mariana Dória); José Ventura (ou José da Fonseca Coutinho), batizado em 1689; outro de nome não identificado, batizado em 1697; Isabel Maria de Mendanha, batizada em 1699; Francisco da Fonseca Coutinho, batizado em 1704 (RICHA, 2020, n.p.).

¹⁰ Em requerimento sem data [depois de 1706] o padre Antônio de Mendanha Souto Maior solicitou ao rei dom Pedro II, “a mercê do foro de fidalgo para si e o ofício de provedor e guarda-mor da saúde para seu filho mais velho, em remuneração aos serviços prestados” (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, Cx. 7, Doc. 694).



Uma primeira questão a ser observada na biografia de Souto Maior diz respeito à sua profissão exercida antes do sacerdócio católico. Ele aparece em vários escritos confiáveis da história serrana (SILVA, 1928; SENNA, 1903; PINTO, 1895) como padre licenciado em muitos documentos. A profissão dos licenciados nos sécs. XVII e XVIII poderia ser a advocacia. Esses podiam ser, por exemplo, os advogados aprovados “nos exames de conclusões magnas, e exame privado; o sujeito que tem esse grau” (SILVA, 1789, v. I, p. 22). Contudo, em longa pesquisa nos registros da Universidade de Coimbra nada foi encontrado sobre sua possível graduação (ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, Índice de alunos da Universidade de Coimbra, 1290 a 2012), lembrando que no Brasil os primeiros dois cursos de Direito foram criados apenas em 1827, um em Olinda, que deu origem à Faculdade de Direito do Recife da Universidade Federal de Pernambuco, e outra em São Paulo, que deu origem à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Não sendo Souto Maior licenciado em alguma universidade, resta a segunda opção: ele teria sido autorizado por alguma autoridade local e teria uma licença dada por um superior para exercer, às vezes, de advogado. Assim, ele foi feito licenciado por provisão, ou seja, tudo leva a crer que esse seu título proveio de sua nomeação para vigário da vara da paróquia serrana, mesmo que temporária. Como define Silva (1789, p. 22), licença seria, no século XVIII, uma “permissão do superior, com nos faz lícito, o que sem ela fora ilícito, e não se houvera de fazer, aprovação, consentimento”. O bispo da Diocese do Rio de Janeiro, dom frei Francisco de São Jerônimo teria licenciado com provisão o padre Souto Maior para fazer as vezes de advogado eclesiástico, ou seja, vigário de vara. Pode ser que a mesma autorização civil tivesse sido conseguida por Souto Maior antes de sua ordenação sacerdotal¹¹. Era comum, por falta de advogados profissionais formados em Coimbra, provisionar letrados, “homens bons” ou que aproximassem dessa categoria por aceitação de seus pares, brancos, normalmente de famílias

¹¹ Segundo Marco (2009, p. 253), “o exercício da advocacia no Brasil possui estreita ligação com a história da profissão em Portugal. O exercício profissional da advocacia teve sua primeira regulamentação nas Ordenações Afonsinas, com significativas evoluções nas Ordenações Manuelinas, passando a contar com regras complexas de direitos e deveres nas Ordenações Filipinas. Nesse último período havia normas acerca do sigilo profissional, responsabilidade civil do advogado e orientações deontológicas”. Por isso, durante o período colonial, as Ordenações foram inteiramente aplicadas no Brasil assim como durante o Império também vigoraram, de início, as Ordenações, sob a promessa de uma elaboração completa de novos cânones jurídicos nacionais. Dessa forma, no Livro 1, Título XLVIII, Dos Advogados e dos Procuradores, e dos que o não podem ser, das Ordenações Filipinas havia previsão de que: “todos os Letrados, que houverem de advogar e procurar em nossos Reinos, tenham oito anos de estudo cursados na Universidade de Coimbra em Direito Canônico ou Civil, ou em ambos; e o que procurar, ou advogar, sem ler o dito tempo, pagará pala primeira vez cincoenta cruzado, a metade para quem o acusar, e a outra para a arca da Universidade; e pala segunda. incorrerá na mesma pena. E posto que acabe de estudar os oito anos, não usará o dito Ofício até passarem dois anno” (ALMEIDA, 1870, v. I, p. 85-86).



opulentadas, o que se tornou formalmente reconhecido no Brasil em 24 de julho de 1713 com a publicação do alvará régio que declarou lícito fora da corte qualquer pessoa idônea advogar. A lei veio depois do costume consolidado. O advogado provisionado ou licenciado sem graduação em Direito perdurou até o ano de 1994, com a publicação do Estatuto da Advocacia (LÔBO, 2007). De fato, o costume de chamar o vigário da vara de licenciado estava estabelecido no século XVIII independente de sua formação universitária, pois o vigário da vara e pároco Simão Pacheco será também chamado de licenciado em documentos oficiais do Senado da Câmara para indicar que se tratava de uma correspondência para o vigário da vara também (SILVA, 1928, p. 92).

A segunda questão sobre a biografia de Souto Maior é o contexto social do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVII e primeiras décadas do século XVIII. Tudo leva a crer que as relações familiares formadoras do núcleo de interesses que ajustavam os comportamentos sociais dos Mendanha Souto Maior giravam em torno da ascendência judaica (GORENSTEIN, 2009). Os judeus eram perseguidos pela coroa portuguesa no Reino e os cristãos-novos costumavam mudar para as colônias onde pudessem viver com maior liberdade. Era comum que cristãos-novos se reunissem nas fazendas às sextas-feiras para comemorar o *Shabbat*, exercendo suas profissões ao mesmo tempo que cultivavam partidos de cana e engenhos, atividades agrícolas e pastoris. Essas atividades foram, aos poucos, abandonadas com um investimento massivo na mineração na região das minas gerais. Segundo Gorenstein (2009, p. 98), “famílias investiam grande parte de seus recursos na educação dos filhos; dedicavam-se a várias atividades; encontramos senhores de engenho, administradores, militares, todos enredados na teia da família cristã-nova”. Os bacharéis em direito – e os provisionados também – representavam a maioria dos profissionais liberais que habitavam no Rio de Janeiro. Por isso,

217

Quatro grupos familiares tiveram grande relevância no Rio de Janeiro do século XVII e início do XVIII. Eram famílias que regularmente enviaram vários de seus membros para Coimbra para se formarem padres, médicos ou advogados – advogados que também foram, na época, chamados de procuradores ou solicitadores de causas. [...] É preciso lembrar que esses advogados, ligados à atividade agrária, com o descobrimento do ouro nas Gerais, também voltaram seu olhar para a região das minas; participaram ativamente da vida da colônia, negociavam com os cristãos-velhos e entre si, comprando mercadorias e propriedades e, com a mudança na conjuntura econômica, investiram na nova atividade mineradora, atuando principalmente como comerciantes; ou seja, principalmente como fornecedores de bens necessários àqueles que estavam nas Minas; [...] os advogados eram consultados para que assistissem ou ditassem documentos notariais, algumas vezes como procuradores das partes, outras como testemunhas (GORENSTEIN, 2009, p. 99-100).



Fato é que o padre Antônio de Mendanha Souto Maior era letrado, de família influente na sociedade carioca da segunda metade do século XVII e não exitou em trocar sua atividade profissional depois de viúvo pela de sertanista à procura de pedras preciosas e ouro. As complexas redes de relações coloniais por vezes podem ocultar um sistemático processo de proteção de autoridades locais por conta de interesses pessoais. Se a família do padre Souto Maior era cristã-velha isso não impedia, antes reforçava, laços de convivência com os cristãos-novos vindos do Reino e que buscavam chances comerciais no Rio de Janeiro e depois nas minas gerais. Nossos estudos indicam que o primeiro padre encomendado da paróquia de Nossa Senhora da Conceição aprendeu desde muito cedo a lidar com o gesto pedagógico colonial, baseado na atuação teatralizada, na centralidade das aparências sociais, nos conluios secretos para a manutenção das redes de poder. É dessa maneira que podemos entender melhor esse personagem: um homem opulento do Rio de Janeiro – nascido nos círculos sociais importantes do poder local, letrado atuando provavelmente como licenciado nos cartórios cariocas, herdeiro do judaísmo perseguido pelos reinóis, tornado como seus pais cristão-novo, viúvo com muitos filhos, bandeirante/sertanista, minerador, sesmeiro, fazendeiro, vivendo como “homem bom” nas minas do Serro do Frio e sua Vila do Príncipe e vigário encomendado e vigário da vara da paróquia de Nossa Senhora da Conceição (FRANCO, 1937). Souto Maior soube como poucos transitar – aprendendo e ensinando, vivendo e convivendo – pelo complexo sistema de favores, mercês e privilégios do gesto pedagógico colonial.

Voltemos à sua biografia.

Foi alguns meses depois da morte de sua esposa que Souto Maior resolveu ordenar-se padre na Diocese do Rio de Janeiro, recebendo as ordens maiores do bispo dom frei Francisco de São Jerônimo, com quem criou importante relação de amizade, uma vez que tempos depois foi nomeado vigário encomendado nas minas serranas. Na paróquia de Nossa Senhora da Conceição criada em 1713 assumiu o cargo de primeiro vigário encomendado oficialmente no dia 05 de fevereiro de 1714 ficando na sua administração até o dia 24 de junho de 1719. Ele viu, então, a criação e instalação da Vila do Príncipe em 1714. Durante o curto tempo de vigário encomendado participou em 1717 da bandeira organizada por seu cunhado Lucas de Freitas de Azevedo (FRANCO, 1937, p. 140), sertanista paulista que foi casado com a irmã de Souto Maior, Isabel de Mendanha Souto Maior. Esta versão é confirmada por Senna (1903, p. 171):

Vem o primeiro vigário encomendado da matriz serrana (cuja padroeira é N. S. da Conceição), o padre Antônio de Mendanha Souto Maior, de certo parente da esposa do mestre de campo Lucas de Azevedo, a distinta dama Dona Izabel de Mendanha



Souto Maior¹². No tempo do padre Mendanha, era vigário da vara o reverendo doutor José de Castro Couto, residindo também no Serro, o padre Luiz Pinto de Almeida, em quem o vigário da vara delegava muitas vezes as suas funções, na administração de sacramentos aos paroquianos.

O padre Souto Maior além de exercer o cargo de vigário da paróquia (de 05 de fevereiro de 1714 a 24 de junho de 1719) exerceu também o cargo de vigário da vara (de 05 de fevereiro de 1714 a 16 de agosto de 1721 quando assumiu o padre José de Castro Couto). É o que comprova a carta que lhe foi enviada enquanto vigário da vara pelo governador da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos, datado de 12 de novembro de 1718, em que é chamada sua atenção pelas reclamações que “tem recebido constantemente quanto aos seus excessos e abusos no aplicar a justiça da igreja” (REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, 1933, p. 504), avisando-lhe que se persistisse, sofreria punição.

No ano de 1719 recebeu uma sesmaria no rio Jequitinhonha, perto do arraial do Tijuco, motivo pelo qual deve ter deixado oficialmente a administração da paróquia serrana, datada de 24 de junho (MESQUITA; SEABRA, 2013, p. 65). O envolvimento do padre Souto Maior com a mineração – em especial sua fascinação pelas esmeraldas – é confirmado por vários autores (RICHA, 2020, n.p.; SENNA, 1895, p. 8; PINTO, 1895, p. 761). Dessa forma, sua vocação para a mineração dessas pedras verdes foi confirmada por Senna (1895, p. 8), quando explicava em seu ensaio sobre a história serrana a maneira que se deu a ocupação do seu território:

A ganância febril das explorações não cessava. Assim é que em 1731, segundo se depreende do texto de uma carta enviada a el-Rei pelo conda da Galvêas (D. André de Mello e Castro), em data de 14 de maio desse mesmo ano, “o padre Antônio de Mendanha chegou a encontrar oito arráteis [antiga unidade de medida de peso equivalente a 459 gramas ou 16 onças, o mesmo que libra] de belas esmeraldas, em terras dependentes da jurisdição de Vila do Príncipe”.

¹² Provavelmente o historiador serrano Nelson Coelho de Senna lera na Revista do Arquivo Público Mineiro a transcrição do documento seguinte feita pelo alferes Luiz Antônio Pinto, cujo o tema era o sertanista Lucas de Freitas de Azevedo: “À fl. 105 do Livro mais antigo de baptisados que existem no archivo da Matriz desta Cidade, numerado e rubricado com rubrica – *Souto Maior* – que é a de seu primeiro vigário encomendado o Padre Antônio de Mendanha Souto Maior, encontra-se o assento do theor seguinte: ‘*Luiz* – Aos vinte e seus dias do mez de dezembro de mil sete centos vinte hum annos pelas quatro p^a as sinco horas da tarde bautizou o Padre Luiz Pinto de Almeida por comissão do reverendo vigário da vara o Doutor Jozeph de Castro Coutto, a Luiz filho do Coronel Francisco de Roboredo e Vasconcellos, e de sua mulher Roza de Morais Arzão: forão padrinhos o Doutor Ouvidor Geral Antônio Rodrigues Banha e *Dona Izabel de Mendanha Souto maior* mulher do *Mestre de Campo Lucas de Freitas*, de que fis este assento por certidão q. tive do Padre Luiz Pinto de Almeida por se queimar o assento q. fes no incêndio q. ouve em casa do Reverendo Vigario da Vara: e em quatro de Dezembro pus os Santos óleos ao dito Luiz. O Vigario Simão Pacheco’. Não continha mais o dito assento que fielmente copiei conservando a orthographia e pontuação do Vigario Simão Pacheco” (PINTO, 1896, p. 761).



Ao que tudo indica, nunca foram esmeraldas os achados desses mineradores. Eram apenas turmalinas, confirmadas em seu pouco valor pela conferência dos especialistas da Coroa portuguesa, os mesmos que depois de alguns anos confirmaram os primeiros diamantes no arraial do Tijuco, muito distante da fazenda do padre Souto Maior, às margens do rio Jequitinhonha.

Outro padre encomendado: André de Figueiredo Mascarenhas (c.1670-c.1750)

Depois que o padre Souto Maior deixou a paróquia de Nossa Senhora da Conceição assumiu em seu lugar o padre André de Figueiredo Mascarenhas. Este sacerdote foi oficialmente provisionado em 31 de dezembro de 1719 e permaneceu até o dia 03 de fevereiro de 1721. O padre André tinha outro irmão, o frei Antônio da Piedade (nome mudado depois de ingressar na ordem, como era de costume), religioso capucho na Bahia. Era um religioso regular de uma ordem franciscana, possivelmente residente em Salvador onde as ordens franciscanas, carmelitas e beneditinas tinham sua sede no Brasil.

No mesmo período em que foi vigário encomendado da paróquia serrana ele estava estabelecido em Pitangui onde possuía terras para criação de gado, conforme se lê a seguir, em carta de sesmaria dada em 18 de julho de 1719:

220

O padre André de Figueiredo Mascarenhas clérigo do Hábito de São Pedro e morador no distrito da Vila de Nossa Senhora do Pitangui, representando-me que ele pretendia criar alguns gados no dito distrito para sustentação e aumento daquele povo, e porque para o fazer necessitava de duas léguas de terras e estar se achavam devolutas, principiando onde acabam as terras do Engenho do Coronel Manuel Dias da Silva, correndo pela estrada que vai para a Tapera que chamam a Jaguará, partido sobre a mão direita com o Sítio que no Ribeirão da Onça tem o Capitão Lourenço da Veiga, e com as terras do Sítio dos Guardas, e sobre a mão esquerda compreendem os matos e pastos que vão até o Rio Paraopeba (ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, Seção Colonial, SC-12, Rolo 03).

Os pais do padre Figueiredo Mascarenhas eram o capitão Antônio Manuel de Figueiredo Mascarenhas (filho de Maria de Figueiredo e de seu marido Antônio de Souza, da Arrifana de Souza, atualmente a cidade de Penafiel, em Portugal) e sua mãe Luzia Paes Brandão (filha de Manuel Martins Brandão, natural da ilha da Madeira, na Ribeira Brava, freguesia de São Bento e de Catarina Paes de Oliveira, natural da freguesia da Sé, em Salvador, na Bahia) (JABOATÃO, 1768 apud REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO, t. LVII, part. I, 1889, p. 119).



É provável que o padre André, de família luso-brasileira – o pai português e a mãe brasileira – e ascendente do Caramuru, Diogo Álvares Correia (1475?-1557) –, tenha nascido em Salvador, tendo sido ordenado e partir desse momento passou a pertencer como clérigo do Arcebispado da Bahia, e depois veio tentar sua vida nas minas gerais tendo sido encomendado pelo bispo Diocese do Rio de Janeiro, dom frei Francisco de São Jerônimo (REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, 1889). Era muito comum os padres que andavam pelas minas gerais a procura de serviços eclesiásticos se oferecerem para a prestação de serviços em troca de pagamentos pelas conhecimentos, como já visto anteriormente. Nada impede que seu irmão o frei franciscano Antônio da Piedade o tenha acompanhado na aventura das minas de ouro.

Um padre interino: Manuel da Câmara Pestana de Brito (c.1670-c.1750)

O padre Manuel da Câmara Pestana de Brito assumiu a administração da paróquia de Nossa Senhora da Conceição pelo período de 03 de fevereiro a 16 de agosto de 1721 – sendo que em 20 de outubro de 1722 ainda era referido como vigário (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMRINO, 20/10/1722, Cx. 3, Doc. 60, Cód. 507, fl. 1-9). Não conseguimos comprovar seu parentesco – primo, sobrinho ou filho – com o capitão-mor Manuel Pestana de Brito, que foi nomeado em 09 de março de 1654 pelo governador-geral no Brasil, dom Jerônimo de Ataíde Conde de Atouguia, e enviado para administrar Sergipe entre 1654 e 1656. Ele fora enviado para acabar com os conflitos derivados da cobrança de impostos e acabou por se colocar contra o governo da Bahia, contra quem fez uma revolta armada pedindo a emancipação sergipana.

Dessa forma, o capitão-mor não aceitou a sua deposição e nos “entremeios para a posse do novo capitão-mor, em 1656, Manuel Pestana de Brito não apenas desobedeceu à ordem do Conde de Atouguia para retornar à Bahia como chefiou um motim” (ANTÔNIO, 2016, p. 16). Ele foi “apoiado pelos proprietários de currais, convocou, em 26 de agosto de 1656, os habitantes de São Cristóvão a não atenderem mais às determinações do Governo-Geral” (ANTÔNIO, 2016, p. 16). Os revoltosos libertaram alguns prisioneiros e sitiaram a cidade. Assim, “em fevereiro de 1657, o Conde de Atouguia enviou o Desembargador Bento Rabelo com o fim de prender Manuel Pestana de Brito e abrir devassa contra os participantes da sedição em Sergipe” (ANTÔNIO, 2016, p. 16). O movimento de emancipação foi sufocado com tropas da Bahia e o líder Manuel Pestana de Brito foi enviado para Salvador, onde sofreu devassa e confisco de seus bens pra pagamento das despesas da repressão militar. Depois de sua prisão



em Salvador não sabemos o paradeiro de Pestana de Brito, talvez enviado de volta para Portugal.

Os laços de parentesco do padre Manuel da Câmara Pestana de Brito com o revoltoso português Manuel Pestana de Brito sejam eles distante ou muito próximos nos permitem entender o gesto pedagógico colonial em sua conformação de autoridades e autorizações. O fato de o padre ser parente de um revoltoso não retirava ou degradava seu sangue, seus costumes ou sua origem social. Uma vez tendo passado pela avaliação do sangue, da vida e dos costumes (*genere, vitæ et moribus*) no processo de habilitação para o sacerdócio, ficava comprovado que o ordenando não tinha sangue infecto, ou seja, não descendia de negros, mouros, judeus ou índios e isso praticamente bastava. Os laços familiares, fossem eles abonadores ou não, caso ele fosse parente de um revoltoso – não retiravam a nobreza do sangue. Era esse o critério para conseguir sua ordenação sacerdotal.

Conclusão

A colonização do Brasil passou pela incorporação dos territórios das minas gerais ao projeto de expansão da Coroa portuguesa, denominado habitualmente pela interiorização do Brasil, partindo do litoral para as áreas mais sertanejas, distantes da sua capital à época, a cidade de Salvador, na Bahia, sede do Governo-geral.

222

Compreender o processo de ocupação do território das minas do Serro do Frio, da Vila do Príncipe e seu distrito, da Comarca do Serro do Frio e seu termo, das freguesias pertencentes à Diocese do Rio de Janeiro (1702-1744) e posteriormente à Diocese de Mariana (1745-1854), a passagem dos padres, vigários ou párocos pela administração dos ofícios divinos e atendimento pastoral à massa de fiéis devotos daquele período, é trazer a lume as dinâmicas sociais e as formas de sociabilidades coloniais. Dessa forma, a biografia desses homens ligados ao catolicismo fortemente influenciado pela reforma e contrarreforma, ou seja, pelo espírito reformista do Concílio de Trento, é desvendar como se davam as relações de poder e autoridade nesse contexto histórico.

Longe de incensar personalidades e biografias, este estudo demonstrou algumas conclusões fundamentais: a primeira é que no sistema do padroado real, incentivado pela Coroa portuguesa, houve constante conflito entre as dioceses, seus bispos e seus padres, com o poder da metrópole, e por conta disso longas negociações e concordatas foram feitas, mediando as tensões. A segunda é que os padres eram orientados a cumprir sua missão de adensar a



população em torno das devoções populares, em torno das capelas e matrizes, em torno da fé e da festa, marca precípua do calendário litúrgico colonial. A terceira é que os padres operaram no microcosmo colonial, diretamente com os fiéis, orientando consciências, moralizando os costumes, disciplinando comportamentos, procedimento próprio da modernidade política do século XVIII, em que o controle social passava diretamente por intrincadas redes de retribuição ou punição das ações cotidianas, dirigidas por dispositivos sofisticados de tecnologias do medo, do qual o inferno ou perdição da alma para sempre era uma forma de regular os hábitos dos fiéis.

Portanto, a colonização colonial mineira é todo entretecida por complexas relações entre a Igreja católica e a Coroa portuguesa no interior do sistema do padroado real. Se por um lado a Igreja avançou em sua reforma e contrarreforma, cada padre secular acabou por auxiliar na tarefa de colonização, pois em torno das ermidas, capelas e matrizes muitos arraiais populosos e devotos se formaram, concretizando de uma só vez dois projetos, o de Roma e o de Lisboa.

REFERÊNCIAS

223

ÁLBUM DO BICENTENÁRIO DO SERRO, 1714-1914. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1914, n.p.

ALMEIDA, Candido Mendes de. *Ordenações e leis do Reino de Portugal*. decima-quarta edição segundo a primeira de 1603 e a nona de Coimbra de 1824, adicionada com diversas notas philologicas, historicas e exegeticas, em que se indicão as diferenças entre aquellas edições e a vicentina de 1747... desde 1603 ate o prezente. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870 [1603].

ANTONIO, Edna Maria Matos. Correspondências e cultura política na América Portuguesa: cartas e uma rebelião colonial. *Revista Brasileira de História da Mídia - RBHM* - v. 5, n. 1, jan./2016 - jun./2016.

ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Índice de alunos da Universidade de Coimbra, 1290 a 2012. Disponível em: <<http://www.pesquisa.auc.uc.pt>>. Acesso em: 21 jul. 2020.

ARQUIVO PESSOAL MARIA EREMITA DE SOUZA. *Cadernos*. Caderno [3] 00-00-0000 Francisco de Assis Gomes Pinheiro [c], n.p.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. *Carta do bispo do Rio de Janeiro*, para D. João V, dando cumprimento a provisão de 30 de abril de 1714, onde se ordena declarar quantos párocos se criaram de novo e os que seriam necessários para as novas povoações das Minas. Minas Gerais, Caixa 1, Doc. 45, Código 284.



ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. *Requerimento do padre Antônio Mendanha Souto Maior ao rei* [D. Pedro II], solicitando a mercê do foro de fidalgo para si e o ofício de provedor e guarda-mor da saúde para seu filho mais velho, em remuneração aos serviços prestados. Rio de Janeiro, sem data, Cx. 7, Doc. 694.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. *Representação dos oficiais da Câmara de Vila do Príncipe queixando-se da visita do Padre Antônio da Silva Prado*, que usurpou aos povos da referida Vila, e pedindo que devolvesse o ouro usurpado. Vila do Príncipe, 20/10/1722, Cx. 3, Doc. 60, Cód. 507.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. *Seção colonial*. SC-12 Rolo 03 [1717-1721 Registro de provisões, patentes e sesmarias].

BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. CÓDICE 1-4-1 N. 5 853 DO CAT. DA EXP. DE HIST. E GEOG. DO BRASIL N. 92 DO CAT. DE MANUSC. DA BIBLIOTECA NACIONAL. Carta para o capitão-mor Antônio Soares Ferreira guarda-mor das Minas de Ouro do Serro do Frio, e Itucambira sobre o visitador Gaspar Ribeiro Pereira excomungar o Povo das mesmas minas. Biblioteca Nacional. *Documentos históricos. Correspondência dos Governadores Gerais 1705-1711*. V. XLI. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1938, p. 3-5.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Correspondência dos Governadores Gerais 1705-1711. V. XLI. Carta para o Cônego Gaspar Ribeiro Pereira, sobre as excomunhões. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1938, p. 17-18.

224

BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Correspondência dos Governadores Gerais 1705-1711. V. XLI. Carta para Baltasar de Lemos Morais Navarro sargento-mor, e Procurador da Fazenda Real dos distritos do Serro do Frio e Itaquambira sobre a eleição de Tesoureiro e Escrivão dos quintos e procedimento do Visitador do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1938, p. 6-7.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Documentos Históricos*. Portarias 1721-1722, Cartas de ofício 1704-1717. V. LXX. Carta para o Bispo do Rio de Janeiro dom Francisco de São Hieronimo, sobre o visitador Gaspar Ribeiro inquietar com censuras ao povo que assiste nas minas do Serro do Frio, e Tocambira. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1946, p. 35-36.

BOXER, Charles Ralph. *O Império marítimo português: 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 2015.

CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

COSTA, Joaquim Ribeiro. *Conceição do Mato Dentro, fonte de saudade*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d'el rei*. Espaço e poder nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.



FIGUEIREDO, Luciano. *Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais*. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Orgs.). *História de Minas Gerais. As minas setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 109-128.

FONSECA, José da; ROQUETE, J.-I. *Diccionario da Língua Portuguesa*. Paris, Lisboa: Guillard, Aillaud e Cia., 1848.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Os Camargos de São Paulo*. Notícia sobre os representantes dessa linhagem, na capitania vicentina, nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Spes, 1937.

LÔBO, Paulo. *Comentários ao Estatuto da advocacia e da OAB*. 4.ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

MARCO, Cristhian Magnus De. Evolução histórica da advocacia em perspectiva comparada: Brasil e Inglaterra. *Espaço Jurídico*, Joaçaba/SC, v. 10, n. 2, p. 243-274, jul./dez. 2009.

MESQUITA, Sônia Nunes; SEABRA, Maria da Glória. *Paróquia do Serro*. História de fé. Serro: Edição das Autoras, 2013.

PINTO, Luiz Antônio. Memórias municipais. Arquivo da Câmara Municipal da Villa do Príncipe hoje cidade do Serro. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte/MG n. IV, ano I, p. 755-797, 1896.

REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Provisões, patentes e sesmarias 1717-1721. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte/MG, ano XXIV, 1933 (Códice 12 da Seção Colonial do Arquivo Público Mineiro).

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Jaboatão, Antônio de Santa Maria. Catálogo Genealógico das principaes famílias que procederam de Albuquerque, e Cavalcantes, em Pernambuco, e Caramurus na Bahia, tiradas de memorias, manuscritos antigos e fidedignos, autorizados por alguns escritores, em em especial o Theatro Genealógico de D. Livisco de Nazão Zaroso e Colona, aliás Manuel de Carvalho de Atahide, e acrescentado o mais moderno, e confirmado tudo, assim moderno, como antigo com assentos dos livros de baptizados, cazamentos, e enterros, que se guardão na camara eclezastica da Bahia por Fr. Antônio de S. Maria Jaboatão, v. LVII, part. I, 1889 [1768], p. 5-497.

RICHA, Lênio Luiz. *Genealogia Brasileira*. Estado de São Paulo. Os títulos perdidos. Disponível em: <<https://www.genealogiabrasileira.com>>. Acesso em: 21 jul. 2020.

SENNA, Nelson Coelho de. *Memória histórica e descritiva da cidade e município do Serro*. Ouro Preto: Typ. Ferreira Lopes & C., 1895.

SENNA, Nelson Coelho de. Traços biographicos de serranos illustres, já fallecidos, precedidos de um bosquejo histórico sobre a fundação da cidade do Serro (Minas Gerais). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. LXV (2ª parte), p. 333-374, 1903.



SILVA, António de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau*. Reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789 (2 vols.).

SILVA, Dario Augusto Ferreira da. *Memória sobre o Serro antigo*. Serro: Typographia Serrana, 1928.

SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito*. Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

TRINDADE, Raimundo. *Archidiocese de Marianna*. Subsídios para a sua história. São Paulo: Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1928.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010 [1707].

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

OS MISSIONÁRIOS BATISTAS NORTE-AMERICANOS NO BRASIL E OS RELATOS DE DIFICULDADES NA EXPANSÃO EVANGÉLICA ENTRE OS ANOS DE 1930 E 1945

North American Baptist missionaries in Brazil and reports of difficulties in evangelical expansion between the years 1930 and 1945
Paulo Julião da Silva¹

Resumo: O objetivo deste artigo é a análise dos relatos de dificuldades financeiras enfrentadas pelos missionários batistas norte-americanos que atuavam no Brasil entre os anos de 1930 e 1945. Foi possível perceber nas leituras das cartas trocadas entre missionários e financiadores que a Era Getúlio Vargas (1930-1945), a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a crise gerada a partir da Quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque em 1929 foram fundamentais para as preocupações encontradas nas documentações que serão apresentadas. O trabalho centrou-se na exposição das cartas e nas análises dos conteúdos que elas traziam. Na metodologia, considerações da análise do discurso nos auxiliaram no entendimento da documentação utilizada. Percebeu-se que muitos dos trabalhos iniciados entraram em crises que pareciam sem solução, bem como abertura de novas frentes evangelísticas foram impossibilitadas devido aos eventos ocorridos no contexto em questão. Nesse sentido, espera-se contribuir com as discussões acerca do missionarismo protestante no Brasil na primeira metade do século XX.

Palavras-chave: Protestantismo Batista; Missionarismo; Brasil.

Abstract: The objective of this article is to analyze the accounts of financial difficulties faced by the American Baptist missionaries who worked in Brazil between the years 1930 and 1945. It was possible to perceive in the readings of the letters exchanged between missionaries and financiers that the Getúlio Vargas Era (1930 -1945), World War II (1939-1945), and the crisis generated by the Breaking of the New York Stock Exchange in 1929 were central to the concerns found in the documentations that will be presented. The work focused on the exposition of the letters and the analyzes of the contents that they brought. In the methodology, considerations of discourse analysis helped us to understand the documentation used. It was noticed that many of the initiated works entered into crises that seemed without solution, as well as opening of new evangelistic fronts were impossible because of the events occurred in the context in question. In this sense, we hope to contribute to the discussions about Protestant missionaryism in Brazil in the first half of the twentieth century.

Keywords: Baptist Protestantism; Missionaryism; Brazil.

¹Paulo Julião da Silva é licenciado em História (FUNESO-2004), Especialista em História das Artes e das Religiões (UFRPE-2006), Mestre em História (UFRPE-2010) e Doutor em História (UNICAMP-2016). É Professor Adjunto do Centro de Educação da UFPE, do ProfHistória na UFPE, bem como do Programa de Pós-graduação em História na UFPE. Participa do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinar em Formação Humana, Representações e Identidades, e do Grupo de Pesquisa “História das Religiões e Práticas Culturais”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8494-0726>. E-mail: paulo.juliao@ufpe.br



Introdução

No presente texto serão analisadas as dificuldades apontadas pelos missionários protestantes² batistas norte-americanos que trabalhavam no Brasil entre os anos de 1930 a 1945. Dentro do contexto histórico a ser trabalhado, um dos principais desafios que se apresentou para os missionários norte-americanos foi a crise instalada nos Estados Unidos após a Quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque em 1929, que afetou não apenas a economia norte-americana, mas também a brasileira (GAZIER, 2009). A produção agrícola, principal responsável pela economia nacional entre os anos de 1929/30, sofreu baixas em relação há anos anteriores, levando a queda de produtividade em outros setores da economia (GONSALVES, 1931). Muito dessa baixa se deu como consequência do fechamento de diversas indústrias norte-americanas, que deixaram de comprar matéria prima brasileira, e também diminuíram em parte a exportação de gêneros alimentícios, como o café, por exemplo. O referido evento afetou os cofres da *Junta de Richmond*³. organização dos Batista do Sul dos Estados Unidos, com sede na cidade de Richmond, no Estado da Virginia, e que, no contexto em questão, se destacava como a principal responsável pelo envio de missionários e verbas para implantação e expansão do trabalho batista no Brasil. Diante de tal situação, missionários apelavam aos financiadores desejosos de que os investimentos no missionarismo⁴ não tivesse uma queda tão vertiginosa. Em muitos casos, os apelos não obtinham o sucesso desejado (WHITE, 1936).

² O termo protestante aqui utilizado se dará em relação às igrejas que no Brasil se denominam evangélicas. Em bibliografias de autores denominacionais, como teólogos e historiadores, ou mesmo em literaturas mais antigas, costuma-se dividir os protestantes entre históricos (calvinistas, em sua maioria), pentecostal e neopentecostal. Os batistas, para tais autores, entram em um grupo que se autodenomina/denominavam evangélicos, os quais muitos deles não se consideravam protestantes por afirmarem ter realizado o seu movimento muito antes das Reformas Religiosas do século XVI. Em alguns casos chegam a afirmar que descendem de São João Batista que teria vivido no século I da Era Cristã (MENDONÇA, 1990). No presente artigo será utilizado a categoria protestante se referindo de maneira geral a todas as igrejas surgidas dentro do movimento reformista que se iniciou a partir do século XVI e que perdurou até o século XIX (metodistas) e teve desdobramentos no século XX com os pentecostais. Percebe-se que muitas vezes as literaturas que dividiam esses grupos em categorias faziam de forma pejorativa para separar o EU do OUTRO (SILVA, 2010). As análises se concentrarão nos batistas da Convenção Batista Brasileira, em documentações como periódicos e cartas da referida denominação evangélica, analisando seu processo de expansão à nível nacional e usando como exemplos cartas, artigos e bibliografias que tratam da temática, mesmo com igrejas de outras denominações, nos serão de grande importância, pois elas nos ajudarão nos debates ao longo do texto aqui apresentado.

³ Organização dos Batista do Sul dos Estados Unidos, com sede na cidade de Richmond, no Estado da Virginia, e que, no contexto em questão, se destacava como a principal responsável pelo envio de missionários e verbas para implantação e expansão do trabalho batista no Brasil (LANCASTER, 1999).

⁴ Sobre o termo missionarismo, compartilho da ideia de Eliane Moura da Silva (2011), a qual o define como um movimento de implementação de uma doutrina religiosa em um outro local. No caso protestante, a autora analisa como os norte-americanos praticavam esse missionarismo, trazendo as diversas denominações que chegaram no Brasil nos séculos XIX e XX, com implantação de escolas, igrejas, hospitais, orfanatos, asilos etc.



Tais desafios, dificuldades e estratégias para driblar as complicações enfrentadas foram encontrados em cartas de que os missionários escreviam entre si, para as lideranças das missões nos Estados Unidos e nas respostas recebidas dos norte-americanos, que em alguns casos causavam desespero, principalmente quando se tratava de uma negativa a um pedido financeiro.

Não se pode esquecer que, o país, a partir de 1930, iniciou um novo momento histórico com Getúlio Vargas, que chegou ao poder após um Golpe de Estado pondo fim a hegemonia política dos Estados de São Paulo e Minas Gerais (NETO, 2013). O então presidente impunha leis e decretos obrigando os que viviam no país a se adequarem o mais rápido possível, já que a tolerância aos desavisados era mínima, principalmente depois da implantação do Estado Novo no ano de 1937. Tal contexto deixou os protestantes, em muitos casos perdidos e apreensivos, uma vez que nem sempre estavam preparados para as sucessivas mudanças provocadas pelas diversas determinações governamentais.

Outro evento a ser destacado nesse período é a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). A simpatia do então presidente com a Alemanha e a posterior entrada no conflito ao lado dos aliados (NETO, 2013), dificultou o ingresso de estrangeiros no país (JR. GILL, 1944a). Tais eventos refletiram no processo de implantação e expansão missionária entre os protestantes. O envio de missionários, bem como a comunicação com a *Junta* - devido a censura de algumas cartas -, foram bastante dificultados (BRATCHER, 1935).

Nesse sentido serão analisados relatos de missionários norte-americanos que trabalhavam no Brasil no contexto citado, enfatizando os discursos de apreensão dos mesmos, com o objetivo de tentar convencer os financiadores a continuar ofertando para a causa evangelística brasileira. O artigo se insere em um contexto de discussões acerca do missionarismo protestante norte-americano no Brasil entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX que tem, dentre outras produções, análises de autores e autoras como Raquel Alves de Carvalho (2007), Daniel B. Lancaster (1995;1999), Flávio Marconi Lemos (1991), Antônio Gouvêa Mendonça, 1995, Antônio N. de Mesquita, 1995, João Marcus Sá Leitão Santos (2008), Lyndon de Araújo Santos (2006), dentre outros.

Os relatos analisados encontram-se em cartas coletadas em arquivos norte-americanos indicados nas descrições das mesmas. Utilizaremos a metodologia da análise do discurso para a compreensão dos escritos nas cartas em questão. Segundo Michel Foucault (2007), a ideia com a referida metodologia não é a busca pela verdade, mas identificar os efeitos de sentido que aquele discurso pode provocar. As relações entre saber e poder também são identificadas nos textos em questão (FOUCAULT, 2014). Norman Fairclough (2001) percebe objetivos



emancipatórios na referida metodologia, o que nos possibilita perceber essa tentativa diálogo com os financiadores do missionarismo no contexto proposto para as nossas análises. Nesse sentido, esperamos contribuir com as discussões acerca do missionarismo protestante no Brasil na primeira metade do século XX, principalmente no que se refere aos discursos de dificuldade por parte dos batistas nas suas tentativas de expansão da denominação no país.

As crises econômicas, políticas e bélicas dificultando a expansão das missões batistas no Brasil

Muitos dos discursos apresentados nas cartas entre os missionários batistas e financiadores dos Estados Unidos mostravam que a Crise de 1929 estava afetando diretamente os trabalhos realizados no Brasil. Nesse sentido, percebe-se nas documentações analisadas no presente texto que relatar as dificuldades apresentadas nos campos de evangelização se tornou uma estratégia no sentido de sensibilizar os leitores para que as ofertas continuassem chegando ao país.

Vale destacar que, no contexto em questão, os batistas até se inseriam em discussões sobre projetos missionários que incluíam outras denominações, mas dificilmente participavam de tais projetos, ainda que aquilo significasse uma forma de facilitação das incursões missionárias dos batistas no Brasil. Mesmo antes do contexto analisado neste artigo, nos anos aqui debatidos, e em décadas posteriores, em reuniões e ações missionárias ecumênicas, quando houve a participação de algum batista, ela se deu de forma independente. Dificilmente em projetos ecumênicos havia um representante oficial para participar de alguma missão.

Esse sectarismo era praticado pelos norte-americanos e influenciou a concepção de ser batista no Brasil. A Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, instituição responsável pela maioria dos missionários da denominação que estavam no Brasil até pelo menos a metade do século XX publicou, no ano de 1914, o *Pronunciamento sobre união cristã e eficiência denominacional*. Segundo o documento, os batistas deveriam se unir com as demais denominações para fins comuns, mas sem a união institucional ou participação em movimentos ecumênicos. No ano de 1939, em resposta aos primeiros idealizadores do Conselho Mundial de Igrejas, mesmo antes de sua fundação, mais uma vez a Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos se negou a participar, alegando que as igrejas batistas eram independentes, unindo-se apenas por laços fraternais. Portanto, não cabia a união com outras denominações (OLIVEIRA, 2012).



Segundo Elizete da Silva (2001), essa mesma postura pode ser observada desde que o projeto missionário se consolidou no Brasil, principalmente a partir dos anos de 1930. A historiadora cita como exemplo a criação da Confederação Evangélica Brasileira em 1934. Os batistas se negaram a participar da organização, alegando que pertenciam à única corrente doutrinária que defendia os princípios do Novo Testamento e que realizava o batismo conforme descrito no texto bíblico (por imersão).

Israel Belo de Azevedo (1996) fez uma análise que corrobora com a ideia defendida pela historiadora Elizete da Silva. Segundo o autor, um dos pontos de discórdia dos batistas com a maioria das denominações protestantes, como os presbiterianos e luteranos, por exemplo, é a questão do batismo. Para os batistas, apenas quando o indivíduo possui a consciência do que é ser um cristão é que ele pode tomar a decisão de se batizar. Nesse caso, as denominações que batizam crianças, como presbiterianos e luteranos, não estariam de acordo com os reais princípios bíblicos. Além disso, continuam realizando as ordenanças de forma semelhante à Igreja Católica. Nos Estados Unidos, desde o século XIX, os batistas se tornaram a maior denominação protestante. A partir daquele momento, quando faziam comparações com as demais denominações evangélicas, procuravam sempre mostrar que possuíam uma teologia diferenciada e, em alguns casos, superior (AZEVEDO, 1996).

231

Cabe observar que essa posição individualista apontada por Israel Belo de Azevedo não foi uma realidade de todos os batistas, principalmente os britânicos. No final de século XIX, diversas igrejas se uniram para formar o Concílio Nacional de Igrejas Livres, que contou com a participação de metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas. A ideia era fortalecer as igrejas independentes frente às perseguições que ainda sofriam por parte da Igreja Anglicana. Em 1917 foi assinado a *Declaratory Statement* e, em 1940, esse documento foi aceito como base doutrinária do Concílio. A organização afirmava que a Igreja de Cristo era uma e, portanto, divergências teológicas deveriam ficar de fora das pretensões missionárias. Segundo Zaqueu Moreira de Oliveira (1997), até os anos de 1990, as igrejas batistas da Inglaterra trabalhavam em bases de cooperação com outras denominações.

Pelo menos nos primeiros anos do missionarismo no Brasil, a postura dos batistas em relação às demais correntes protestantes ora se aproximava da posição defendida nos Estados Unidos, ora se aproximava do pensamento inglês. Até os anos 1920, os presbiterianos eram a maioria entre os evangélicos brasileiros; os metodistas eram os que mais se destacavam na educação; e os pentecostais, principalmente a partir do início da década de 1920, passaram a atrair para si adeptos dos grandes centros urbanos (inclusive membros de igrejas batistas). Nesse



caso, os batistas não eram maioria, nem possuíam entre os cidadãos brasileiros a credibilidade doutrinária que acreditavam possuir nos Estados Unidos. Além disso, o “inimigo” a ser combatido até então era a Igreja Católica. Dentro desse cenário, foi comum ver nos jornais batistas elogios a outras denominações protestantes, principalmente quando o combate ao catolicismo era o assunto em questão (WATSON, 1926, p. 13).

Porém, já no final da década de 1920, os batistas passaram a se enxergar como a maior e mais importante denominação evangélica do Brasil⁵. É possível perceber nos periódicos desse período uma postura de autoafirmação, procurando, assim como nos Estados Unidos, mostrarem-se superiores às demais denominações, inclusive declarando-se como uma igreja não protestante (MIGNAC, 1936, p. 8, 9). Durante o ano de 1937, uma série de artigos publicados n’*O Jornal Batista* intitulados “O que os batistas creem: divergências batistas de outras igrejas evangélicas” mostrou tanto as diferenças (em alguns momentos essas diferenças eram descritas como superioridades), quanto às razões da não realização de trabalho em conjunto com outras igrejas (BURROWS, 1937, p. 7). Em alguns casos, nem os pastores de outras denominações eram considerados “ministros do evangelho”, uma vez que a teologia defendida por eles estaria em desacordo com as bases da “verdadeira fé”. Os membros de outras igrejas até os anos 1990 não podiam participar da Santa Ceia numa comunidade batista por terem sido batizados por aspensão (BURROWS, 1937, p. 7).

232

É interessante perceber, no entanto, que a defesa das demais igrejas evangélicas continuou a figurar nos periódicos batistas quando o objetivo era combater o catolicismo (TEIXEIRA, 1936, p. 3, 4). Todavia, quando tinham a oportunidade, procuravam mostrar para os brasileiros que só era possível encontrar o cristianismo verdadeiro nos princípios doutrinários defendidos por sua denominação⁶. Segundo Israel Belo de Azevedo, essa postura batista “[...] recusa a idéia de que os cristãos devam se constituir sob uma só igreja. O individualismo

⁵ Desde os anos de 1950, a Assembleia de Deus vem se destacando como a maior denominação protestante do Brasil (CHESNUT, 1997).

⁶ Vale ressaltar que, apesar de terem se colocado como a maior e a principal denominação protestante no Brasil, principalmente a partir de 1930, alguns dados dessa afirmação dos batistas ligados à CBB são controversos e questionados por outras denominações protestantes. Segundo Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb, em números absolutos, os batistas contavam 41.190 membros em 1930, contra 32.622 presbiterianos, e 12.928 presbiterianos independentes (somados, os dois ramos do presbiterianismo totalizariam 45.550 membros). Mas, desses 41.190 membros batistas, 34.358 pertenciam à CBB, enquanto 5.890 pertenciam à Associação Batista Brasileira (surgida por ocasião das controvérsias em Recife). Os autores ainda contabilizaram 240 “batistas independentes”. Já o total de 32.622 presbiterianos inclui 29.405 ligados diretamente à Igreja Presbiteriana do Brasil, 2.237 ligados ao Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church (South) dos Estados Unidos, e 980 ligados ao Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church, também nos Estados Unidos (BRAGA; GRUBB, 1932).



denominacional gerou, de um lado, isolacionismo, mas, de outro, não afastou o respeito mútuo, conquanto nem sempre houvesse propriamente cooperação” (AZEVEDO, 1996, p. 115).

Com as informações acima tratando das concepções do ser batista no contexto em questão, passemos a analisar as cartas trocadas entre missionários e financiadores que diziam respeito à situação dos trabalhos realizados no Brasil entre os anos 1930 e 1945.

Em 11 de outubro de 1930, por exemplo, o missionário *T. B. Ray* solicitou a *Junta* pessoas que lhe auxiliassem na implantação de novas frentes de evangelização. Reconhecia que *os financiadores* passavam por dificuldades, mas demonstrava urgência em seu pedido, pois se dizia impossibilitado de atender a quantidade de fiéis que possuía sua igreja. Também solicitou verbas para quitação de dívidas referente aos trabalhos que já estavam sendo realizados. Descreveu que o crescimento e a atração de novos brasileiros para o protestantismo tinha um custo, e que com o corte nos investimentos, corria o risco de colocar a perder o que se tinha conquistado até então (RAY, 1930).

Em 1936, o missionário *Harley Smith*, escrevendo ao amigo e, também missionário, *L. M. Bratcher* relatava que as igrejas em Porto Alegre estariam passando por um renovo espiritual e um crescimento sem igual. Porém, prognosticava que o trabalho iria padecer, haja vista que as “[...] grandes dificuldades financeiras, e falta de obreiros [...]” (SMITH, 1936b) geraria diversos problemas, tidos como sem solução, caso a *Junta* não voltasse a investir maciçamente no país. No dia seguinte, em carta endereçada à Sr^a *Tece*, *Smith* dizia ter conseguido multiplicar a quantidade de conversos, bem como o número de igrejas. Mas o Colégio estava devendo salários, impostos e materiais escolares, pois a Crise de 1929 atingira muitos pais de alunos. Tais dívidas estariam dificultando o bom andamento da instituição. Solicitava, então, auxílio financeiro para cumprir com as obrigações da escola (SMITH, 1936a).

A Missionária *M. A. Christie* procurava convencer que a Depressão Econômica de 1929 teria afetado não apenas a questão financeira dos trabalhos, mas também espiritual. Igrejas estariam sendo fechadas, as escolas possuíam menos alunos, professores, pastores e missionários estariam sem receber salário e, a diminuição do investimento no evangelismo estaria atrapalhando o processo de avivamento espiritual dos brasileiros (CHRISTIE, M., 1931). Já o seu marido, o Pastor *Alonzo B. Christie*, tentava passar uma ideia de continuo crescimento, mesmo alegando os problemas financeiros, dado a diminuição dos recursos provenientes dos Estados Unidos (CHRISTIE, A. B., 1931). Sete anos depois, o referido casal relatava que o estado do Rio de Janeiro possuía 133 igrejas e mais de 400 pontos de pregação. Com a escassez de pastores, eles precisavam se deslocar para locais distantes com objetivo de prestar auxílio



espiritual aos fiéis. Com permanência das dificuldades apresentadas nas cartas citadas anteriormente, havia comunidades que não recebiam visita pastoral há cinco anos. Mais uma vez solicitava verbas e pessoas para trabalharem na consolidação do crescimento evangélico no país (CHRISTIE, A., 1938).

Tais notícias circulavam entre igrejas brasileiras e norte-americanas. O pastor *Victorino Gans* recebeu de um amigo não identificado, o pesar pelas dificuldades financeiras na vida das missões no país. O remetente dizia reconhecer que sem dinheiro não havia possibilidade de prosperidade. Porém, afirmava que não tinha como ajudar, haja vista que a crise porque passara em 1929, ainda não tinha sido superada por ele nem pelo grupo de amigos que costumava enviar dinheiro para as igrejas no Brasil e em Portugal (LUTHER-BAGBY-SMITH FAMILY PAPERS, 1931).

É perceptível a diferença na estratégia para a solicitação de recursos humanos e financeiros aos investidores nos Estados Unidos. Mostrar trabalhos prósperos e ao mesmo tempo à beira da falência tinha como objetivo mexer com o lado emocional dos superiores. Como poderia uma escola, que atraía alunos de famílias importantes e os evangelizavam fechar as portas por falta de recursos? O que fazer com milhares de fiéis, descritos como sedentos pelo evangelho, se não havia quem os pastoreassem? Aonde realizar cultos, se os templos existentes já não comportavam o número de pessoas convertidas? Como chegar a lugares longínquos se os recursos disponíveis não eram suficientes para sustentar a igreja local (BRATCHER, 1939)? Como permitir que “[...] *two millions of lost souls* [...]” (CHRISTIE, A. B., 1938) percessem sem nunca terem tido a oportunidade de ouvir o evangelho protestante? Tais perguntas eram escritas nas entrelinhas das cartas e, em alguns, casos de forma explícita.

Analisando os discursos em questão, percebe-se que os autores das cartas citadas objetivavam um efeito de sentido (FOUCAULT, 2007) que sensibilizasse ofertantes, principalmente nos Estados Unidos, a não diminuírem ou cessarem as ofertas para as missões existentes, bem como para a implantação de novos trabalhos. Os missionários tinham ciência das crises financeiras enfrentadas naquele contexto. Mas a ideia de ter escolas, igrejas, hospitais, orfanatos ou outro projeto missionário fechando as portas parecia apavorar os que estavam no Brasil, dado o conteúdo das cartas em questão. Havia ainda a preocupação com o emprego. Muitos desses missionários eram médicos, engenheiros, professores, enfermeiros que dependiam diretamente das ofertas norte-americanas para os seus respectivos sustentos.

Em relação aos locais longe dos grandes centros, a situação financeira dos fiéis era explorada na tentativa de “tocar os corações” dos sustentadores. Foi o que fez Missionária



A. C. Becker no ano de 1939. Em Campo Grande, Rio de Janeiro, a população foi descrita como muito pobre e, dessa forma impossibilitada de sustentar o próprio trabalho. Mesmo assim, relatou que os convertidos do local eram fervorosos, justificando o pedido de dinheiro e ainda dando uma sugestão para os seus superiores. Caso a *Junta de Richmond* ou a Junta de Missões Nacionais não tivessem os recursos necessários, poderia resolver o problema de uma forma muito simples: fazendo empréstimos, pois a causa do evangelho não poderia esperar (BAKER, 1939).

No Mato Grosso, além de pobre, a população foi descrita como iletrada. Tal fato estaria dificultando o proselitismo no Estado. As pessoas conversas estariam demonstrando interesse pelo aprendizado da Bíblia, mas, o não acesso à educação dificultava o ensino dos princípios religiosos batistas. Sugeriu-se, então, a construção de uma escola no Estado, bem como a ida de novos trabalhadores para o local. Porém, a resposta dada pela *Junta* não foi a esperada pelo Missionário *Alonzo B. Christie* (MADDRY, 1941a).

Apesar dos elogios a alguns trabalhos realizados no contexto em questão, nem sempre os norte-americanos colocavam-se na condição de fazer determinados sacrifícios para enviar recursos ao Brasil. O casal *Becker* teve que esperar um bom tempo para que seu retorno ao país fosse feito após um ano de férias nos Estados Unidos. Com a inflação nas passagens de navio, a *Junta* alegou estar impossibilitada até para comprar os bilhetes (JUNTA DE RICHMOND, 1932). Também não havia recursos para manutenção e despesas do casal tais como aluguel, salário e gastos com saúde⁷.

Em 1930, escrevendo ao Pastor *William Bagby*, a *Junta* deixava claro que a solicitação feita no final do ano anterior dificilmente seria realizada. “*I do not know whether we are going to be able to send any missionaries to your field this year or not [...] We received during 1929 \$ 23,000,00 less than we did in 1928. This is enough to make the Board make up take notice*” (JUNTA DE RICHMOND, 1930). Alegava que, assim como o referido pastor, diversos de seus colegas estariam na mesma condição de dificuldade. Prometia fazer um esforço para não deixar o missionário na mão. Porém, que ele não contasse com a *Junta* para quitar dívidas atrasadas nem contrariar novas.

⁷ Em relação aos gastos com saúde, o principal era com o exame de admissão feito ainda nos Estados Unidos. Antes de embarcar para qualquer país, a *Junta de Richmond* pagava para que os missionários realizassem tal exame, mostrando que estariam em plenas condições físicas de viajar para o país em questão (JUNTA DE RICHMOND, 1933).



Outra justificativa dada pela *Junta* para o não envio de pessoas ao Brasil esteve relacionada com a Segunda Guerra Mundial (MADDRY, 1944). Alegaram que as relações entre os dois países ficavam estremecidas em tempos como aqueles, mesmo sendo tais países aliados. Outro motivo seria que a preocupação com a economia parece ter se tornado maior que com a religião. O dinheiro que financiava as missões na América Latina era oriundo de doações de empresas e pessoas físicas. As ofertas missionárias teriam diminuído durante o conflito, dificultando assim, a emissão de verbas para o Brasil. A *Junta* também se dizia responsável pelas vidas dos missionários, e que fariam de tudo para que não fossem ceifadas. A notícia de que submarinos alemães teriam afundado navios brasileiros criara certo receio em relação as viagens internacionais. É certo que alguns missionários diziam não temer tal dificuldade (BAGBY, 1942a). Mesmo assim, os financiadores pediam “prudência” quando tratavam do assunto em questão.

É interessante notar que a propaganda realizada em torno dos ataques de submarinos alemães a navios brasileiros que levavam suprimentos para a Inglaterra, serviu para aproximar politicamente o Brasil e os Estados Unidos. Segundo o historiador Karl Schurster, a cidade do Recife foi vista pelos norte-americanos como local de grande importância para a “defesa da América”. Na época da Interventoria de Agamenon Magalhães, 1937-1945, foram construídos pelos Estados Unidos na referida cidade depósitos e instalações para o aproveitamento e auxílio das forças militares. Com tais aproximações políticas e inserções culturais, o referido autor chega a falar em um processo de americanização do Recife. Tal análise se contrapõe às justificativas da *Junta* para o envio de novos missionários durante o período (LEÃO, 2008).

As diversas justificativas dos norte-americanos, não agradavam aos que a eles faziam as solicitações. Muitos missionários diziam sentir-se desrespeitados pelas negativas obtidas em seus respectivos pedidos. Alegavam que estavam no país há anos, dedicando toda a vida em um serviço que exigia abnegação, esforço e, muitas vezes superação. Reclamavam que, apesar dos resultados alcançados em terras brasílicas, não estariam recebendo a atenção devida. Em alguns casos, deixavam transparecer seus descontentamentos afirmando que os norte-americanos não estariam preocupados em saber do andamento dos trabalhos, já que nem ao menos respondiam as cartas (SMITH, 1945).

Os norte-americanos, por sua vez, diziam estar em dificuldades para enviar recursos humanos e financeiros dos Estados Unidos para o Brasil, devido às diversas complicações que teriam sido impostas pelo então Presidente Getúlio Vargas. Usaram por exemplo, o Decreto-



Lei n 3.175, publicado em 7 de abril de 1941, que restringia a entrada de estrangeiros no país como um dos suportes para as respostas negativas nas cartas enviadas. Dizia o referido Decreto:

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, usando da atribuição que lhe confere o art. 180 da Constituição,
DECRETA:

Art. 1º Fica suspensa a concessão de vistos temporários para a entrada de estrangeiros no Brasil. Executam-se os vistos concedidos:

- 1) a nacionais de Estados americanos,
- 2) a estrangeiros de outras nacionalidades, desde que provem possuir meios de subsistência.

Art. 2º Fica suspensa igualmente a concessão de vistos permanentes. Excetuam-se os vistos concedidos:

- 1) a portugueses e a nacionais de Estados americanos;
- 2) ao estrangeiro casado com brasileira nata, ou à estrangeira casada com brasileiro nato;
- 3) aos estrangeiros que tenham filhos nascidos no Brasil;
- 4) a agricultores ou técnicos rurais que encontrem ocupação na agricultura ou nas indústrias rurais ou se destinem a colonização previamente aprovada pelo Governo Federal;
- 5) a estrangeiros que provem a transferência para o país, por intermédio do Banco do Brasil, de quantia, em moeda estrangeira, equivalente, no mínimo, a quatrocentos contos de réis;
- 6) a técnicos de mérito notório especializados em indústria útil ao país e que encontrem no Brasil ocupação adequada;
- 7) ao estrangeiro que se recomende por suas qualidades eminentes, ou sua excepcional utilidade ao país;
- 8) aos portadores de licença de retorno;
- 9) ao estrangeiro que venha em missão oficial do seu governo (BRASIL, 1941).

237

Tal decreto aumentou o problema da vinda de novos missionários, bem como o retorno de algumas pessoas que tinham saído do país temporariamente. A *Junta* afirmava lamentar o ocorrido. Dizia-se contente com os diversos relatórios informando o crescimento dos trabalhos, mas que a impossibilidade da retirada de vistos teria se tornado um entrave nas intenções missionárias no país (JR. GILL, 1944b). Mesmo o Decreto deixando claro que as pessoas provenientes de Estados Americanos que já possuíam visto poderiam voltar ao país, o retorno de diversos deles foi dificultado, gerando ansiedade, segundo apontava os remetentes em suas cartas.

Um exemplo a ser citado é o caso do Reverendo *Samuel A. Bagby*, que dizia estar com as malas prontas e as passagens compradas para retornar aos trabalhos, quando a *Junta* lhe informou que a viagem precisava ser cancelada. Na carta, o Sr. *Gene Newton* informava que a obtenção do visto para o retorno do pastor e da sua esposa não seria possível. Propunha-se a tentar resolver o referido problema, mas deixava claro que não havia a certeza de sucesso para tal caso (NEWTON, 1941). O referido pastor dizia ser missionário por vocação e não queria



ficar nos Estados Unidos esperando que a solução para tal problema fosse encontrada. Lamentava o fato de “as portas no Brasil estarem fechadas”, porém, se colocava a disposição em seguir para outro país como México ou Colômbia, por exemplo (BAGBY, 1942).

O missionário *L. M. Bratcher* e sua esposa eram outro casal impedido de retornar ao Brasil. Alegavam não compreender as razões de tal decreto. Diziam não entender como em um país, no qual a liberdade religiosa era defendida pelo Governo, poderia ser desautorizada a entrada de missionários. O pastor dizia ter certeza da participação efetiva da Igreja Católica na promulgação do Decreto. Em suas avaliações, afirmava ter percebido nos brasileiros um repúdio ao domínio político por meio de uma religião. Seria uma nova trama de Roma para tentar impedir o progresso do protestantismo na América do Sul (BRATCHER, 1941).

Pedidos de vistos para norte-americanos trabalharem no Brasil eram realizados em consulados dos dois países. Esperavam-se meses por respostas positivas dos Cônsules e até mesmo do então Presidente Getúlio Vargas (MADDRY, 1942b). Porém, com a dificuldade da obtenção da referida documentação perante o Consulado, diferentes estratégias passaram a ser usadas, caso o postulante quisesse mesmo vir ao Brasil. Nesse caso, os norte-americanos mudaram a forma de agir, como veremos a seguir.

Em 7 de outubro de 1941 o secretário da *Junta* escrevendo ao Missionário *A. B. Christie* relatava: “*We are much disturbed just now by the placed by the Brazilian government on the entrance of new missionaries. We are send out a number of new people on a six months tourist visa. I hope they can work the matter out there*” (MADDRY, 1941b). O método utilizado mudou. Em tempos de Guerra, o uso de documentos legais para fins não declarados oficialmente era usado por diferentes frentes. Ao que parece, a entrada de turistas não era tão complicada quanto a de religiosos. Depois que já estivessem em seus respectivos destinos, os missionários tentariam de alguma forma resolver suas questões frente ao Governo quanto a permanência após o período supracitado. Os protestantes usaram de tal artifício e obtiveram sucesso no envio de pessoas para as diversas frentes na América do Sul. Era uma estratégia usada para que os projetos em relação à inserção cultural no Brasil não sofressem danos maiores.

A garantia de que os missionários seriam sustentados pela *Junta*, não dependendo dessa forma de dinheiro oriundo de pessoas, instituições, nem do Governo Brasileiro, foi outra estratégia pensada para tentar resolver o referido problema. Tal garantia era uma das exigências do Decreto, que pedia a comprovação do depósito a um valor equivalente a no mínimo 400



contos de réis, provando que o estrangeiro teria condições de se sustento no país. Escrevia para o Cônsul Brasileiro em New Orleans o Dr. *C. E. Maddry* (1942a):

This is to certify that Rev. and Mrs. Samuel A. Bagby are duly appointed missionaries Foreign Mission Board of the Southern Baptist Convention. Their field of service is São Paulo, Brazil. This Board guarantees their return passages and will furnish them with adequate living expenses during their stay in Brazil so that they will be no burden on the Brazilian Government.

É nítida na carta supracitada a estratégia dos norte-americanos, nesse caso, para apressar a volta, ou mesmo a entrada de novos missionários no Brasil. Em cartas enviadas aos pastores e que foram analisadas anteriormente, a *Junta* alegava que não enviara verbas ao país por apresentar problemas financeiros oriundos das diversas crises enfrentadas pelos Estados Unidos. Nesse caso, *Maddrid* não apresentou dificuldade alguma em financiar as passagens, a hospedagem, o salário e o bem-estar de seus trabalhadores. Foi necessário mostrar para o Governo Brasileiro que a *Junta* daria todas as condições possíveis aos imigrantes provenientes dos Estados Unidos. Percebe-se na documentação que a estratégia funcionava em alguns casos, já que dois dias antes da carta informando a garantia do sustento, os missionários *Samuel e Sara Bagby* receberam as respectivas autorizações para retornar ao Brasil (BOTELHO, 1942).

239

Apesar do sucesso do casal supracitado, nem todos tiveram a mesma sorte. Os vistos continuaram a serem negados, principalmente para missionários iniciantes. A estratégia de se usar o visto de turista funcionava até certo ponto. Nem todos aqueles que entravam no país na referida condição, conseguiam a permanência após o período permitido por lei. Muitos dos que migravam tinham como função ensinar nos seminários e escolas espalhados pelo Brasil. Mesmo que se considerassem mais evangelizadores que professores, os governantes brasileiros não corroboravam com tal visão, haja vista que recebiam salários das respectivas instituições e, dessa forma, o sustento não era proveniente do país de origem. A diminuição do financiamento norte-americano e o fato de não poderem trabalhar legalmente no país, fazia com que a estratégia citada nem sempre funcionasse. Logo, muitos se viam em condições precárias tendo que abandonar seus respectivos postos e retornar aos Estados Unidos.

Diante da dificuldade para a entrada de missionários por meios legais, os que aqui já estavam passaram a sugerir mais uma estratégia para que o número de trabalhadores não diminuísse:



After the question of a more direct relationship between the Foreign Mission Board of Richmond and Home Mission Board of Brazil, due to the present situation, when missionaries can not enter Brazil, the Board decided to accept that cooperation and suggests the following plan, which is to be presented to the Ex. Com. of the South Brazil Mission: 1° Ask for sufficient to pay the salary and expenses of three couples per year, calculated at \$ 2, 100.00 annually, as long as the present situation endures; 2° Ask for four hundreds dollars for two years to help maintain our Baptist Training Institute in the far interior; 3° the three workers will be placed in the new fields , preferably in cooperation with the weaker and most needy fields.; The Home Mission Board will assume the support of these workers at the end of each year (BRATCHER, 1944).

Analisando a citação acima, percebe-se o uso de duas estratégias para que a cooperação financeira proveniente da *Junta de Richmond* não cessasse. A primeira é em relação a questão do visto. Como norte-americanos não estavam conseguindo vistos de trabalho no Brasil com facilidade, houve a proposta de financiamento de missionários brasileiros. Essa era uma iniciativa até então não muito recorrente nas cartas que chegavam a Virginia. A formação brasileira parecia não ser bem vista pelos norte-americanos, preferindo esses professores provenientes dos Estados Unidos. Boa parte dos professores que atuavam nas escolas e seminários eram norte-americanos, ou tinham estudado no referido país. Em relação aos pastores a comunicação em língua inglesa facilitava a convivência. Mesmo a língua portuguesa sendo necessária para que o proselitismo tivesse sucesso, para muitos, era mais cômodo aprender o português a trabalhar com brasileiros (CAMPOS, 1998).

240

Outro ponto refere-se ao financiamento. A maioria dos pedidos relacionados a verbas mostravam a intenção de que a *Junta* custeasse todo o trabalho. Em análises anteriores foram mostradas as mais diversas justificativas para tais pedidos: pobreza generalizada da população; crises financeiras relacionadas à Depressão Econômica de 1929; ameaça de fechamento das missões e escolas; etc. Na referida carta, percebe-se mais uma mudança no discurso. Não precisaria os norte-americanos financiar todo o trabalho que estava sendo planejado para aquele momento. Quantias em dinheiro continuaram sendo solicitadas, mas, a Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira (principal organização das igrejas batistas brasileiras desde a sua chegada ao Brasil no final do século XIX) se comprometeria em colaborar financeiramente com os trabalhadores das frentes no país. É certo que em outras cartas há indicativos de tal cooperação. Relatos de pessoas que tinham o prazer de contribuir eram redigidos como prova de que o brasileiro tinha abraçado a causa da expansão protestante. Porém, não costumava ser uma constante uma proposta para a realização de trabalhos em conjunto entre as duas principais empresas responsáveis pelo evangelismo batista no país. Na



maioria dos casos, as solicitações feitas através das cartas, eram para que o investimento no evangelismo fosse realizado com recursos cem por cento proveniente da *Junta de Richmond*. Esses discursos procuravam ter dizibilidade⁸ para aquele contexto, haja vista a exigência do Governo Brasileiro que tais missionários comprovassem que tinham condições de se sustentar no país.

É perceptível que os missionários citados no período em questão enfrentaram diversas dificuldades para manter seus trabalhos funcionando. Nem sempre poderiam relatar colheita de frutos daquilo que afirmavam plantar. O contexto histórico no qual os dois países em questão estavam inseridos não permitiu que apenas as benesses do missionarismo fossem descritas em cartas e relatórios. Mesmo quando conseguiam ter suas passagens compradas, vistos emitidos, entradas no país confirmadas e certezas que seus salários seriam pagos, uma nova lamentação surgia.

Em 7 de março de 1945, o Pastor *Alonzo B. Christie* se mostrava feliz em ter aberto uma nova igreja no dia 14 de fevereiro daquele ano. Solicitava o envio de um missionário para auxiliá-lo nas atividades. Além disso, teria aberto um orfanato com capacidade para cuidar de pelo menos cinquenta crianças. Porém, estaria tendo dificuldades para encontrar uma casa na qual pudesse morar. Ao que parece a cidade não tinha muitas opções no momento, nem o preço dos aluguéis correspondia ao que a *Junta* estaria disposta a arcar (CHRISTIE, 1945). Everett Gill Jr., um dos secretários da *Junta* naquele momento, respondeu ao missionário afirmando lamentar tal situação. Parecia que de fato era muito incômodo para a sua família. Dizia compreender “[...] *that living is a very difficult matter right now*” (JR. GILL, 1945). Porém, parecia claro em suas palavras que isso seria um problema a ser resolvido pelo referido pastor.

As dificuldades nesse período não se restringiram apenas a problemas de ordem internacional como apresentadas acima. Nem sempre se entrava em acordo em relação as prioridades para determinada região. As brigas internas parecem ter sido uma constante, principalmente depois da tentativa de independência em relação à *Junta de Richmond* iniciada por um grupo de pastores brasileiros no Nordeste. Além disso, acusações de todos os tipos se tornaram frequentes entre os membros da denominação no país. Os relatos sobre o quase perfeito funcionamento dos trabalhos e das relações desenvolvidas no Brasil eram questionados pelos que se sentiam prejudicados. Diferente do que descrevia o missionário *Harley Smith*, nem tudo estaria “[...] *doing marvelously well*” (SMITH, 1938). O que se viu foi um jogo de

⁸ Aquilo que faz sentido (ou busca fazer) para o contexto da enunciação do discurso (FOUCAULT, 2004).



contradiscursos⁹, nos quais os missionários disputavam espaços de atuação (e de poder) contribuindo, assim, para a ampliação das dificuldades relatadas nas cartas citadas e analisadas no presente artigo.

Considerações finais

Este artigo procurou analisar os relatos dos missionários norte-americanos que trabalhavam no Brasil entre os anos de 1930 e 1945 enfatizando as dificuldades enfrentadas por tais missionários, principalmente no que se refere às questões financeiras decorrentes da crise econômica gerada a partir da Quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque em 1929. Dificuldades essas que, segundo os registros analisados, impediam a expansão e a consolidação do protestantismo batista no Brasil naquele contexto.

A Segunda Guerra Mundial também não ficou fora de tais relatos de dificuldades. A simpatia do então presidente Vargas com a Alemanha e a posterior entrada do Brasil no Conflito ao lado dos aliados se tornou um problema para entrada e saída de missionários no país. Além disso, o próprio Presidente foi visto como um entrave pelos decretos que baixava e pela forma que se relacionava com aliados e adversários.

242

É importante ressaltar que os relatos aqui analisados tinham como principal objetivo a continuidade do financiamento no missionarismo, principalmente das verbas provenientes da *Junta de Richmond*, que se apresentava como a principal sustentadora do trabalho evangelístico batista no Brasil no contexto em questão. Em alguns casos muitos missionários conseguiam sobreviver e sustentar seus trabalhos. Em outros as dificuldades eram tantas que o encerramento era apontado como a última solução.

Há algo a se notar nos registros apresentados por Émile G. Leonard (2002) quando analisa o crescimento batista no Brasil, principalmente nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial. A partir daquele momento, a denominação se tornou a maior corrente protestante não pentecostal do Brasil, ultrapassando os presbiterianos, os quais possuíam a maioria dos evangélicos no país durante boa parte da primeira metade do século XX. Com o fim do conflito bélico, os batistas receberam apoio de outras organizações missionárias internacionais (GRIGÓRIO, 2014), bem como novos financiamentos, dentre os quais, o mais vistoso foi de

⁹ Contradiscursos é a formação de enunciados contrários às elocuições difundidas por algum grupo organizado, ou por intelectuais. Tais propostas em sua maioria são enunciados antagônicos que disputam a legitimidade e a dizibilidade de teorias políticas, sociais e culturais (FOUCAULT, 2004).



Nelson Rockefeller, quando o referido empresário se mostrava interessado nas possíveis riquezas (ouro e petróleo) que se supunha existir em abundância na região da Amazônia (COLBY; DENNETT, 1998).

Fontes

BAGBY, S. A. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. Maddry. Columbus, Georgia. 16 Fev. 1942a.

BAGBY, S. A. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. Maddry. Columbus, Georgia. 23 Fev. 1942b.

BAKER, C. A. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Relatório missionário do segundo quarto do ano de 1939, enviado a Sede da Junta de Missões Nacionais no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 15 Jul. 1939.

BOTELHO, S. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Telegrama endereçado à Baptist Mission Board. São Paulo. 12 Mar. 1942.

243

BRASIL. Decreto-Lei n 3.175, de 7 de abril de 1941. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3175-7-abril-1941-413194-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 23 out. 2013.

BRATCHER, L. M. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. C. E. Maddry. Caneyville, KY. 26 Dez. 1939.

BRATCHER, L. M. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. C. E. Maddry. Caneyville, KY. 27 Ago. 1941.

BRATCHER, L. M. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. C. E. Maddry. Rio de Janeiro. 12 Nov. 1935a.

BRATCHER, L. M. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. Everette Grill Jr. Rio de Janeiro, RJ. 12 Jan. 1944.

BURROWS, J. L. O que os baptistas creem: divergencias baptistas de outras igrejas evangelicas. *O Jornal Baptista*. 24 Jun. 1937. p. 7.

BURROWS, J. L. O que os baptistas creem: divergencias baptistas de outras igrejas evangelicas. *O Jornal Baptista*. 24 Jun. 1937. p. 7.

CHRISTIE, A. B. Alonzo B. *Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Relatório enviado à Junta de Richmond. Rio de Janeiro. 1931.



CHRISTIE, A. B. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada à Junta de Richmond. Rio de Janeiro. 7 Mar. 1945.

CHRISTIE, A. B. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr. R. S. Jones. Niteroi, RJ. 17 Nov. 1938.

CHRISTIE, A. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada à Srt^a. Jessie Ford. Rio de Janeiro. 22 Jan. 1938.

CHRISTIE, M. A. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Dr Ray. Petropolis, RJ. 27 Ago. 1931.

JR GILL, E. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie. Richmond, Virginia. 23 Abr. 1945.

JR GILL, E. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie. Richmond, Virginia. 04 Out. 1944a.

JR GILL, E. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao missionário L. M. Bratcher. Richmond, Virginia. 29 Abr. 1944b.

JUNTA DE RICHMOND. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada Missionário C. A. Becker. Richmond, Virginia. 5 Mai. 1932.

JUNTA DE RICHMOND. *Backer and Bratcher Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada Missionário C. A. Becker. Richmond, Virginia. 15 Jun. 1933.

JUNTA DE RICHMOND. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada a William B. Bagby. Richmond, Virginia. 8 Jan. 1930.

LUTHER-BAGBY-SMITH FAMILY PAPERS, *Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao Sr. Victorino Gans. Quinlan, RS. 4 Ago. 1931.

MADDRY, C. E. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie. Richmond, Virginia. 10 Out. 1941a.

MADDRY, C. E. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao missionário Alonzo B. Christie. Richmond, Virginia. 07 Out. 1941b.

MADDRY, C. E. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Consul Brasileiro em New Orleans, Louisiana. Richmond, Virginia. 14 Mar. 1942a.



MADDRY, C. E. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Rev. Samuel A. Bagby. Richmond, Virginia. 26 Fev. 1942b.

MADDRY, E. M. *Alonzo B. Christie Papers, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao casal Christie. Richmond, Virginia. 31 Jan. 1944.

MIGNAC, A. Os batistas e a Reforma. *O Jornal Baptista*. 07 Mai. 1936. p. 8, 9.

NEWTON, G. *Bagby Collection, Southern Baptist Historical Library and Archives, Nashville*. Carta endereçada ao Rev. Samuel A. Bagby. Richmond, Virginia. 26 Ago. 1941.

RAY, T. B. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao Rev. A. R. Crabtree. Rio de Janeiro, RJ. 11 Out. 1930.

SMITH, H. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada à Sr^a Tece. Porto Alegre, RS. 20 Mai. 1936a.

SMITH, H. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao Dr. Charles E. Maddy. Porto Alegre, RS. 22 Abr. 1938.

SMITH, H. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao Dr. L. M. Bratcher. Porto Alegre, RS. In 19 Mai. 1936b.

SMITH, H. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao Irmão Smith. Porto Alegre, RS. 18 Set. 1945.

TEIXEIRA, T, R. Protestantes, Catholicos e a Bíblia. *O Jornal Baptista*. 19 Nov. 1936. p. 3, 4.

WATSON, S. L. Movimento Protestante no Brasil. *O Jornal Baptista*. 29 Abr. 1926. p. 13.

WHITE, W. R. *Luther-Bagby-Smith Family Papers, Baylor University Libraries, Texas*. Carta endereçada ao missionário Harley Smith. Oklahoma City, Oklahoma. 2 Abr. 1936.

Referências

AZEVEDO, I. B. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 1996.

BRAGA, E; GRUBB, K., G. *The Republic of Brazil: A survey of the religious situation*. London: World Dominion, 1932.

CAMPOS, C. M. *A Política da Língua na Era Vargas: proibição do Falar Alemão e Resistências no Sul do Brasil*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2006.



CARVALHO, R. A. *Os missionários metodistas na Região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928 – 1944)*. Piracicaba (SP), 2004. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação), UNIMEP.

CHESNUT, R. A. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

COLBY, G; DENNETT, Charlotte. *Seja feita a vossa vontade: a conquista da Amazônia – Nelson Rockefeller e o evangelismo na idade do petróleo*. Rio de Janeiro: RECORD, 1998.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora da UNB, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2007.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GAZIER, B. *A Crise de 1929*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GONSALVES, C. A. *Brasil Atual: Riquezas Naturais – Forças – Economia – Progresso*. Rio de Janeiro: Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio – Departamento Nacional do Comércio, 1931.

246

GRIGÓRIO, P. C. *A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás*. Rio de Janeiro, 2012. 217 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História da UFRJ.

LANCASTER, D. B. *In the land of the Southern Cross: the life and ministry of William Buck and Anne Luther Bagby*. Fort Worth (TX), 1995. Dissertation (PhD in Philosophy), Southwestern Baptist Theological Seminary.

LANCASTER, D. B. *The Bagbys of Brazil: the life and work of William Buck and Anne Luther Bagby*. Eakin Press: Austin, 1999.

LEÃO, K. S. V. *A Guerra como metáfora: aspectos da propaganda do Estado novo em Pernambuco (1942-1945)*. Recife, 2008. 145 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

LE MOS, F. M. *Radicalism in Pernambuco: a study of relationship between Nationals and Southern Baptists missionaries in the Brazilian Baptists Struggle for autonomy*. Waco (TX), 1991. These (Master Degree in Artes), Baylor University.

LEONARD, É. G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2002.



LIMA, É. F. S. *"Entre a sacristia e o laboratório": os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942)*. Assis (SP), 2008. 197 f. Tese (Doutorado em História). PPGH/FCL, UNESP.

MENDONÇA, A. G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, A. G; VELASQUES FILHO, P. (Orgs.). *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.

NETO, L. *Getúlio (1930-1945)*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2013.

OLIVEIRA, Z. M. *Ensaio sobre os batistas ingleses*. Rio de Janeiro: Horizontal Editora, 1997.

OLIVEIRA, Z. M. *Fagulhas e tochas na história batista: assuntos controversos*. Recife: Kairós Editora, 2012;

SANTOS, J. M. S. L. *A ordem social em crise: a inserção do protestantismo em Pernambuco (1860-1891)*. São Paulo, 2008. 402f. Tese (Doutorado em História), FFLCH/USP.

247

SANTOS, L. A. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira*. São Luís: EDUFMA, 2006.

SILVA, E., M. Missionárias protestantes americanas (1870-1920): gênero, cultura, história. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n. 9, pp, 21-40, 2011.

SILVA, E. M. *Viajantes e Missionárias: gênero e religião entre as protestantes norte-americanas no Brasil (1870-1920)*. Campinas (SP), 2010. 160f. Tese (Livre-Docência), IFCH/UNICAMP.

SILVA, E. Os batistas no Brasil. In.: ALMEIDA, V; SANTOS, L. Araújo dos; SILVA, E. *Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2001.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

PORTUGAL E JAPÃO NO SÉCULO XVI: ENCONTROS E DESENCONTROS NO PROCESSO CIVILIZADOR

*Portugal and Japan in the 16th century: encounters and disconnects in the
Civilizing Process*

Willian Carlos Fassuci Larini¹

Célio Juvenal Costa²

Sezinando Luiz Menezes³

Resumo: O artigo discute o princípio do processo de interação entre lusitanos e japoneses no século XVI a partir das concepções sociológicas de Norbert Elias, referindo-se principalmente à ideia essencial do autor, por ele designada como o “Processo Civilizador”. Utilizamos, por fonte, distintos escritos relacionados ao início da presença dos europeus no Japão no período das grandes navegações, entre eles as missivas redigidas pelo missionário Francisco Xavier da Companhia de Jesus, o segmento de um texto japonês e um escrito do comerciante português, cognominado de Jorge Alvares. De igual modo, temos por base documental o escrito de Erasmo de Rotterdam, utilizado por Norbert Elias, em que Rotterdam discorre sobre o processo de refinamento comportamental na Europa Moderna. Ao versar sobre as minúcias presentes nos hábitos das populações europeias, Elias foi capaz de identificar um processo de ampla mudança civilizacional na Europa Ocidental.

Palavras-chave: Japão; Portugal; Processo Civilizador.

Abstract: The article discusses the beginning of the process of interaction between Lusitanians and Japanese in the 16th century from the sociological conceptions of Norbert Elias, referring mainly to the author's essential idea, designated by him as the “Civilizing Process”. We used as a source, different writings related to the beginning of the presence of Europeans in Japan in the period of the great navigations, among them the missives written by the missionary Francisco Xavier da Companhia de Jesus, a Japanese text and one written by the Portuguese merchant, Jorge Alvares. Likewise, we have as a documentary basis the writing by Erasmus of Rotterdam used by Norbert Elias, in which Rotterdam discusses the process of behavioral refinement in Modern Europe. By talking about the details present in the habits of European populations, Elias was able to identify a process of broad civilizational change in Western Europe.

Keywords: Japan; Portugal; Civilizing Process.

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPH) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPH) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Atualmente bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Integrante desde 2014 do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço de e-mail: wcarloslarini92@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0110-9126>.

² Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Cofundador e integrante do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço de e-mail: celiojuvenalcosta@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1226-7805>.

³ Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em História (PPH) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Cofundador e integrante do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Endereço de e-mail: slmenezes@uem.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1518-0783>.



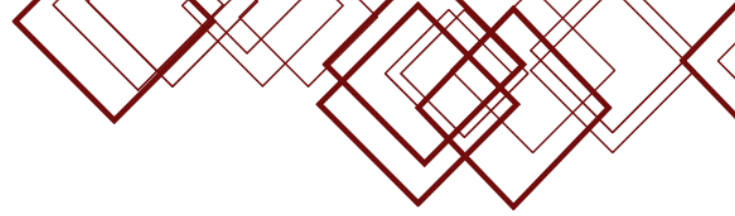
Introdução

O presente artigo tem por objetivo abordar o início do contato dos lusitanos com os japoneses no século XVI, a partir dos conceitos originados em algumas das obras do sociólogo alemão Norbert Elias, sobretudo, da análise em relação às modificações de atitudes definidas por ele como sendo o “Processo Civilizador”, bem como das noções teóricas desenvolvidas pelo pensador referente à sociedade, à constituição das pessoas em distintas coletividades e à etiqueta, presentes nas suas obras: *A Sociedade dos Indivíduos* e *A Sociedade de Corte*. No desenvolvimento deste texto, faremos menção a um fragmento de um escrito redigido por um monge budista no século XVI, em que é aludido o primeiro contato entre os europeus e os nipônicos em uma das ilhas do Japão. Da mesma forma, examinaremos segmentos da exposição textual feita por um comerciante lusitano, conhecido por Jorge Álvares, que visitou uma área do arquipélago nipônico, narrando sob a sua ótica, o que havia conhecido no país asiático. Ademais, referenciaremos fragmentos das cartas escritas pelo missionário Francisco Xavier, que foi um dos primeiros clérigos a se aventurar como missionário no Japão.

249

No primeiro volume de uma das obras centrais de Elias, denominada *O Processo Civilizador*, é mencionado pelo autor, no prefácio, que o seu livro “tem como tema fundamental os tipos de comportamento considerados típicos do homem civilizado ocidental” (1994, p. 13). De igual modo, o sociólogo afirma que os indivíduos do Ocidente não tinham os mesmos hábitos atribuídos às pessoas que são tidas como civilizadas na contemporaneidade (ELIAS, 1994).

De acordo com Elias (1994, p. 13), caso “um homem da atual sociedade civilizada ocidental fosse, de repente, transportado para uma época remota de sua própria sociedade, tal como o período medievo-feudal, descobriria nele muito do que julga ‘incivilizado’ em outras sociedades modernas”. Tal afirmação do autor é relevante, principalmente se partirmos do pressuposto de que o período medieval já fora retratado em muitas obras culturais como: romances históricos; filmes e séries de televisão. Podemos presumir, no entanto, que os comportamentos dessa época se manifestam em algumas criações culturais de forma menos agressiva, visando maior aceitabilidade ao público que as consome. José Alberto Baldissera (2009, p. 131), em seu artigo, aborda sobre as obras cinematográficas referentes ao período medieval afirmando que se decorre “[...] uma visão romântica e idealizada da Idade Média, que nos remete a um olhar romântico sobre a mesma em oposição àqueles que a detratam como uma época de violência, de peste e de guerras”.



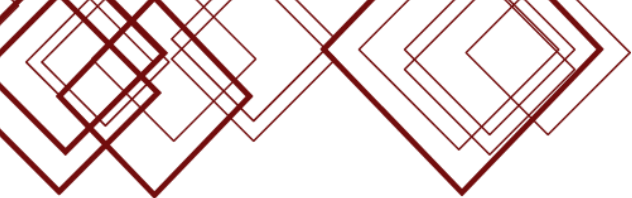
O sociólogo alemão procura investigar de que forma aconteceu o “processo ‘civilizador’ do Ocidente? Em que consistiu? E quais foram suas causas ou forças motivadoras? [...]” (ELIAS, 1994, p. 13). O autor analisa especialmente o requinte de comportamento das nações francesa, inglesa e alemã. Um dos pontos centrais do estudo eliasiano é evidenciar de que maneira as práticas comportamentais, inerentes ao patriciado, seriam reproduzidas gradualmente por extratos sociais mais baixos. Contudo, demonstra como tal processo não se sucedeu de forma homogênea nesses distintos países. Eventualmente, o enfoque é voltado exclusivamente para a Europa, no entanto, como ele próprio indica em seus estudos, não é inverossímil que tal processo de refinamento comportamental possa ter ocorrido, mesmo que de forma diferenciada, em outras nações não pertencentes ao continente europeu. No segundo volume do seu *Processo Civilizador*, ao discorrer sobre o apaziguamento dos grupos belicosos na Europa, Elias alude rapidamente sobre a circunstância do processo civilizador na Ásia Oriental: “Não só no processo civilizador ocidental, mas também em outros, como no da Ásia Oriental, a modelação que o comportamento recebe nas grandes cortes, nos centros administrativos dos monopólios decisivos de tributação e força física, reveste-se de igual importância” (ELIAS, 1993b, p. 216).

250

Neste artigo, o nosso interesse estará voltado, primordialmente, para o padrão comportamental dos japoneses no século XVI. Pretendemos examinar, a partir das fontes a que temos acesso, a forma como os portugueses enxergavam diferentes aspectos da sociedade nipônica, e como algumas particularidades da civilização japonesa daquela época puderam atestar que alguns segmentos da população detinham em seus hábitos, requintes e complexidades semelhantes aos dos povos europeus examinados por Norbert Elias em seus estudos.

O contato inicial entre Portugal e Japão e o esmero comportamental no uso de hashis na sociedade japonesa.

O pesquisador brasileiro José Yamashiro (1989), em um dos segmentos da sua obra intitulada: *Choque Luso no Japão dos séculos XVI e XVII*, apresenta um fragmento de um escrito do século XVII denominado *Teppô-ki* (traduzido para o português como Crônica da Espingarda), redigido por um religioso japonês do budismo, que indica como se deu a primeira



visitação dos mercadores lusitanos, próximo da metade do século XVI, em uma localidade do Japão:

A 25 de agosto do ano 12 da era Tenbun (23 de setembro de 1543 do Calendário solar), chegava à estreita enseada da aldeia Nishino-mura de Tanegashima um grande e estranho navio com mais de cem pessoas a bordo. Seus tripulantes, cujas fisionomias eram desconhecidas (dos japoneses), falavam uma língua completamente incompreensível. Felizmente encontrava-se entre os passageiros um chinês de nome Gobô (leitura japonesa) que conversou por meio de escrita (japoneses e chineses cultos se entendem por meio de ideografias, embora as duas línguas sejam completamente diferentes), com o chefe da aldeia Oribenjoê que sabia ler. Como resultado soube-se que se tratava de mercadores *nanban* (bárbaros do Sul). Constatou-se que eles conheciam mais ou menos as normas que regulam as relações entre senhor e vassallos, mas ignoravam as etiquetas e boas maneiras, não usavam os hashi para comer, comiam com as mãos. O chefe da aldeia aconselhou os visitantes a se dirigirem com seu barco a Akaogi, na mesma ilha e relatou o fato ao senhor da ilha, Tokitaka Tanegashima” (In: YAMASHIRO, 1989, p. 89-90).

Dentre as informações presentes no fragmento do escrito, o que se torna mais pertinente para nós, neste estudo, é o fato de que os japoneses inicialmente enxergavam os portugueses como pessoas grosseiras, principalmente pela forma como se alimentavam. Armando Martins Janeira (1988, p. 32), ao discorrer sobre o princípio da interação entre lusitanos e japoneses, faz referência ao Teppô-ki e a um fragmento de um escrito redigido por um comandante local japonês, na segunda metade do século XVI, comprovando “Por estes dois exemplos [...] que os Japoneses não tiveram impressão favorável das aparências da civilização dos Portugueses [...]”. Luís Felipe Thomaz (1993, p. 63) faz referência ao fato de que os japoneses, no século XVI, julgavam que os lusitanos “[...] tinham hábitos verdadeiramente bárbaros, como o de comer sem pauzinhos”.

A maneira de se alimentar de uma população pode parecer um detalhe banal, mas partindo das concepções de Norbert Elias, tal comportamento pode revelar um processo mais complexo. No primeiro volume da sua obra *O Processo Civilizador*, ele demonstra por meio de “[...] séries de exemplos [...] como, no curso de séculos, o padrão de comportamento humano, na mesma ocasião, muda muito gradualmente em uma direção específica” (ELIAS, 1994, p. 14). Em conformidade com o segundo volume, denominado *O Processo Civilizador – Formação do Estado e Civilização*, o autor suscita uma análise macroestrutural, abordando como decorreu a transformação civilizacional em parte da Europa. No primeiro volume, o destaque é para a psicogênese e no segundo volume, a sociogênese da Sociedade de Corte europeia, que é a instituição que representou o processo civilizador ocorrido até o século XVIII.



No primeiro volume de *O Processo Civilizador*, como um dos elementos que compõe a mudança comportamental, Elias faz um questionamento interessante referente à utilização de um utensílio de mesa, conhecido por garfo:

Por que é mais civilizado comer com o garfo?
“Porque é anti-higiênico comer com os dedos.” Isto parece convincente. Para nossa sensibilidade, é anti-higiênico se diferentes pessoas põem os dedos no mesmo prato, porque há o perigo de contágio de doenças através de contatos com elas. Parece que todos tememos que os outros estejam doentes.
A explicação, porém, não satisfaz inteiramente. Hoje não comemos em pratos comuns. Todos levam à boca comida que tiraram do próprio prato. Pegá-la no próprio prato com os dedos não pode ser mais anti-higiênico” do que levar à boca com os dedos um pedaço de bolo, de pão, de chocolate, ou qualquer outra coisa.
Neste caso, por que precisamos realmente de garfo? Por que é “bárbaro” e “incivil” levar à boca com a mão a comida tirada do próprio prato? Porque é repugnante sujar os dedos ou, pelo menos, ser visto em sociedade com os dedos sujos. A eliminação do ato de comer com a mão do próprio prato pouco tem a ver com o perigo de contrair doença, a chamada explicação “racional”. Estudando nossos sentimentos em relação ao ritual do garfo, podemos ver com especial clareza que a primeira autoridade em nossa escolha entre comportamento “civilizado” e “incivil” à mesa é o nosso sentimento de repugnância. (ELIAS, 1994, p. 132-133).

Indubitavelmente, na visão de Elias (1994, p. 133), o caso acima descrito, juntamente com outras modificações de práticas habituais, que se decorreram entre diferentes períodos na Europa, acaba revelando “[...] uma mudança na estrutura de impulsos e emoções”. Se determinados atos relativos à higiene e à alimentação se tornaram gradualmente repulsivos para os povos de distintas nações ocidentais, é interessante ressaltar que no século XVI, em um país completamente afastado da realidade europeia, determinado tipo de comportamento, realizado pelos europeus, não era bem visto pelos japoneses que utilizavam utensílios para fazer as suas refeições. É necessário considerar que, tendo por referência as obras de Elias, ainda no século XVI, diferentes povos da Europa passavam por um processo de transição no que se referia a um maior esmero nos costumes diários. No segundo volume do *Processo Civilizador*, Elias (1993b, p. 245-246) alude ao século XVI e afirma que seria a época culminante de tal processo:

Mostramos já, através de uma série de exemplos, que, a partir do século XVI, a fronteira da vergonha e do embaraço começou a estender-se mais rapidamente. [...] O avanço coincidiu com a acelerada transformação da classe alta em classe de cortesãos. Foi a época em que as cadeias de dependência que se cruzavam no indivíduo se tornaram mais densas e longas, em que as pessoas foram se ligando cada vez mais umas às outras e aumentou a compulsão para o autocontrole. Com a dependência mútua, as pessoas passaram a se observar mais, as sensibilidades e as proibições tornaram-se mais diferenciadas e, igualmente, tornaram-se mais sutis e diversificadas as razões para a vergonha e o embaraço provocadas pela conduta de outras pessoas.

Mesmo que esse processo descrito por Elias tenha sido acentuado no século XVI, ele deve ter decorrido gradualmente e de forma diferenciada entre distintos grupos sociais, o que



podia ser visto no comportamento dos viajantes europeus que aportaram no Japão e que ainda comiam com os alimentos apoiados nas mãos. Também convém lembrar que, mesmo no continente europeu, a impraticabilidade do uso de utensílios nas refeições não era algo generalizado. De acordo com Thomaz (1993, p. 63), “Nesse tempo, com efeito usava-se na Europa de colher e faca, mas o garfo começava apenas a divulgar-se [...]”.

Não obstante, é possível constatar que em estratos sociais mais elevados das nações europeias, o uso direto das mãos nas refeições também não era bem visto no século XVI. No primeiro volume da obra sobre o processo civilizador, Elias (1994, p. 68) tem como uma das suas fontes um escrito de Erasmo de Rotterdam, publicado originalmente pouco mais de uma década antes dos mercadores portugueses aportarem na costa do Japão:

De civitate morum puerilium (Da civilidade em crianças), que veio a luz em 1530. Esta obra evidentemente tratava de um tema que estava maduro para discussão. Teve imediatamente uma imensa circulação, passando por sucessivas edições. Ainda durante a vida de Erasmo – isto é, nos primeiros seis anos após a publicação – teve mais de 30 de reedições.

253

Como mencionado por Luiz Feracine (2008, p. 133), o escrito de Erasmo em parte tinha como intenção “[...] corrigir e ordenar atitudes externas e corporais (modo de olhar, falar, andar, vestir-se, etc), [...]”. No período em que ele redigiu o seu escrito, o aperfeiçoamento da instrução, até aquele momento, era prerrogativa dos estratos sociais mais elevados. Todavia, Erasmo teria vislumbrado “[...] a hipótese de um futuro próximo em que todas as crianças, oriundas de qualquer classe ou camada social, seriam agraciadas pelo esmero da aprendizagem de ‘bons modos’” (FERACINE, 2008, p. 133).

Como menciona Feracine (2008, p. 135), Erasmo tinha por intenção, com o seu escrito, “[...] ir ao encontro de todas as crianças, democratizando assim o patrimônio da cultura erudita até então reservada para as classes privilegiadas”. Eventualmente, em um segmento do escrito erasmiano, denotam-se orientações de como se comportar durante as refeições. O teólogo menciona a posição dos talheres na mesa: “O copo fica à direita como também a faca, devidamente asseada, para talhar a carne. O pão à esquerda” (ROTTERDAM, 2008, p. 167). Em outro segmento do texto é feita menção ao uso indevido das mãos: “Há gente que, mal se aproxima da mesa, mete a mão nas travessas. Isso é coisa de lobo ou de quem devora as carnes da panela antes mesmo de serem feitas as libações aos deuses, como diz o provérbio” (ROTTERDAM, 2008, p. 169).

Em consonância com outro segmento do texto, Erasmo de Rotterdam (2008, p. 170) destaca a importância da utilização dos talheres: “Se te for oferecido um pedaço de bolo ou de



torta, pega-o com o talher, coloca-o no prato e devolve o talher. Se for algo de mais mole, recebe para degustar e devolve a colher depois de limpa na toalha de mão”.

Assim, podemos presumir que os mercadores lusitanos que comiam no Japão também teriam o seu comportamento desaprovado pelos estratos sociais mais elevados das nações da Europa do século XVI, que cumpriam várias regras de boas maneiras no momento das refeições. É conveniente recordar que os três comerciantes portugueses que aportaram em uma das ilhas do arquipélago japonês não tinham talheres para comer e tampouco deveriam saber utilizar os denominados *hashis* que eram muito recorrentes na Ásia nesse período, sendo uma “[...] espécie de pinça feita de dois pauzinhos [...] Os *hashi* têm dois modelos: um mais comprido e grosso próprio para a cozinha e outro, mais fina e curta para a mesa” (SOARES; GAUDIOSO, 2013, p. 89).

Acima evidenciamos como Elias discorre sobre o processo de mudança comportamental na Europa. O estudioso limita-se a algumas nações específicas do continente, sem indicar, por exemplo, como o processo se sucedeu na Península Ibérica, especificamente em Portugal. Neste trabalho, abordaremos primordialmente o princípio da relação entre Portugal e Japão. Na continuidade deste artigo, analisaremos segmentos de um escrito que ressalta a visão de um lusitano sobre a sociedade nipônica no século XVI. Em vista disso, buscamos acesso a algumas pesquisas que pudessem propiciar conhecimento relativo ao refinamento dos hábitos ocorridos em Portugal em diferentes séculos.

Ana Lúcia Silva Terra (2000, p. 155) examinou especificamente, em sua dissertação de mestrado, escritos lusitanos relativos à cortesia dos séculos XVII e XVIII. No que concerne às refeições, a autora foi capaz de identificar uma perceptível progressão em determinadas obras em relação aos “aspectos relativos aos modos a observar à mesa [...] Falamos da utilização do guardanapo, da faca, do garfo e da colher”. A análise da autora nos remete às considerações feitas por Elias em seu estudo sobre os livros de boas maneiras. Contudo, Terra (2000) leva em conta particularidades do contexto lusitano, afirmando como no panorama português alguns livros de boas condutas apontavam para uma base de hábitos não restrita a nobiliarquia, sendo que nessas obras “o autocontrole e a apologia de modos e atitudes regradas fundamentavam-se em valores morais. [...] As virtudes sociais são acompanhadas pelas qualidades morais na recusa de vícios como o jogo ou a mentira” (TERRA, 2000, p. 226). A autora reconhece o abarcamento de Ordens Religiosas na elaboração e disseminação de livros de cortesias em Portugal e que, em epítomes educacionais, as normas de refinamento eram seguidas por ensinamentos da doutrina cristã (TERRA, 2000). A pesquisa de Terra (2000) nos possibilitou compreender a



conexão do competente religioso no apuro comportamental em Portugal, no período focado por ela.

No que concerne ao século XVI, período em que se decorreu a relação entre Portugal e Japão, Lúcia Bellini identifica em parte deste período - ainda durante o reinado de D. Manuel I - uma predileção do monarca pela ostentação, tendo ocorrido uma aproximação da aristocracia lusitana fundiária com destino a Lisboa, local em que a corte assentava-se. De igual modo, a autora associa esse processo de convergência na metrópole lusitana “com as demandas associadas às expedições marítimas e à construção do império” (BELLINI, 1999, p. 6). A autora declara que:

[...] embora tenham ocorrido importantes transformações sociais e econômicas em Portugal durante os séculos XV e XVI, com a substituição da agricultura, da pesca e do comércio de vinho e sal pelo comércio colonial, a nobreza continuou a ocupar o lugar mais importante na hierarquia social lusitana, através do seu ingresso na burocracia estatal. Um grande número de camponeses e pescadores também migrou para Lisboa, para se alistar no exército e na frota naval. Havia um pequeno número de artesãos em Portugal (BELLINI, 1999, p. 6).

255

A pesquisadora não detalha especificamente como o processo sociopolítico decorrido em Portugal afetou diretamente o comportamento mundano de diferentes estratos da sociedade lusitana, principalmente no que concerne à alimentação e a outros aspectos, contudo, ela mostra que se tornou mais reconhecível a partir de determinado período, na sociedade lusitana, “um aspecto moderno, urbano, do qual faziam parte a capital, o grande comércio, a vida da corte” (BELLINI, 1999, p. 6). Não é inverossímil considerarmos que, a partir desse processo, se registrou um paulatino desenvolvimento do refinamento de hábitos que teve a sua pungência inicial na aristocracia e que se alastrou nos séculos seguintes para outros estratos sociais. A pesquisa de Ana Lúcia Silva Terra (2000) evidencia uma inclinação ocorrida em Portugal nos séculos XVII e XVIII em relação às convenções de boa conduta, ressaltadas nas obras de etiquetas analisadas por ela, que inicialmente eram restritas a um estrato social.

Ademais, apesar de Elias não trabalhar com a realidade lusa, os conceitos de cortesia, civilidade e civilização a que ele chega a partir da corte francesa do século XVI são mostrados por ele como uma autoconsciência e, portanto, é o Ocidente que, paulatinamente, passa a se considerar civilizado até em oposição aos não-civilizados. Podemos inferir que, em Portugal, numa linha de tempo diferente e atrasada em relação à França, por exemplo, o conceito de civilização estava na base das relações (comerciais e de submissão) que foram estabelecidas no Oriente e na América Portuguesa.



Retomando as ideias do sociólogo, em uma das partes do primeiro volume da sua obra sobre o processo civilizador, Elias (1994) faz outras observações em consonância com o que vimos discutindo. Por conseguinte, menciona como outro povo da Ásia (os chineses) enxergava os hábitos dos europeus ao realizarem as suas refeições:

Não podemos evitar comparar a direção dessa curva de civilização com o costume há muito praticado na China. Neste país, como se sabe, a faca desapareceu há muitos séculos como utensílio de mesa. Para muitos chineses, é inteiramente incivil a maneira como os europeus comem. “Os europeus são bárbaros”, dizem eles, “eles comem com espadas”. Podemos supor que este costume está ligado ao fato de que desde há muito tempo a classe alta, que criava os modelos na China, não foi guerreira, mas uma classe pacífica em altíssimo grau, uma sociedade de funcionários públicos eruditos (ELIAS, 1994, p. 132).

Mediante o exposto, os chineses não aprovavam o uso da faca sobre a mesa, por ser considerada uma arma. Atualmente, em alguns países do mundo, a faca continua sendo um utensílio utilizado nas refeições. Nos países asiáticos, os hashis - como a faca em outras nações - são utensílios usados nas refeições. É comum no Ocidente, em restaurantes de comida asiática, fornecerem para os clientes, além dos talheres, os hashis. Ademais, o que nos países ocidentais pode ser visto como um utensílio curioso da culinária asiática, no Japão e na China, ou em outros países de origem asiática, o hashi é um instrumento que faz parte do cotidiano das pessoas. Soares e Gaudioso (2013, p. 89-90) relatam sobre a recorrência dos hashis para os japoneses:

256

Outras pessoas mais velhas dizem que sentem mais o sabor das comidas quando comem com os hashi, sendo que só com garfo e faca não se sentem à vontade, não sentem que estão comendo direito, de modo que, à moda japonesa, tem pessoas que levam seu próprio hashi quando vão a algum lugar. [...] Entre os japoneses que vêm para o Brasil atualmente, também se comenta a falta de hashi na mesa. Como falou o professor H. S., 65 anos, professor voluntário do Japão que ficou trabalhando em Porto Alegre durante nove meses: “Pois, aqui se come só com garfo e faca. Não tem hashi nos restaurantes. É esquisito. Como é que os brasileiros sentem que fizeram a refeição se não usa o hashi?” Esse professor, em suas viagens, leva consigo um estojo de pauzinhos desmontáveis e usa-os naturalmente sem se preocupar com sua atitude.

De fato, os hashis continuam, na contemporaneidade, sendo importantes para os japoneses em suas refeições. Indubitavelmente, a sua utilização por milênios revela um processo de refinamento no comportamento do ser humano.

O trabalho de Elias evidencia, como visto acima, a objeção que os chineses faziam em relação ao uso das facas nas refeições, pois os estratos mais elevados de tal sociedade não eram constituídos por um grupo belicoso. Contudo, os combatentes (samurais) causaram, por séculos, grande impacto no Japão, tornando-se indispensáveis em tal sociedade. No século XVI, o

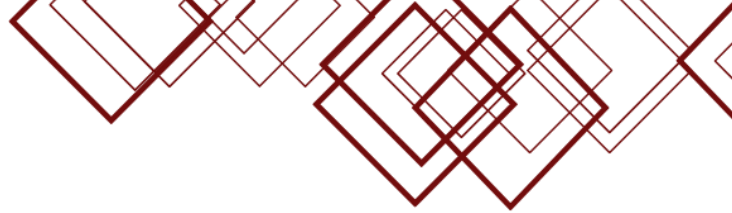


missionário jesuíta Francisco Xavier (2006), que esteve no Japão entre 1549 e 1551, relata, em uma das suas cartas, como os nipônicos apreciavam as armas brancas: “Prezam muito as armas. Têm-nas em muito grande estima e de nenhuma coisa tanto se prezam como de ter boas armas, muito bem guarnecidas de ouro e prata. Continuamente trazem espadas e punhais, em casa e fora de casa: mesmo quando dormem as têm à cabeceira” (XAVIER, 2006, p. 552). Em vista disso, torna-se importante considerar que, de alguma forma, tal característica descrita por Xavier em relação aos japoneses, nesse período, revelaram algo sobre o contexto social do Japão, em que a utilização das armas em público não era vista com estranheza pelas pessoas que viviam naquela sociedade, sendo uma possível influência dos samurais à sociedade nipônica. Ademais, vejamos como Elias (1994, p. 129-130) aborda o uso indiscriminado das facas na Europa durante o período medieval:

Na Idade Média, com sua classe dominante de guerreiros e a constante disposição para luta, e em conformidade com o estágio de controle de emoções e face aos regulamentos relativamente tolerantes impostos às compulsões, são muito poucas as proibições relativas às facas. “Não limpe os dentes com a faca” é uma exigência constante, mas é a principal proibição e não aponta para futuras restrições ao utensílio. Além do mais, a faca é, de longe, o utensílio mais importante à mesa. Que seja levada à boca é algo que aceita como natural.

257

A partir da passagem evidenciada acima, da carta de Francisco Xavier, é possível compreender que, de forma semelhante ao ocorrido nas nações europeias no período medieval, no Japão, não censuravam, no decorrer do século XVI, o manuseio das armas cortantes. Logo, a sociedade nipônica tinha em sua configuração uma classe guerreira com grande influência, em que a utilização das espadas era algo normativo. Para estimarmos a importância das armas brancas no Japão, podemos considerar a prática do autocídio dos samurais, denominada *Seppuku*, em que a morte se efetuava por meio de um diminuto instrumento cortante. Peter Burke (2019), em sua célebre obra *Hibridismo cultural*, discorre, a partir do livro de Noel Perrin (1979), como os instrumentos bélicos que utilizavam pólvora, inseridos no Japão no século XVI, sofreram um processo de recusa no século seguinte, pois os guerreiros nipônicos, que detinham autoridade governamental, enxergaram tais ferramentas bélicas inconciliáveis em relação à índole moral deles.



Outras considerações sobre a visão lusitana a respeito da sociedade japonesa no século XVI

Anteriormente descrevemos a visão presente em um escrito nipônico sobre europeus que aportaram no Japão, próximo à metade do século XVI. Acreditamos ser relevante expor também a visão que os europeus tinham, no mesmo período, sobre a sociedade japonesa. Numa carta escrita em 1548, o missionário Francisco Xavier (2006, p. 317) trata de um comerciante lusitano, com quem conviveu e que lhe redigiu um escrito sobre o Japão e o seu povo. O missionário tinha acabado de descobrir a existência do território japonês:

A um mercador português amigo meu, que esteve muitos dias na terra de Angirô, roguei-lhe que me desse, por escrito, alguma informação daquela terra e da gente dela: do que havia visto e ouvido a pessoas que lhes parecia que falavam verdade. Ele me deu esta informação tão miúda, por escrito, que vos envio com esta carta minha. Todos os mercadores portugueses, que vêm do Japão, me dizem que, se eu lá fosse, faria muito serviço a Deus Nosso Senhor. Mais que com os gentios da Índia, por ser gente de muita razão.

De acordo com Sales Baptista (2006), o nome do mercador lusitano era Jorge Álvares. Há várias versões disponíveis sobre o relato de Álvares. Utilizaremos a versão presente no volume 137 da *Monumeta Historica Societatis Iesu*, intitulada de “Documentos Del-Japon 1547-1557”, a qual foi editada por Juan Ruiz-de-Medina (1990). Não pretendemos apresentar integralmente⁴ o escrito de Jorge Álvares, pois temos por intenção analisar a parte do texto do comerciante e explorador lusitano que julgamos ser pertinente a esta discussão, principalmente trechos em que aparecem os traços comportamentais dos japoneses.

258

Destacamos, portanto, um segmento do escrito de Jorge Álvares em que ele aponta algumas características dos nipônicos:

Hé gente pouquo cubiçosa he muito maviosa. Se is à sua terra, os mais onrados vos convidão que vades comer he dormir com elles. Parece que vos querem meter na alma. São mui desejosos de saber de nossas terras e de outras cousas, se as souberem perguntar. Não hé gente ciosa. Hé seu custume estar sentados em casa co’as pernas cruzadas. Hé gente que quer que lhes façais outro tanto quando vão aos nosos navios. Querem que lhes deis de comer he beber, e lhes mostreis quanto elles querem ver, e lhes façais gasalhado (In: MEDINA, 1990, p. 11).

Álvares menciona que os japoneses manifestavam cordialidade e esperavam receber tratamento semelhante ao proporcionado aos visitantes europeus. Ocasionalmente, podemos

⁴ Já temos familiaridade com o escrito de Jorge Álvares, pois, abordamos tal texto num estudo realizado para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM) no ano de 2019, em que enfocamos o início da propagação cristã no Japão. No entanto, neste artigo, temos por intenção examinarmos o texto do mercador, de acordo com os conceitos de Nobert Elias.



nos perguntar: caso os europeus tivessem aportado no Japão nos séculos anteriores, seriam bem tratados pelos japoneses, ou ainda, o que tal aspecto comportamental dos nipônicos, descrito por Álvares, revelava sobre as comunidades que integravam o arquipélago japonês? No seu livro *A Sociedade dos Indivíduos*, Elias (1993a, p. 21) mostra que:

A «sociedade» – como toda a gente sabe – somos nós todos em conjunto, são muitos seres humanos juntos. Todavia, muitos homens juntos formam na Índia ou na China um outro tipo de sociedade do que na América ou em Inglaterra; a sociedade formada por muitos seres humanos singulares na Europa do século XII era diferente da do século XVI ou do século XX.

Mesmo sendo possível apontar semelhanças do Japão com outras nações do mundo, é evidente que a sociedade nipônica, seja no século XVI ou na contemporaneidade, é distinta dos outros povos. Torna-se necessário considerar porque um nipônico no século XVI ofereceria sua habitação e alimentos para viajantes europeus e o que existia por detrás desse ato cordial. Partindo das ideias de Norbert Elias, podemos considerar que tal manifestação de amabilidade não era fruto unicamente de uma decisão individual. Na concepção de Elias (1993a, p. 39), “Uma das bases elementares da existência humana é a coexistência simultânea de vários seres humanos relacionados entre eles”. O sociólogo enuncia como, desde a infância, a interação com outras pessoas influencia na constituição de um indivíduo:

Os seres humanos singulares ao nascerem podem ser muito diferentes no que diz respeito à constituição natural, mas só em sociedade é que a criança com as suas funções psíquicas moldáveis e relativamente indiferenciadas se torna um ser diferenciado. Só em e por relação com outros seres humanos é que a criatura desamparada e selvagem, tal como o homem vem para o mundo, se torna uma pessoa psicologicamente adulta com o carácter de um indivíduo e que merece o nome de um ser adulto. Se estiver isolado de tais relacionamentos tornar-se-á, no melhor dos casos, um ser antropomorfo semi-selvagem. Mesmo que se torne fisicamente adulto, nos seus hábitos psíquicos permanecerá semelhante a uma criança. Só ao crescer num colectivo humano é que o pequeno ser humano aprende a falar articuladamente. Só na companhia de outros seres, de pessoas mais velhas é que nele se vai lentamente criando um certo tipo de visão a longo prazo e de regulação dos impulsos. E é da história, da estrutura do colectivo humano em que cresce e finalmente da sua evolução e do seu estatuto dentro do mesmo colectivo que dependerão a língua, o esquema da regulação dos impulsos e o tipo de hábitos de adulto que nele se formarão (ELIAS, 1993a, p. 39-40).

Por certo, o processo descrito pelo autor torna-se dissemelhante, dependendo do grau de complexidade da sociedade em questão. As distinções “[...] entre os percursos dos seres humanos singulares, entre os pontos e as funções de relação pelas quais passam durante as suas vidas em colectivos humanos mais simples, são menos acentuadas que em sociedades muito diferenciadas” (ELIAS, 1993a, p. 40). A sociedade japonesa no século XVI, evidentemente, não era tão complexa como na contemporaneidade, contudo, era um povo que havia passado



por uma formação social no decorrer dos séculos. A cortesia demonstrada aos europeus possivelmente era um padrão normativo para os japoneses que conviviam entre si.

Na passagem do escrito de Álvares, além de ser mencionada a cordialidade dos nipônicos, também é relatado outro hábito dos japoneses: “Hé seu costume estar sentados em casa co’as pernas cruzadas” (In: MEDINA, 1990, p. 11). De acordo com Medina, havia aparentemente uma diferenciação na forma como as pessoas se assentavam no Japão, variando de acordo com o sexo e as situações em que as pessoas estavam inseridas, sendo corriqueiro que as pessoas do sexo masculino se assentassem da forma como Álvares se refere em seu relato. Por sua vez, as mulheres adotavam outra posição para se assentar. Nos momentos de repouso ou quando estavam afastados dos seus lares, os habitantes dos lugarejos e os indivíduos que exerciam algum tipo de ofício também mantinham posição diferenciada quando se abaixavam (MEDINA, 1990). Tal comportamento dos nipônicos revelava, como exposto por Norbert Elias, certo refinamento e controle dos impulsos.

A formalidade dos hábitos cotidianos pode revelar um processo abrangente. Observamos a análise que Norbert Elias (2001, p. 133) faz em seu livro *A Sociedade de Corte*, na qual aborda a corte de Luís XIV e demonstra que o monarca, no período da modernidade, “[...] considerava a etiqueta como um instrumento de dominação, o fim da dominação acabava sendo ele mesmo sua existência, sua glória, sua honra. A manifestação visível dessa integração total da dominação à pessoa do rei, com sua elevação e distinção, é a etiqueta”. De certo, naquele contexto,

260

A prática da etiqueta consiste, em outras palavras, numa autoapresentação da sociedade de corte. Através dela, cada indivíduo, e antes de todos o rei, tem o seu prestígio e a sua posição de poder relativa confirmados pelos outros. A opinião social que forja o prestígio dos indivíduos se expressa através do comportamento de cada um em relação ao outro, dentro de um desempenho conjunto que segue determinadas regras (ELIAS, 2001, p. 117).

Analogamente, o Japão, no decorrer da sua história, teria em sua sociedade a formação de uma classe aristocrática, portadora de boas maneiras. De acordo com Carneiro (2013, p. 75), nobres japoneses no século XVI “[...] valorizavam o uso da pompa, dos ritos de etiqueta e demonstração de refinamento, inclusive na aparência”. No contexto japonês, a modelagem comportamental tem ligação profunda com a religiosidade. Norbert Elias e John Scotson (2000, p. 31) mencionam, brevemente, em *Estabelecidos e Outsiders*, que o processo civilizador teria se manifestado na nação asiática “[...] pelo desenvolvimento do ensino xintoísta e budista [...]”. No Japão, “As regras da vida monástica como praticadas pelos monges *Zen* passaram a ser o



modelo da vida comum, e os princípios do *Zen* passaram a ser aplicados às artes como a dança, a esgrima, o arco e flecha” (CARNEIRO, 2013, p. 46).

A seita Zen é uma das muitas vertentes da religião budista que foram introduzidas no Japão pelo contato com outras nações asiáticas. O formalismo demonstrado pelos japoneses, até mesmo para se sentar, em pleno século XVI, possivelmente fazia parte do refinamento dos hábitos que mantinham relação com as tradições religiosas que passaram a ser preponderantes no Japão e que foram difundidas por múltiplos monges de diferentes vertentes religiosas.

Em outro segmento do escrito de Jorge Álvares, declara-se como os japoneses faziam as suas refeições:

Comem no chão como mouros, e com paos como chins. Quada pessoa come em sua gamela pintada, e bacios de procellena e bacios de pão, pintados de fora com preto, de dentro com vermelho, onde têm os seus manjares. Bebem no verão águoa de cevada quente, e no inverno águoa de humas ervas, as quais não soube que ervas erão. Não bebem nenhuma águoa fria em verano nem no inverno (In: MEDINA, 1990, p. 12-13).

O explorador lusitano faz menção aos hashis que também eram utilizados na China. Os japoneses comiam no solo, o que lembrava, ao português, um hábito dos mouros. Similarmente, são mencionados os utensílios específicos - alguns de porcelana - utilizados nas refeições pelos japoneses, o que acabava revelando certo primor. Acima, o lusitano também alude sobre o consumo de chá dos nipônicos⁵, não sendo muito descritivo ao discorrer sobre tal hábito, mas é outro costume que demonstra a formalidade dos estratos da sociedade japonesa do século XVI. José Yamashiro (1986, p. 120) comenta como se originou o hábito de consumir chá no Japão e como isso se tornou um rito solene da aristocracia nipônica:

Originariamente praticado entre o povo comum, o hábito de tomar chá com amigos se eleva à condição de arte quando é adotado pela aristocracia, clero e samurais de casta elevada. O chá, originário da China, trazido pelo monge Yôsai, da seita Zen, é usado no começo como erva medicinal. No século XIV se torna hábito, entre os pobres, oferecer uma festa para tomar chá em taças simples. Esse costume, aos poucos, se introduz nas elites. [...] E o simples hábito de tomar chá (cha-no-yu). Consiste em um anfitrião apreciar chá com seus convidados, tranquilamente, numa pequena sala especialmente arranjada para esse fim, de preferência num canto de jardim arborizado (p. 120).

Na obra temática *O Japão Dicionário e Civilização*, Louis Frédéric (2008) descreve as múltiplas partes que envolvem o rito cerimonioso de tomar chá no Japão. Em tal formalidade, há um rigor de detalhes impressionantes que nos remetem a eventos pomposos da aristocracia

⁵ De acordo com Medina (1990) a bebida a qual Álvares alude seria um chá consumido no Japão, denominado de Mugicha.



europeia que também possuía muitas normas. Originaram-se no Japão escolas para ensinar como realizar tal cerimônia. Também no livro *História cultural do Japão – Uma Perspectiva* é apresentado como, nos séculos XIV e XVI,

[...] os chefes, guerreiros e comerciantes ricos, quando reuniam-se para discussões políticas e comerciais, frequentemente aproveitavam a oportunidade para servir chá. Era considerado um prazer refinado sentar-se comodamente em uma tranquila sala de chá longe das preocupações da vida externa, e ouvir o som da água fervendo no fogão (TAZAWA; MATSUBARA; OKUDA; NAGAHATA, 1980, p. 74).

Assim, independentemente de como os europeus enxergavam os nipônicos no século XVI, estratos da sociedade japonesa tinham ritos que demonstravam claro processo de refinamento comportamental. É preciso, no entanto, reconhecer que nossas fontes não permitem concluir o que os japoneses do século XVI consideravam efetivamente refinamento dos comportamentos. O que fizemos aqui é inferir, mesmo correndo o risco de parcialidades, que o refinamento ocorre no sentido eliasiano da mudança do comportamento do homem guerreiro para o homem cortesão, o que, basicamente, significa uma introjeção de atitudes públicas e um controle maior das emoções.

Como nos propusemos a analisar a sociedade japonesa no século XVI a partir das ideias desenvolvidas nas obras de Norbert Elias, buscamos outro aspecto interessante sobre o Japão a partir da visão teórica do sociólogo alemão. No segundo volume de *O Processo Civilizador*, Elias menciona os traços importantes da pacificação de uma classe belicosa:

262

Ao estudar a sociogênese da corte, encontramos-nos no centro de uma transformação civilizadora especialmente pronunciada e que é condição indispensável para todos os subsequentes arrancos e recuos do processo civilizador. Vemos como, passo a passo, a nobreza belicosa é substituída por uma nobreza domada, com emoções abrandadas, uma nobreza de corte. Não só no processo civilizador ocidental, mas tanto quando podemos compreender, em todos os grandes processos civilizadores, uma das transições mais decisivas é a de *guerreiros para cortesãos*. Dispensa dizer que há estágios e graus ou mais diversos dessa transição, dessa pacificação interna da sociedade. No Ocidente, a transformação dos guerreiros iniciou-se e prosseguiu com grande lentidão no século XI ou XII até que, devagar, chegou à sua conclusão nos séculos XVII e XVIII (ELIAS, 1993b, p. 216-217).

No que se refere à sociedade japonesa do século XVI, ela não estava pacificada internamente. A violência era um traço da sociedade japonesa, com a existência de conflitos belicosos e com uma classe guerreira (dos samurais) detentora de poder para agir. Essa foi a fase final do Sengoku Jidai, época na qual os senhores de terras japonesas “expandem seus territórios, lutando ferozmente e lutam crescendo, quando não perecem ou não perdem seu



território. A regra geral é perder a vida e o domínio territorial, quando derrotado” (YAMASHIRO, 1993, p. 143).

Ainda no século XVI, iniciou-se no Japão um processo gradual de convergência governamental que se consolidou no século XVII. Henshall (2018, p. 87) mostra como o Japão entra, posteriormente, num período,

[...] de estabilidade e de paz e até sem qualquer ameaça estrangeira real, os guerreiros passaram a ser supérfluos. Havia umas quantas revoltas de camponeses para dominar, a honra dos seus senhores para defender e algum policiamento a fazer, mas havia pouco trabalho para os verdadeiros guerreiros. Em vez disso, tornaram-se burocratas e administradores. As suas guerras passaram a ser meras guerras de papel.

A forma como o autor discorre sobre os samurais japoneses está em consonância com o que Elias explana em suas obras. Assim como na Europa, em que os combatentes foram gradualmente perdendo poder de agir violentamente, é possível observar que algo semelhante se sucedeu com os guerreiros nipônicos. Pelo que é mencionado por José Yamashiro (1993), apenas no século XIX ocorreu a extinção dos samurais como grupo social no Japão. Tal ocorrência se fez por meio de ações que alteraram a estrutura sociopolítica da nação asiática na Época de Meiji. Contudo, “[...] não morre o espírito samurai ou aquilo que talvez possamos chamar de *samuraísmo*. E esse espírito é exaltado de modo extraordinário nos momentos de crise nacional [...]” (YAMASHIRO, 1993, p. 226). De acordo com o autor brasileiro,

263

Alguns analistas afirmam haver se registrado distorção do tradicional e autêntico espírito samurai, distorção essa que teria levado as forças armadas japonesas a guerras de expansão imperialista, nas quais se praticaram atrocidades condenáveis, não condizentes com *bushidô*. Várias causas são apontadas para essa mudança, uma delas a que se relaciona com a própria modernização de métodos de guerra (YAMASHIRO, 1993, p. 227).

Elias (1993a, p. 103), em *A Sociedade dos Indivíduos*, aponta como

[...] as ideologias de índole nacionalista e a convicção comum do alto valor, da grandiosidade e da superioridade da própria tradição nacional, que de forma explícita ou implícita se alia a elas, contribuem por um lado para fortalecer a união dos que pertencem a um Estado e de juntarem as suas forças quando o perigo se anuncia; por outro lado contribuem ao mesmo tempo para atizar a fogueira das contraposições e dos conflitos entre nações e para manter vivos ou mesmo para aumentar os perigos dos quais as nações se tentam proteger com a sua ajuda.

Em suma, o que se decorreu politicamente com o Japão entre os séculos XIX e XX, possivelmente fez parte do processo de ideologização nacional, descrito por Elias, que, no contexto japonês, especificamente, pode ter tido relação com a permanência da cultura samurai descrita por Yamashiro (1993).



CONCLUSÃO

Neste ensaio, buscamos analisar a sociedade japonesa do século XVI, quando os europeus passaram a ter contato com aquele povo. Seguramente, Elias, sendo um intelectual com amplo cabedal, não desconhecia a história do Japão, tanto que em sua obra *Os Estabelecidos e os Outsiders*, a discriminação sofrida pelos barakumin, no Japão, foi retratada de forma veemente. Por conseguinte, a partir da teoria eliasiana, enunciamos o contato dos padres jesuítas com os japoneses no século XVI.

Mediante o exposto, concluímos que a nação nipônica, marcada no século XVI pelas oscilações próprias da época, era habitada por pessoas que impressionavam os visitantes europeus, especialmente pelos seus hábitos e cortesia. No entanto, nessa época, o povo japonês era detentor de uma forte tradição guerreira e um panorama belicoso que levou séculos para se dissipar completamente.

Buscamos evidenciar que alguns dos escritos documentais a que tivemos acesso, como o informe feito pelo mercador Jorge Álvares, apresentavam olhar superficial e primário em relação aos nipônicos. Posteriormente, com a presença de outros europeus no Japão, entre os séculos XVI e XVII, alguns personagens – especialmente os religiosos cristãos - abordaram mais profundamente os aspectos da civilização japonesa. Na concepção de Charles Boxer (2007, p. 75), “O melhor e mais perspicaz relato jesuítico sobre o Japão foi escrito pelo padre português João Rodrigues (c. 1561-1633), apelidado de Tçuzzu, ou ‘interprete’, devido ao seu excepcional domínio do japonês”. Em vista disso, ressaltamos a existência de diferentes fontes documentais redigidas pelos clérigos europeus sobre o Japão, que podem ser aprofundadas a partir das ideias de Elias.

Evidentemente, torna-se interessante a busca por obras que versam sobre as diferentes visões que os japoneses adquiriram a respeito do padrão comportamental dos múltiplos europeus que passaram a visitar suas terras a partir do século XVI e de que forma tal contato afetou a percepção dos nipônicos em relação à sua própria conduta. Por conseguinte, passamos a conjecturar sobre as problemáticas desenvolvidas no período das grandes navegações, quando foram estabelecidas aproximações da cultura ocidental com outras culturas. Além disso, somos levados a refletir se a interação dos europeus com distintos povos no século XVI, os quais, detentores de elevada polidez, poderiam ter influenciado, de alguma forma, o próprio processo civilizatório ocidental. Com efeito, não se torna inverossímil formular tal hipótese. Acreditamos



que alguns hábitos comportamentais recorrentes de outras civilizações, fora da Europa, podem ter sido reproduzidos pelos ocidentais. Parece-nos claro, porém, que se trata de uma suposição complexa que requer amplo estudo, levando-se em consideração a imposição cultural que Portugal exerceu direta e indiretamente em outras populações. Há diferentes formas de enxergar tal processo. Roger Lee Pessoa de Jesus (2010, p. 191), em um artigo estruturado a partir de alguns conceitos de Elias, fala sobre a visão lusitana em relação à Pérsia, afirmando na sentença final do seu texto acadêmico que:

sem dúvida os portugueses de quinhentos deram novos mundos ao mundo, e procuraram ultrapassar as barreiras culturais existentes, consolidando as relações entre os povos. No fundo, Portugal levou consigo a civilidade europeia, e contribuiu para o processo civilizacional (nos moldes em que Norbert Elias o definiu) no Oriente, sobrepondo-o àquele que já aí existiria.

O autor parte do pressuposto de que a nação lusitana, no decorrer do seu processo de expansão, acabou apresentando a outras nações as maneiras comportamentais recorrentes na Europa. Contudo, não é inconcebível acreditar que os portugueses tenham se apropriado de atributos de outros povos. Se pensarmos no relatório elaborado por Jorge Álvares, não seria surpreendente presumir que o mercador lusitano, a partir do contato com a civilização japonesa, tenha mudado, mesmo que inconscientemente, a sua visão em relação às convenções existentes em sua terra natal.

265

REFERÊNCIAS

BALDISSERA, José Alberto. Ideias (Visões) de Idade Média no Cinema. *Revista Aedos*. v. 2, n. 2, p. 128-141, 2009. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9835>>. Acesso em: 20/09/2022.

BAPTISTA S.J, Francisco de Sales. *Obras Completas*. São Paulo: Edições Loyola; Braga: Editorial A. O. 2006.

BELLINI, Lígia. Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI. *Tempo*, v. 4, n. 7, p. 143-167, 1999. <https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg7-7.pdf>. Acesso em: 19/09/2022.

BOXER, Charles Ralph. *A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo. RS: Editora Unisinos, 2019.



CARNEIRO, Mario Scigliano. *A adaptação jesuítica no Japão do final do século XVI: entre a história de Fróis e o cerimonial de Valignano*. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: Dom Quixote, 1993a.

_____. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993b.

_____. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1994.

_____; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FERACINE, Luiz. *Apresentação*. IN: ROTTERDAM, Erasmo de. *De Pueris (Dos Meninos) - A civilidade pueril*. São Paulo: Escala, 2008, p. 133-134.

FERACINE, Luiz. *Introdução á filosofia da educação em: A civilidade pueril e em de Pueris*. IN: ROTTERDAM, Erasmo de. *A civilidade pueril*. São Paulo: Escala, 2008, p. 135-142.

266

FRÉDÉRIC, Louis. *Japão, o Dicionário e Civilização*. São Paulo: Globo Livros, 2008.

HENSHALL, Kenneth G. *História do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2018.

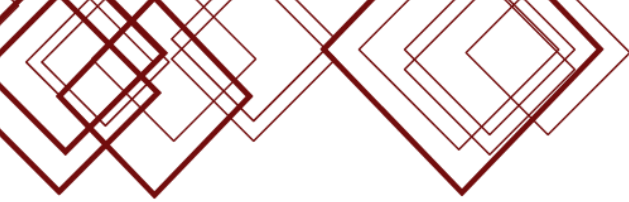
JANEIRA, Armando Martins. *O impacto português sobre a civilização japonesa: seguido de um epílogo sobre as relações entre Portugal e o Japão do século XVII aos nossos dias*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

JESUS, Roger Lee Pessoa de. *A civilidade na Pérsia aos olhos dos portugueses de Quinhentos*. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 10, n. 1, p. 169-193, 2010. Disponível em: <<https://eg.uc.pt/handle/10316/86935>>. Acesso em: 27/05/2022.

MEDINA S.J., Ruiz de (ed). *Documentos de Japón 1547-1557*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.

ROTTERDAM, Erasmo de. *De Pueris (Dos Meninos) - A civilidade pueril*. São Paulo: Escala, 2008.

SOARES, André Luis Ramos; GAUDIOSO, Tomoko Kimura. *Entre o Sushi e o Churrasco: gastronomia, culinária e identidade étnica entre imigrantes japoneses*. *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, v. 11, n. 1, p. 77-94, 2013. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2850>>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2021.



TAZAWA, Yutaka; MATSUBARA, Saburo; OKUDA, Shunsuke; NAGAHATA, Yasunori. *História cultural do Japão: uma perspectiva*. São Paulo: Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1980.

TERRA, Ana Lúcia da Silva. *Cortesia e Mundanidade. Manuais de Civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. 2000. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

THOMAZ, Luiz Filipe. Nanbanjin. *Os portugueses no Japão*. Lisboa: CTT Correios, 1993.

XAVIER, São Francisco. *Obras Completas*. Tradução e organização de Francisco de Sales Baptista S.J. São Paulo: Edições Loyola; Braga: Editorial A. O. 2006.

YAMASHIRO, José. *História da cultura japonesa*. São Paulo: Ibrasa, 1986.

_____. *Choque luso no Japão dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Ibrasa, 1989.

_____. *História dos Samurais*. São Paulo: Ibrasa, 1993.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

ELITES LOCAIS, COOPTAÇÃO E ATIVIDADE POLÍTICA DE OPOSICIONISTAS NO INÍCIO DA PRIMEIRA REPÚBLICA: O CASO DO PARTIDO DEMOCRÁTICO (ESTADO DO PARANÁ, 1892-1893)

Local elites, co-optation and political activity of oppositionists at the beginning of the First Republic: the case of the Democratic Party (State of Paraná, 1892-1893)

Sandro Aramis Richter Gomes¹

Resumo: Neste artigo desenvolve-se uma investigação acerca da organização interna e da ação política de uma agremiação oposicionista denominada Partido Democrático (PD). Essa agremiação existiu no Estado do Paraná, de 1892 a 1893. Por meio de um estudo de caso, o objetivo deste trabalho é avançar na compreensão dos processos de formação e ocaso dos partidos de oposição que existiram no Brasil ao tempo da Primeira República. Há três argumentos sustentados neste trabalho. Primeiro, demonstra-se que o PD era comandado por ex-integrantes do Partido Conservador. Nos anos finais do Império, eles já estavam envolvidos na gestão de diretórios partidários. Segundo, ressalta-se que o PD obteve adesões em distintos municípios. Contudo, essa base de apoio logo se desfez. Terceiro, cumpre evidenciar que uma parcela dos filiados desse partido foi cooptada pelo partido governista. Desse modo, o PD não conseguiu se consolidar como a principal agremiação da oposição paranaense.

Palavras-chave: elites locais; Estado do Paraná; partidos de oposição; Primeira República.

Abstract: The article analyzes the internal organization and the political action of an oppositionist party named Democratic Party (PD). This party existed in the State of Paraná, from 1892 to 1893. Through a case study, the objective of this work is to advance the understanding of the processes of formation and decay of the opposition parties that existed in Brazil at the time of the First Republic. There are three arguments presented in this article. First, evidenced is given that the PD was commanded by former members of the Conservative Party. At the final time of the Empire, they were already involved in the management of party committees. Secondly, the PD obtained adhesions in different municipalities, but this support base was soon dismantled. Third, a portion of the members of that portion was co-opted by the ruling party. Therefore, the PD failed to consolidate itself as the main opposition party of Paraná.

Keywords: First Republic; local elites; oppositionist parties; State of Paraná.

¹Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Presentemente realiza estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da UFPR. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6790-4958>. E-mail: argomes8@gmail.com.



Introdução

Neste artigo empreende-se uma investigação acerca da organização interna e das atividades políticas do Partido Democrático (PD). Essa agremiação oposicionista atuou no Estado do Paraná de 1892 a 1893. Por meio de um estudo de caso, a finalidade deste trabalho é produzir conhecimento sobre os processos de constituição e extinção dos partidos minoritários que existiram no Brasil da Primeira República.

Há três argumentos apresentados neste trabalho. Primeiro, destaca-se que o PD era comandado por egressos do Partido Conservador. Eles se familiarizaram com a gestão de diretórios partidários na época em que pertenceram a essa agremiação. Segundo, cumpre demonstrar que o PD conseguiu se enraizar em cidades do interior. Porém, a sua base de apoio se desagregou rapidamente. Terceiro, destaca-se que uma parcela dos correligionários do PD foi cooptada pelo partido situacionista. Tal cooptação ocorreu pouco depois de a agremiação se extinguir. Portanto, o PD não teve êxito no projeto de se afirmar como o partido oposicionista eleitoralmente mais forte do Paraná.

269

Há recentes avanços nos estudos relativos à história política da Primeira República. Um avanço reside da análise da atividade eleitoral das oposições estaduais. A historiografia tem evidenciado que, nas quatro primeiras décadas republicanas, existiram políticos de oposição que obtiveram apoios suficientes para suplantar candidatos de partidos situacionistas (FIGUEIREDO, 2017; RIBEIRO, 2019). Ao mesmo tempo, os estudos históricos salientam que as oposições estaduais não se eximiam de contestar a vitória de seus adversários para cargos como o de deputado federal (RICCI e ZULINI, 2014; ZULINI, 2016). Essa linha de investigação contribui para o entendimento das formas de mobilização política dos adversários de agremiações governistas. Em um sentido amplo, essa corrente de análise subsidia a identificação de diferenças regionais quanto ao grau de competitividade eleitoral de grupos de oposição.

De outra parte, cumpre ressaltar três limitações inerentes ao estudo da atividade eleitoral das oposições estaduais no contexto da Primeira República. Uma limitação diz respeito ao fato de que permanece em estágio incipiente a abordagem dos motivos da desagregação política entre os adversários dos partidos governistas. Mantém-se pouco avançada a identificação dos fatores que impediram a manutenção de duradoura aliança entre líderes das oposições regionais (ARRUDA, 2015; SACCOL, 2018; VANALI, 2017).



A segunda limitação é alusiva à análise da estrutura interna dos partidos de oposição. A historiografia carece de estudos que reconheçam diferenças entre as agremiações minoritárias no que concerne à sua forma de gestão, aos modos de recrutamento de correligionários e às estratégias de expansão de diretórios. Assim, remanesce pouco desenvolvido o conhecimento das distinções regionais quanto às características da administração dos pequenos partidos. Essa análise permanece mais avançada para o caso do Estado de São Paulo (LEVI-MOREIRA, 1991; PRADO, 1986).

A terceira limitação diz respeito ao estudo das trajetórias de dirigentes de partidos de oposição. O avanço nessa área de investigação permite salientar a maior ou menor disposição de agremiações majoritárias para absorverem antigos adversários. Há tempos, a historiografia tem dedicado atenção às formas de atração de correligionários por partidos governistas ao tempo da Primeira República (FÉLIX, 1996; MARTINY, 2018; SAMPAIO, 1999). Entretanto, continuam pouco conhecidas as oportunidades políticas e profissionais auferidas por oposicionistas que migraram para os partidos situacionistas. Desse modo, um avanço nas análises concernentes à Primeira República consiste em efetuar uma comparação quanto aos destinos de ex-integrantes de agremiações minoritárias.

270

O desenvolvimento deste artigo é realizado por meio de métodos inspirados na prosopografia (CHARLE, 2006; STONE, 2011). Trata-se de evidenciar analogias quanto às origens das carreiras políticas dos membros da cúpula do PD. Mais precisamente, uma etapa crucial deste trabalho reside na identificação de semelhanças quanto às formas de ação eleitoral dos fundadores do PD nos anos anteriores à criação desse partido. De outra parte, a análise prosopográfica é decisiva para o estudo do término das carreiras desses fundadores. Nesse âmbito, convém ressaltar a natureza das oportunidades políticas e profissionais que esses indivíduos obtiveram após a dissolução do partido. Em última instância, o método aqui empregado propicia a investigação de trajetórias coletivas, bem como o reconhecimento de padrões de carreiras políticas (FERRARI, 2010).²

Os primórdios da atuação partidária dos dirigentes do PD: o contexto político do Paraná provincial

Em 1892, ao tempo da fundação do PD, os dirigentes dessa agremiação não eram novatos na cena política paranaense. Eles começaram a se envolver nessa cena ao tempo do

² As fontes utilizadas neste artigo consistem em jornais de circulação regional e anais parlamentares. Essas fontes estão disponíveis para consulta no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional: <memoria.bn.br>



Segundo Reinado. Desse modo, na presente seção é empreendida uma análise das atividades administrativas e eleitorais que esses correligionários desenvolveram na época em que estiveram ligados a um partido monárquico. A execução dessa abordagem requer o estudo das informações expostas no Quadro 1.

Quadro 1 – Origens da atividade política e profissional dos membros da Comissão Executiva do Partido Democrático (Segundo Reinado)

Nome	Profissão	Filiação partidária	Total de nomeações para cargos públicos	Total de cargos eletivos
Antônio Francisco Correia de Bittencourt	Negociante	Partido Conservador	0	4
Fausto Bento Viana	Negociante	Partido Conservador	1	4
José Ribeiro de Macedo	Negociante	Partido Conservador	1	4
Ricardo de Souza Dias Negrão	Negociante	Partido Conservador	5	2

Fontes: *A República* (PR); *Dezenove de Dezembro* (PR); *Gazeta Paranaense* (PR); *Província do Paraná* (PR); *Sete de Março* (PR).

A análise do Quadro 1 permite a sustentação de três constatações. Primeiro, compete mencionar que, no contexto do Império, os dirigentes do PD pertenceram ao Partido Conservador. A criação do PD teve por finalidade perpetuar a aliança entre antigos correligionários. Um objetivo do novo partido era possibilitar que ex-integrantes de uma agremiação monárquica continuassem politicamente ativos no contexto do regime republicano. Para além do fato de terem mantido vínculos com o Partido Conservador, os próceres do PD assemelhavam pelo fato de que pertenciam a um mesmo grupo profissional.

Uma característica do Partido Conservador paranaense era a baixa renovação do seu quadro de lideranças. Nos decênios de 1870 e 1880, o seu dirigente era o advogado Manuel Eufrásio Correia (1839-1888), cujos parentes também pertenceram àquela agremiação (ALVES, 2014). No período em que esse bacharel comandou localmente o Partido Conservador, não existia um diretório provincial. A instalação desse diretório ocorreu somente em março de 1889 (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 16 mar. 1889, p. 2).³ Em suma, não havia uma precisa divisão de tarefas administrativas entre os correligionários. O chefe supremo possuía amplos poderes para orientar a ação eleitoral do partido.

³ Nos decênios de 1860 e 1870, houve momentos em que esteve em atividade um diretório do Partido Conservador do Paraná. Contudo, esse diretório funcionava à maneira de um comitê eleitoral, o qual se extinguiu após o término de uma eleição. A existência de um diretório dessa agremiação não contribuiu para a renovação do seu rol de dirigentes. Concernente às celeumas entre os conservadores paranaenses nas mencionadas décadas, ver Alves (2014).



Os fundadores do PD estavam habituados a um modelo de gestão partidária no qual os filiados não tinham a faculdade de participar da escolha de candidatos e de formular as estratégias eleitorais da agremiação. Nos anos 1880, os diretórios municipais do Partido Conservador paranaense não reivindicaram a prerrogativa de interferir nas decisões do chefe supremo (GAZETA PARANAENSE, 9 out. 1885, p. 1). Nesse contexto, portanto, as elites locais eram responsáveis pela execução das ordens desse chefe.

De fato, havia correligionários que defendiam a implementação de decisões colegiadas. O objetivo desses aliados era atenuar o poder dos Correia sobre a vida interna do Partido Conservador do Paraná (SETE DE MARÇO, 23 mar. 1888, p. 4).⁴ Todavia, os insurgentes formaram uma ala minoritária no partido. Em última instância, os descontentes com o modelo de gestão do partido não representaram uma ameaça à autoridade dos líderes regionais da agremiação.

A morte de Eufrásio Correia não provocou a renovação significativa do quadro de líderes da agremiação. Às vésperas da instauração da República, o Partido Conservador paranaense por membros da família Correia. Dentre esses membros estavam os negociantes Manuel Antônio Guimarães (1813-1893), que era cunhado e sogro de Eufrásio Correia, e Idelfonso Pereira Correia (1845-1894), sobrinho desse bacharel. Em 1889, a criação de um diretório provincial não impediu que essa parentela continuasse a comandar localmente a agremiação (GAZETA PARANAENSE, 21 mar. 1889, p. 2).

272

O princípio do envolvimento dos fundadores do PD na vida política ocorreu em uma época marcada pelo acentuado domínio de uma parentela sobre a vida interna do Partido Conservador. Nesse contexto, a conquista de mandatos eletivos e de nomeações para cargos públicos era o principal benefício decorrente da adesão das elites locais aos líderes maiores da agremiação.

Trata-se, pois, de sustentar a segunda afirmação desta seção. Os dirigentes do PD pertenceram ao grupo de conservadores que participaram de esquemas de nomeações para cargos públicos. Esses dirigentes também conquistaram mandatos eletivos ao tempo do Império. Ou seja, eles conseguiram o apoio dos chefes da agremiação para terem os seus nomes incluídos de forma reiterada em chapas de candidatos. Os futuros gestores do PD se

⁴ Em junho de 1888, os representantes dessa minoria conceberam os estatutos do novo diretório provincial. Eles também convocaram uma reunião para instalar esse órgão partidário. Porém, tal projeto não se concretizou (SETE DE MARÇO, 6 jun. 1888, p. 3). Portanto, nesse contexto a ala minoritária não obteve adesões suficientes para promover uma mudança no modelo de governo do Partido Conservador paranaense.



beneficiaram de um modelo de governo partidário no qual a aproximação com aqueles chefes favorecia o desenvolvimento de uma carreira na administração pública e nas instâncias do Poder Legislativo. Atente-se, assim, à natureza das oportunidades obtidas pelos líderes do PD.

A maioria dos fundadores dessa agremiação conquistou seus primeiros cargos públicos no período que abarca o fim dos anos 1860 e o início dos anos 1870. Nessa época, o Partido Conservador voltou a controlar o Gabinete Ministerial e os Governos Provinciais. Por consequência, a agremiação controlou os esquemas locais de preenchimento de cargos públicos. Ela estava eleitoralmente fortalecida porque atuava como um partido situacionista desde 1868 (HOLANDA, 2010). Os parentes dos líderes do PD se envolveram nas políticas de preenchimento de cargos públicos. Eles também obtiveram mandatos eletivos. Em suma, os dirigentes do PD pertenceram a famílias que possuíam conexões sólidas com os chefes conservadores da província.⁵

No final da década de 1860, uma parte dos indivíduos arrolados no Quadro 1 foi inserida em chapas de candidatos para atuar em instituições municipais e provinciais. A circulação desses indivíduos por órgãos administrativos foi muito limitada. De todo modo, essa circulação lhes assegurou um treinamento em atividades administrativas e em campanhas eleitorais. Quando o PD foi fundado, havia mais de duas décadas que os seus idealizadores estavam ativos na vida política paranaense.

Dentre os indivíduos mencionados no Quadro 1, Fausto Bento Viana (1830-1896) foi o primeiro a conseguir um cargo eletivo. Em 1868, ele obteve o segundo lugar na disputa pelas quatro vagas de Juiz de Paz em Guaraqueçaba, localidade situada no litoral da província (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 16 set. 1868, p. 3). Esse pleito não foi o primeiro do qual Viana participou como candidato. Em 1860, ele não foi bem-sucedido na disputa por uma vaga de vereador da cidade litorânea de Morretes. Nessa ocasião, Viana conseguiu apenas a sexta suplência na Câmara local (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 12 set. 1860, p. 4).

A experiência do insucesso eleitoral foi peculiar às trajetórias de uma parte dos fundadores do PD. Alguns desses fundadores surgiram na cena política desprovidos de relevante base de apoiadores. A esse respeito, cumpre salientar o caso de Ricardo Dias de Souza Negrão (1835-1921). Ao tempo do Império, ele experimentou duas derrotas. Em 1868, não

⁵ Em 1875, por exemplo, o negociante Antônio Ribeiro de Macedo (1842-1931), irmão de José Ribeiro de Macedo, elegeu-se deputado à Assembleia Legislativa do Paraná pelo Partido Conservador (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 25 set. 1875, p. 2). Em 1877, Antônio de Souza Dias Negrão (1846-1912), irmão de Ricardo Negrão, exerceu o posto suplente de delegado de Polícia em Curitiba (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 6 set. 1877, p. 2).



conseguiu se eleger Juiz de Paz em Morretes. Nessa oportunidade, obteve a quarta suplência (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 16 set. 1868, p. 3). Em 1871, Negrão não teve êxito no pleito para o cargo de deputado provincial. Nessa disputa, ele conquistou apenas a segunda suplência (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 14 out. 1871, p. 4).

Nesse contexto, Antônio Francisco Correia de Bittencourt (1838-1918) elegeu-se vereador de Curitiba (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 15 jul. 1871, p. 4). Em Porto de Cima, nos anos de 1872 e 1876, José Ribeiro de Macedo (1840-1917) foi o mais votado nos pleitos para Juiz de Paz (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 11 set. 1872, p. 3) e vereador (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 14 out. 1876, p. 3). Uma parte dos dirigentes do PD exerceu cargos eletivos em pequenas cidades. No Segundo Reinado, portanto, a posição que eles alcançaram na vida política era a de líderes locais de uma agremiação monárquica.

Uma diferença entre os fundadores do PD dizia respeito ao seu grau de competitividade eleitoral. Eles não surgiram na cena política dotados de equânime base de apoios. Ricardo Negrão, por exemplo, perdeu eleições em um contexto no qual o Partido Conservador conseguiu amearhar a maioria das vagas nas instituições políticas do Paraná. A condição de político governista não impediu o seu malogro eleitoral. No princípio de sua atividade partidária, Negrão não contou com decisivo apoio das lideranças conservadoras. Esse negociante conquistou tardiamente a prerrogativa de ser incluído nas chapas de candidatos confeccionadas pelos chefes do partido.

274

Negrão obteve o seu primeiro êxito eleitoral no ano de 1875. Nessa ocasião, ele teve o respaldo de seu partido para disputar uma vaga à Assembleia Legislativa Provincial. Negrão conseguiu obter um mandato. Entretanto, ele foi o menos votado dentre os vinte candidatos eleitos. Esse negociante angariou 84 sufrágios (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 25 set. 1875, p. 2). Portanto, uma analogia quanto à origem da atividade política de Ricardo Negrão e Fausto Viana reside no fato de que conquistaram vagarosamente um espaço no jogo eleitoral. Eles exerceram mandatos no curso dos 1870 e no fim dos anos 1880. Esses correligionários permaneceram afastados das instituições políticas da província por uma década. Em suma, foi breve a presença desses dirigentes do PD em instituições locais.

Nessa época, a principal atividade política de Negrão e Viana consistiu em apoiar as candidaturas dos chefes do Partido Conservador. Em 1869, Ricardo Negrão fez parte do rol de eleitores do município de Morretes (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 3 fev. 1869, p. 4). Ou seja, nessa cidade ele reuniu os apoios necessários para integrar o grupo de oito indivíduos que elegia os candidatos aos cargos do Poder Legislativo. Para evidenciar a solidez do vínculo da família



Negrão com o Partido Conservador, cumpre mencionar que um de seus integrantes, João de Souza Dias Negrão, foi membro fundador do diretório que a agremiação instalou em Porto de Cima no ano de 1869 (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 17 out. 1869, p. 4).

Fausto Viana também desempenhou a função de eleitor. Nos anos 1870, ele pertenceu ao colégio eleitoral de Ponto de Cima. Nessa localidade, Viana ocupou os cargos de Juiz de Paz (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 11 set. 1872, p. 3) e vereador (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 14 out. 1876, p. 3). Dessa forma, na referida década foram estabelecidas as primeiras relações políticas entre os futuros dirigentes do PD. Fausto Viana e José Macedo, por exemplo, atuaram juntos na Câmara de Porto de Cima. A criação do PD significou a perpetuação de uma aliança entre indivíduos marcados pela baixa projeção na vida interna do Partido Conservador paranaense. Uma aproximação entre esses aliados diz respeito ao fato de que atingiram a condição de líderes políticos municipais ao tempo do Império.

Cabe, pois, sustentar a terceira afirmação desta seção. O ano de 1889 foi a época em que os indivíduos citados no Quadro 1 tentaram contrabalançar o poder que os Correia exerciam sobre o Partido Conservador. Para tanto, eles criaram um diretório que funcionou simultaneamente àquele comandado pelos Correia (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 16 mar. 1889, p. 2). O líder dos conservadores insurgentes era José Macedo, que se tornou o presidente do PD. O diretório conservador chefiado por esse negociante permaneceu em atividade até o momento da queda do Império (A REPÚBLICA, 21 nov. 1889, p. 1).

A criação desse diretório permitiu que o grupo político de José Macedo adquirisse experiência em tarefas como o recrutamento de correligionários e o lançamento de candidaturas. Em 1889, os dissidentes preferiram não apresentar chapa completa na eleição para deputado provincial realizada em setembro naquele ano. No entanto, os correligionários dos insurgentes lançaram Fausto Viana como candidato pelo 2º distrito. Ele conseguiu se eleger (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 21 set. 1889, p. 3). Assim, nos anos finais do Império o grupo político dos fundadores do PD possuía um pequeno eleitorado, o qual estava mobilizado para apoiar os expoentes da dissidência conservadora.

Foi apenas no fim do regime monárquico que os futuros gestores do PD conquistaram posições de destaque na vida política da província. Eles exerceram de forma tardia uma autoridade sobre os conservadores de distintas regiões do Paraná. A conquista dessas posições exigiu o rompimento do vínculo que mantinham com os dirigentes locais do Partido Conservador. Os negociantes mencionados no Quadro 1 lideraram uma ala minoritária no



interior dessa agremiação. Trata-se de demonstrar que os primeiros anos do regime republicano foram marcados continuidade da cisão entre os chefes das alas rivais daquele partido.

A vida política paranaense no início dos anos 1890: os limites da renovação do quadro de líderes partidários

O estudo da estruturação do PD exige, preliminarmente, a análise da cena política que se formou no Paraná nos anos seguintes à queda do Império. A esse respeito, cumpre sustentar três afirmações. Primeiro, cabe ressaltar que nesse estado, no início da Primeira República, existiram quatro partidos. A agremiação governista era denominada Partido Republicano (PR). O seu principal dirigente era o advogado Vicente Machado da Silva Lima (1860-1907), o qual teve passagens pelos partidos Liberal e Republicano. Em boa medida, o PR era constituído por republicanos históricos e egressos do Partido Conservador. Esses egressos eram aqueles pertenceram diretório oficial da agremiação em 1889. Em resumo, o PR era o partido dominante do estado (SÊGA, 2005).

Nesse período, havia três agremiações no campo da oposição. Um desses partidos era a União Republicana Paranaense (URP). O seu principal líder era o bacharel Generoso Marques dos Santos (1844-1928), ex-integrante do Partido Liberal. Em grande medida, os correligionários da URP também eram provenientes dessa agremiação monárquica. O surgimento desse partido favoreceu a permanência de políticos veteranos no jogo eleitoral do Paraná. Dentre as agremiações oposicionistas criadas no estado no curso dos anos 1890, a URP possuía a maior base eleitoral. Ela também foi uma agremiação mais longeva. A sua dissolução ocorreu em 1908, época em que seus dirigentes, a exemplo de Generoso Marques, foram absorvidos pelo partido governista (MACIEL, 1925).

As outras agremiações oposicionistas do Paraná eram o PD e o Partido Operário (PO). A principal semelhança entre esses partidos diz respeito ao fato de que não demoraram a se extinguir. Ou seja, o grau de unidade interna entre os correligionários dessas agremiações era baixo. O PO contou com a adesão de trabalhadores urbanos. Os líderes desse partido eram veteranos da vida partidária paranaense. O presidente da agremiação era o empresário Agostinho Leandro da Costa (1857-1904). Filiado ao Partido Liberal, ele foi vereador de Morretes no princípio dos anos 1880 (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 2 ago. 1882, p. 3). Outra liderança do PO era o advogado Justiniano de Mello e Silva (1852-1940). Oriundo do Partido Conservador, ele integrou o diretório dissidente comandado por José Macedo (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 16 mar. 1889, p. 1).



Os fundadores do PD não conseguiram manter os conservadores dissidentes unidos após a queda do Império. Os correligionários desses fundadores se dispersaram por partidos pequenos. Tais informações evidenciam que, no Paraná, os primeiros anos do regime republicano não foram marcados pelo aparecimento de novos líderes partidários. Os indivíduos que geriram as novas agremiações estavam integrados à vida política regional desde a época do Segundo Reinado. Portanto, ao tempo da Primeira República as cúpulas dos partidos paranaenses eram constituídas por veteranos.

Convém, por consequência, fundamentar a segunda constatação desta seção. Nos anos 1890, o quadro partidário estadual foi caracterizado pela continuidade da influência política de antigas parentelas. Os membros da família Correia pertenceram à elite dirigente do PR. A família do citado Manuel Antônio Guimarães também se vinculou a essa agremiação. Ambas as parentelas estavam integradas à vida partidária do Paraná desde a época da criação da província, em 1853 (OLIVEIRA, 2001). Essa situação não era incomum. Em distintas regiões do país, houve a acomodação de egressos das agremiações monárquicas em posições de destaque nas instituições políticas e nos partidos criados durante a Primeira República. Tal situação foi notada, por exemplo, nos estados de São Paulo e do Rio Grande do Sul (LEVI, 1977; VARGAS, 2010).

277

Cumprido, por fim, sustentar a terceira afirmação desta seção. Os mencionados partidos de oposição não eram competitivos. No contexto da Primeira República, o Paraná não pertenceu ao grupo de estados nos quais os oposicionistas conseguiram derrotar candidatos governistas em eleições parlamentares. Esse grupo era constituído por estados como Minas Gerais e Rio Grande do Sul (FIGUEIREDO, 2017; RIBEIRO, 2019).

Uma característica dos partidos minoritários do Paraná era que necessitavam de uma concessão de seus adversários para elegerem candidatos. Essa concessão consistia na apresentação de chapas incompletas pelo partido dominante. Outra característica era a curta duração de suas agremiações. A existência do PD e do PO não ultrapassou os primeiros anos da década de 1890. A dispersão de seus membros por outros partidos não demorou a acontecer (GOULART, 2014). Assim, os partidos paranaenses que pertenceram ao campo da oposição não representaram uma ameaça ao domínio eleitoral da agremiação majoritária.



Organização interna, propostas e atividade política do PD

Há três aspectos a serem ressaltados quanto ao processo de formação do PD. Primeiro, cumpre destacar que havia relações parentesco entre os dirigentes dessa agremiação. Existem evidências de que familiares desses dirigentes envolveram-se na estruturação do partido em pequenos municípios. Dessa forma, a composição social do PD guarda semelhanças com a dos demais partidos minoritários do Paraná. Tal semelhança reside no fato de que essas agremiações eram formadas por membros de famílias da elite social da antiga província. O surgimento dos pequenos partidos permitiu que esses membros preservassem um espaço na cena política regional.

Nesse âmbito, compete reconhecer que Ricardo Negrão e José Macedo eram primos (NEGRÃO, 2004, v. 2, p. 318). De outra parte, convém salientar que um irmão de Macedo se envolveu na criação do PD. Esse irmão era o citado negociante Antônio Ribeiro de Macedo. Em 1892, ele foi o responsável por instituir um diretório da agremiação em Campina Grande do Sul, município adstrito a Curitiba, a capital paranaense (O DEMOCRATA, 10 maio 1892, p. 2). Nessa época, Antônio Macedo já possuía longa experiência da gestão de órgãos partidários. Em 1869, por exemplo, esse empresário pertenceu ao núcleo dirigente do Partido Conservador de Porto de Cima (DEZENOVE DE DEZEMBRO, 17 out. 1869, p. 4).

278

A análise de informações sobre a constituição de diretórios do PD evidencia que as principais adesões conquistadas por essa agremiação estavam concentradas no primeiro planalto do estado. Consoante destacado na última seção deste artigo, os apoios que o partido obteve em outras regiões permitiram a instalação de diretórios em pequenos municípios. Porém, a arregimentação de correligionários nessas localidades não foi acompanhada pelo crescimento da força eleitoral do PD. Trata-se de demonstrar que a cooptação de fundadores do PD pelos líderes do situacionismo começou logo após a dissolução desse partido.

Por outro lado, constata-se que existia uma divisão de tarefas políticas no interior da família Macedo. José Macedo era o líder maior da agremiação. Esse negociante ocupou a presidência da Comissão Executiva do PD. Antônio Macedo, por seu turno, participou do processo de interiorização do partido. A implantação de diretórios locais era uma tarefa fundamental para a concretização desse processo.

Conforme mencionado, no contexto da Primeira República José Macedo não manteve sob sua influência política a totalidade dos membros do diretório dissidente do Partido Conservador paranaense. Todavia, houve remanescentes desse diretório que colaboraram com



a formação do PD. Um dos remanescentes era o jornalista José Francisco da Rocha Pombo (1857-1933). A sua função no novo partido foi a de redator do jornal *O Democrata*, órgão oficial do PD. Fundado em abril de 1892, esse periódico foi extinto em julho de 1893 (ANAIS DA CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1893, v. 3, p. 138). Em última instância, constata-se que ex-integrantes do Partido Conservador tiveram participação decisiva na organização do PD. Uma forma de participação era fundar diretórios municipais. Outra forma era divulgar as diretrizes programáticas da agremiação por meio da imprensa.

Compete, pois, sustentar a segunda afirmação desta seção. Os dirigentes do PD apresentaram um pequeno conjunto de propostas. Um elemento desse repertório de ideias dizia respeito à atuação dos filiados na vida interna dos partidos. Os líderes do PD defenderam que o lançamento de candidaturas teria de ser precedido por ampla consulta aos correligionários. Eles reconheceram que era preciso democratizar a gestão das agremiações. Por conseguinte, sustentaram a ideia segundo a qual os correligionários residentes em áreas do interior deveriam influir na montagem de chapas (O DEMOCRATA, 19 abr. 1892, p. 3).

279

Essa ideia era advogada pelos correligionários de José Macedo desde a época em que pertenceram ao diretório dissidente do Partido Conservador paranaense. Em 1889, a justificativa desse diretório para a não apresentação de chapa no pleito de deputado provincial era que a crise vivida pelo partido impediu a realização de consulta aos correligionários para a escolha dos postulantes (SETE DE MARÇO, 10 ago. 1889, p. 1). Assim, uma proposta central do PD era reduzir o poder das cúpulas partidárias. Os líderes dessa agremiação defendiam que deveria ser garantido aos filiados de um partido o envolvimento em processos como a definição de candidaturas.

A segunda proposta era relativa ao preenchimento de cargos públicos. O PD sustentava que era preciso extinguir as indicações políticas. Dessa forma, os servidores teriam de ser escolhidos por meio de concurso. Os dirigentes do PD consideravam que o perfil ideal do funcionário público era o do indivíduo desprovido de ligações com os partidos.⁶ O problema das nomeações políticas foi um tema abordado em editoriais de *O Democrata*.⁷ Assim, o PD

⁶ A esse respeito, leia-se a seguinte passagem do editorial de *O Democrata* publicado em 19 de abril de 1892: “É certo que o empregado não pode tratar com imparcialidade do interesse das partes desde que intervenha diretamente na luta dos partidos” (O DEMOCRATA, 19 abr. 1892, p. 3).

⁷ Na edição de 7 de junho de 1892, *O Democrata* publicou um texto contrário às nomeações realizadas pelo general José Aguiar Lima ao tempo em que governou o Paraná (1890-1891). Segundo o redator do periódico, durante a gestão de Lima “[...] prevaleceu o espírito de partido, e partido desastrado e nefasto de pessoas, porque ideias não havia que separassem os homens. Para todos os cargos novos criados as nomeações recaíram nos amigos, chegando a se preterir direitos adquiridos e preferindo sempre para tudo os amigos e aderentes aos mais capazes” (O DEMOCRATA, 7 jun. 1892, p. 1). Nessa edição, *O Democrata* também criticou a substituição de magistrados do



surgiu na cena política por meio da defesa de mudanças na organização administrativa do estado. Nessa época, a sustentação de um projeto político não foi realizada por todos os partidos paranaenses. O PR, por exemplo, não se dedicou à formulação de um ideário programático.⁸

Cumprido, por fim, sustentar a terceira afirmação desta seção. O PD se manteve refratário à aproximação com outras agremiações de oposição. Em verdade, os dirigentes do partido criticaram as pretensões eleitorais de membros da URP. Em 1892, o jornal *O Democrata* publicou um editorial contrário à candidatura do advogado Manuel de Alves de Araújo (1836-1908) para o Senado (O DEMOCRATA, 19 abr. 1892, p. 1).⁹ O PD preferiu não apoiar o postulante que naquele momento representava o campo da oposição.¹⁰ Em síntese, os adversários da situação não desenvolveram uma ação política unificada para enfrentar os candidatos do partido majoritário.

Compete demonstrar, por consequência, que os fundadores do PD não permaneceram nesse campo após o fim dessa agremiação. Nos anos 1890, foram pouco consistentes as relações entre os grupos políticos que combatiam o partido dominante do Paraná.

Fatores e implicações da dissolução do PD

280

O PD foi desativado em seu segundo ano de existência. Foi pouco duradouro o envolvimento de líderes locais da agremiação na tarefa de criar diretórios em áreas do interior do estado. Um dos correligionários que se desligou do partido em 1893 foi o citado Antônio Ribeiro de Macedo. Em um texto de reminiscências intitulado *Memória de família*, ele apresentou informações alusivas à sua participação no PD. A atenção a essas informações é fundamental para reconhecer as formas de absorção de opositoristas pelo partido dominante

Tribunal de Justiça do Paraná. Conforme o redator do jornal, essa substituição teve motivação política: “Amanhã, quando por ventura triunfe a política adversa à situação atual, a organização da magistratura que acaba de fazer-se com certeza não será respeitada. De modo que não compreendemos como é que os ilustres cidadãos contemplados possam ter confiança no futuro...” (O DEMOCRATA, 7 jun. 1892, p. 2).

⁸ No início dos anos 1890, o PD e o PO foram as únicas agremiações paranaenses que formularam detalhadas plataformas eleitorais. O PD se concentrou no tema da reestruturação das carreiras de Estado. Por outro lado, o PO se voltou à defesa de medidas de assistência às camadas populares. Essas medidas eram análogas às apresentadas pelas agremiações operárias que surgiram em distintos estados brasileiros no começo da Primeira República. A desoneração tributária dos trabalhadores e a criação de escolas públicas faziam parte do repertório das propostas dos partidos operários (SETE DE MARÇO, 10 maio 1890, p. 1).

⁹ A distância política entre os fundadores do PD e os chefes da URP era anterior à eleição senatorial de 1892. Em 1891, os futuros dirigentes do PD apoiaram os candidatos do PR na disputa pelas trinta e seis vagas do Congresso Constituinte do Paraná (O DEMOCRATA, 21 mar. 1893, p. 1).

¹⁰ Manuel Alves de Araújo foi derrotado pelo candidato governista, o bacharel Ubaldino do Amaral Fontoura (1842-1920) (A REPÚBLICA, 21 jun. 1892, p. 2).



do Paraná no limiar da Primeira República. Trata-se, pois, de destacar três excertos da *Memória*.¹¹

Inicialmente, cabe analisar as informações relativas à formação e desestruturação do PD. Antônio Macedo destacou que essa agremiação surgiu com o intuito de conquistar um espaço central nos órgãos administrativos, bem como nas esferas do Poder Legislativo. Eram muito ambiciosos os objetivos do partido. Todavia, esse projeto foi abandonado pouco tempo depois de sua formulação. Leia-se, pois, a seguinte passagem do texto memorialístico:

Pondo em prática nossas ideias, criamos um partido de que era chefe o meu citado irmão [José Ribeiro de Macedo] e no qual demos a denominação de – Partido Democrático. Esse partido, que foi logo aceito em diversas localidades, criou um órgão na imprensa de Curitiba de que foi redator o meu primo e amigo Ricardo de Souza Dias Negrão, e redator o insigne jornalista José Francisco da Rocha Pombo. Chegou a ser organizada chapa para governador e para o terço do Congresso do Estado, mas dando balanço dos elementos com que contava o partido nas diversas localidades, reconheceu-se que era baldado regenerar o país por meio do voto, que a grande maioria acompanhava o Governo por causa dos empregos e das posições e que por isso o resultado seria negativo para nós. Abandonamos, pois, a luta (MACEDO, s/d, apud NEGRÃO, 2004, v. 2, p. 318).

281

Antônio Macedo salientou que os chefes do PD se inibiram quando reconheceram a força eleitoral dos situacionistas. A abstenção desse partido no pleito para o cargo de governador prenunciou uma situação inerente à história política do Paraná da Primeira República. Tal situação era a falta de interesse da oposição em concorrer aos cargos do Poder Executivo.¹² Nas eleições legislativas, os candidatos dos partidos minoritários conseguiam mandatos quando o partido governista lançava chapas incompletas. Desse modo, os oposicionistas paranaenses participavam das eleições cientes da impossibilidade de angariar a maioria das vagas nas instituições políticas.¹³ O PD tinha uma pequena base de correligionários. A esse respeito, cabe mencionar que o partido elegeu somente dois suplentes de vereador na cidade de Curitiba, em 1892 (A REPÚBLICA, 11 out. 1893, p. 3).

¹¹ Esses excertos estão transcritos no segundo volume da obra *Genealogia Paranaense* (1926), de Francisco Negrão (1871-1937). Esse autor era sobrinho de Ricardo de Souza Dias Negrão, membro fundador do PD.

¹² Nos momentos em que disputaram eleições para cargos executivos, os oposicionistas paranaenses não obtiveram votações relevantes. Em 1908, os remanescentes do Partido Republicano apresentaram chapa para disputar o Governo do Paraná. Contudo, obtiveram apenas 2.690 votos, os quais equivaleram a 15,4% do total de sufrágios (A REPÚBLICA, 30 mar. 1908, p. 2). Em 1918, os oposicionistas vinculados ao Partido Republicano Conservador formaram uma chapa para pleitear o comando do Executivo estadual. Essa chapa obteve 4.592 sufrágios, que corresponderam a 19,6% do total de votos (A REPÚBLICA, 15 nov. 1915, p. 1).

¹³ Foi apenas no ano de 1890 que um partido de oposição do Paraná lançou chapa completa em eleição para cargos legislativos. Nesse pleito, o PO apresentou chapas nos pleitos de senador e deputado constituinte (SETE DE MARÇO, 6 set. 1890, p. 2).



Há outros dois aspectos desse excerto que demandam especial atenção. Primeiro, Macedo salientou que as adesões obtidas pelo PD eram insuficientes para tornar essa agremiação eleitoralmente forte. Nessa época, o predomínio do PR sobre o jogo eleitoral do estado estava consolidado. Portanto, os líderes do PD entenderam que não havia razão para disputarem o Governo do Estado. Eles também consideraram que não possuíam apoios suficientes para pleitear um terço das vagas no Congresso Legislativo do Paraná. O terço correspondia a dez cadeiras nessa instituição.

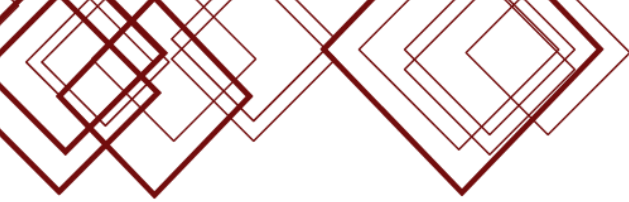
Em 1892, na época da eleição para o Congresso Constituinte do Paraná, os egressos do Partido Liberal pertenciam ao campo da oposição. Eles estavam ligados a uma agremiação que era a principal adversária dos situacionistas. Por consequência, as dez vagas não preenchidas pelo PR foram ocupadas por candidatos da URP (A REPÚBLICA, 17 fev. 1892, p. 2). Essa situação não se modificou nos anos seguintes à extinção do PD. Em 1895, no pleito para as vagas de deputado estadual, o terço voltou a ser preenchido por membros da URP (A REPÚBLICA, 21 mar. 1895, p. 2). No começo do regime republicano, os opositoristas paranaenses mais competitivos eram aqueles que estavam filiados ao partido de Generoso Marques.

282

O segundo aspecto do excerto supracitado refere-se aos esquemas de preenchimento de cargos públicos. Antônio Macedo destacou que uma forma de o PR conquistar aliados era por meio da distribuição de funções na administração estadual. Conforme o memorialista, as nomeações efetuadas pelo Governo do Paraná permitiram aos situacionistas construir uma ampla base de apoiadores. Nesse cenário, as agremiações minoritárias não conseguiram adesões suficientes para assegurar uma presença nas instituições legislativas.

De acordo com Macedo, a proposta de extinção das nomeações políticas não tinha condições de prosperar. O reconhecimento dessas dificuldades foi sucedido pela capitulação. Ao compreender que não poderia vencer o partido dominante, uma parcela dos dirigentes do PD aderiu à ordem governista. Uma consequência dessa adesão foi a obtenção de nomeações para cargos públicos.

Antônio Macedo apresentou informações sobre o processo por meio do qual se tornou um governista. O oferecimento de cargos foi a principal estratégia dos situacionistas para assegurar a filiação desse negociante ao partido majoritário. Esse oferecimento foi iniciado no começo dos anos 1890. O excerto transcrito a seguir contém informações concernentes ao início das relações entre Macedo e os dirigentes do PR:



O Dr. Vicente Machado aplicou os maiores esforços para nos atrair ao seu partido. Incluiu-me, sem me comunicar, na chapa para vice-presidente do Estado [...]. Expedi no mesmo dia telegrama, mas pedindo escusa por não querer envolver-me em política. Foi o meu nome retirado da chapa antes de ser publicada. Mais de uma vez convidou-me para o lugar de deputado ao Congresso do Estado, que também não aceitei. [...] Mandou convidar-me para o cargo de presidente do Estado. Também não aceitei. Mandou oferecer-me o cargo de senador federal, que recusei pelos mesmos motivos (MACEDO, s/d, apud NEGRÃO, 2004, v. 2, p. 318).

Essa passagem comporta duas informações capitais. Primeiro, verifica-se que Vicente Machado, líder do PR, participou das tratativas para filiar Antônio Macedo a esse partido. Machado entendeu que era crucial para o fortalecimento de sua agremiação a adesão de indivíduos que atuavam como chefes políticos municipais. Nesse contexto, Macedo era um empresário cuja parentela participava da vida partidária de municípios do litoral e do primeiro planalto paranaense (OLIVEIRA, 2001).

Esse dirigente do PR tinha o objetivo de conseguir o apoio de um indivíduo que estava integrado ao jogo eleitoral paranaense desde a época do Império. O oferecimento de cargos na administração pública era um modo de conseguir esse apoio. Ao final, os convites realizados pelos governistas a Macedo surtiram efeito. Esse negociante aderiu ao grupo situacionista no ano em que o PD foi dissolvido. Tal adesão elevou-o à condição de liderança do partido majoritário na cidade portuária de Antonina. Em 1895, Macedo foi eleito prefeito desse município (A REPÚBLICA, 19 mar. 1895, p. 2). Atente-se, pois, ao modo como esse negociante descreveu a sua integração ao grupo governista existente naquela localidade:

No ano de 1892, mudei-me de Paranaguá para Antonina. Um ano mais ou menos depois, vagou o cargo de prefeito desse município. O chefe [local] do partido situacionista [Joaquim Loyola] ofereceu-me o referido cargo. Escusei-me, mas ele voltou tantas vezes e com tal insistência que eu acabei por declarar-lhe que poderia aceitar por dever de patriotismo, mas com a condição expressa de fazer somente a minha administração e não me envolver em política. (MACEDO, s/d, apud NEGRÃO, 2004, v. 2, p. 319-320).

O vínculo de Antônio Macedo com a ordem governista jamais foi rompido. Tal vínculo se mostrou decisivo quando esse negociante disputou novo mandato de prefeito de Antonina. Em 1912, Macedo foi derrotado na disputa por tal cargo. O seu rival era o bacharel Ermelino Agostinho de Leão (1871-1932). No entanto, a Junta de Recursos Eleitorais anulou os sufrágios provenientes da 3ª seção. Após nova contagem de votos, Macedo foi declarado vencedor do pleito. A Junta era composta por correligionários do partido situacionista. A interferência desses correligionários no resultado eleitoral possibilitou que Macedo voltasse a governar a mencionada cidade (A REPÚBLICA, 2 set. 1912, p. 1).



A migração para o campo governista permitiu que o citado negociante consolidasse sua posição de líder político municipal. Essa posição foi conquistada com o apoio dos líderes do seu novo partido. Macedo se tornou o responsável por organizar localmente as atividades da agremiação dominante. Nota-se, assim, um caso de interdependência entre o dirigente de um partido governista e um chefe político local (GOULART, 2004; LEAL, 2012).

Em 1893, na época da dissolução do PD, havia diretórios desse partido instalados em sete municípios. Em sua maioria, eles estavam situados em cidades do planalto. No litoral, havia apenas o diretório de Guaratuba. Foi desigual o número de apoiadores obtido pelo PD nas distintas regiões do estado. De todo modo, essa agremiação conseguiu adesões em municípios distantes da capital do estado, a exemplo de Guarapuava, localizada no terceiro planalto paranaense (O DEMOCRATA, 21 mar. 1893, p. 1).

Os líderes do partido mantiveram seus apoiadores unidos por cerca de um ano. Assim, a agremiação não atingiu o grau de unidade necessário para participar continuamente de disputas eleitorais. O PD se extinguiu sem conquistar um espaço mínimo nas instituições políticas.

A extinção do PD e os destinos políticos de seus dirigentes

No contexto da Primeira República, a fundação do PD foi o principal momento da atividade política dos seus fundadores. O surgimento dessa agremiação lhes permitiu participar da reorganização do quadro partidário do Paraná. Contudo, esses correligionários não alcançaram posições centrais nos órgãos públicos. A baixa competitividade do partido motivou a interrupção de suas atividades eleitorais. Ocorrida em 1893, a dissolução do PD levou alguns dos fundadores a encerrarem suas carreiras políticas. A esse respeito, compete analisar as informações presentes no Quadro 2.



Quadro 2 – Desfecho da atividade política e profissional dos membros da Comissão Executiva do Partido Democrático (Primeira República)¹⁴

Nome	Profissão	Filiação partidária	Total de nomeações para cargos públicos	Total de cargos eletivos
Antônio Francisco Correia de Bittencourt	Negociante	Partido Democrático	0	0
Fausto Bento Viana	Negociante	Partido Democrático	1	0
José Ribeiro de Macedo	Negociante	Partido Democrático/ Coligação Republicana	1	0
Ricardo de Souza Dias Negrão	Negociante	Partido Democrático	0	0

Fontes: *A Notícia* (PR); *A República* (PR); *Diário da Tarde* (PR); *Diário do Comércio* (PR).

A partir das informações expostas no Quadro 2, cumpre sustentar duas constatações. Primeiro, trata-se de mencionar que alguns dirigentes do PD tiveram uma breve participação nos esquemas de nomeações controlados pelos situacionistas. Essa participação ocorreu antes da fundação do PD. Entretanto, eles não desenvolveram um vínculo consistente com os governistas responsáveis pelo controle daqueles esquemas.

Em 1890, por exemplo, José Ribeiro de Macedo exerceu o cargo de 1º suplente de Delegado de Campina Grande do Sul, à época denominada de Vila Glicério (A REPÚBLICA, 27 mar. 1890, p. 1). Naquele ano, Fausto Bento Viana presidiu a Comissão Distrital da Paróquia de Curitiba, a qual tinha a função de promover o alistamento de eleitores (A REPÚBLICA, 4 jun. 1890, p. 3). Ou seja, no início do regime republicano eles ocuparam funções transitórias e secundárias na administração pública.

Cabe, pois, fundamentar o segundo argumento desta seção. Após o desaparecimento do PD, uma parcela dos seus integrantes não se filiou a um partido. José Macedo foi o egresso do PD que, no final dos anos 1900, alcançou a condição de gestor local da agremiação governista. Nesse período, ele presidiu o diretório da Coligação Republicana em Campo Largo, cidade adjacente a Curitiba (A REPÚBLICA, 13 jun. 1908, p. 1).

Alguns dos familiares desses dirigentes também se ligaram ao partido situacionista. Os parentes de José Macedo e Ricardo Negrão foram aqueles que tiveram participação mais longa na vida política paranaense ao tempo da Primeira República. A análise da atuação partidária dos membros dessas parentelas permite estabelecer analogias entre distintas gerações de opositoristas paranaenses. Uma analogia diz respeito ao fato de que, habitualmente, a

¹⁴ O indivíduo cujo nome é precedido por um asterisco era o presidente da Comissão Executiva do PD.



extinção de uma agremiação minoritária motivava a transferência de seus ex-integrantes para o partido situacionista.

Atente-se, pois, ao caso de José Ribeiro de Macedo Júnior, filho do presidente do PD. Na década de 1900, ele fez parte do grupo governista. Tal pertencimento não lhe propiciou decisivas oportunidades políticas. Nesse decênio, a sua principal atividade partidária consistiu em participar da gestão do diretório situacionista em Campina Grande do Sul. Mais especificamente, a sua função era organizar a ação eleitoral do partido dominante em uma pequena cidade do primeiro planalto (A REPÚBLICA, 12 mar. 1908, p. 1).

Consoante ressaltado, no ano de 1892 um membro da família Macedo instalou um diretório do PD naquela localidade. Portanto, em distintos contextos os integrantes dessa parentela se mantiveram na condição de lideranças partidárias de municípios do planalto e do litoral paranaense. Tal condição representou o limite da projeção política desses familiares.

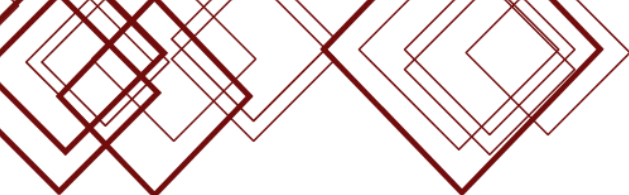
Analogamente ao caso de seu pai, Macedo Júnior teve uma passagem pelo campo da oposição paranaense. Em 1913, beneficiado pela existência das vagas do terço, ele conseguiu se eleger deputado estadual (A REPÚBLICA, 18 dez. 1913, p. 2). Nessa ocasião, ele estava filiado ao Partido Republicano Liberal, o qual se dissolveu em 1915 (DIÁRIO DA TARDE, 26 jan. 1915, p. 1). A maioria dos dirigentes dessa agremiação foi cooptada pelo partido governista (GLASSER, 1955). Assim, a geração à qual Macedo Júnior pertenceu malogrou na tarefa de manter a oposição regional unida por longo tempo. Os partidos minoritários que existiram naquele decênio tiveram curta duração e não se tornaram eleitoralmente competitivos (MACIEL, 1925).

286

Macedo Júnior retornou ao partido governista do Paraná em 1917. Nesse ano, ele foi incluído na chapa que a agremiação lançou no pleito para o Congresso Legislativo do Estado (A REPÚBLICA, 5 set. 1917, p. 1). Desse modo, a conquista de um mandato deputado estadual significou o limite das oportunidades obtidas por Macedo Júnior após regressar à agremiação majoritária.

Na família Negrão, o vínculo à ordem situacionista não foi acompanhado pela conquista de mandatos eletivos. Os membros dessa parentela exerceram funções subalternas no PR.¹⁵ Nesse âmbito, compete salientar que um filho homônimo de Ricardo Negrão ingressou nesse partido. Há uma analogia entre os percursos profissionais desenvolvidos por esses familiares.

¹⁵ Uma dessas funções consistia em participar das comissões que o PR criou para fiscalizar os trabalhos eleitorais em diferentes locais de votação. Em 1899, os primos Francisco Negrão e Ricardo Negrão Filho realizaram tal fiscalização em seções eleitorais da cidade de Curitiba (A REPÚBLICA, 30 dez. 1899, p. 2).



Similarmente ao caso de seu pai, Negrão Filho conquistou cargos públicos quando se vinculou ao grupo governista. Ele atuou, por exemplo, como servidor da Diretoria Geral do Serviço Sanitário do Paraná (A REPÚBLICA, 12 maio 1919, p. 1).

Dessa forma, o principal benefício decorrente do pertencimento àquela agremiação consistiu no envolvimento nos esquemas de preenchimento de cargos em órgãos do Governo estadual. A existência das nomeações discricionárias efetuadas pelos governadores foi decisiva para o ingresso de membros da família Negrão no serviço público.

Considerações finais

Por meio do estudo do caso do Partido Democrático, o presente artigo investigou as condições de emergência e ocaso de agremiações oposicionistas no início da Primeira República. A análise desenvolvida neste trabalho possibilita ressaltar três afirmações. Primeiro, destaca-se que no Paraná, nos anos 1890, o campo da oposição não se constituiu no espaço para o aparecimento de novas lideranças partidárias. O PD era administrado por políticos veteranos. O treinamento nas lides político-administrativas era um elemento comum às trajetórias dos dirigentes da agremiação. Desde a época do Segundo Reinado, eles estavam familiarizados com a organização de diretórios, o recrutamento de correligionários e o lançamento de candidaturas. A criação do PD permitiu que veteranos se acomodassem na cena política republicana. Nesse período, portanto, as agremiações do estado eram compostas por egressos dos partidos monárquicos.

Segundo, cabe reconhecer que os dirigentes do PD conquistaram adesões em distintas cidades. A base de apoio desse partido estava concentrada em municípios do primeiro planalto. No início da Primeira República, esses dirigentes se tornaram coordenadores da ação política de oposicionistas radicados em pequenos municípios. Entretanto, o PD não teve êxito em evitar a perda de filiados. A migração para o campo governista foi um destino comum a uma parcela dos seus integrantes. O estudo do caso de Antônio Ribeiro de Macedo evidenciou que um anseio da agremiação situacionista era absorver chefes políticos locais que atuavam no campo da oposição. O oferecimento de cargos públicos era uma maneira de viabilizar essa absorção.

Terceiro, compete destacar que a dissolução do PD foi sucedida pelo encerramento das atividades político-eleitorais de uma parte dos fundadores da agremiação. No entanto, houve descendentes desses líderes que pertenceram ao grupo governista. O exercício de mandatos eletivos e a participação em esquemas de preenchimento de cargos públicos eram as



consequências mais frequentes da filiação ao partido dominante. Em última análise, os processos de formação e dissolução do PD prenunciaram dois aspectos do funcionamento das agremiações minoritárias que surgiram no Paraná ao longo da Primeira República. Um aspecto era a curta duração. O outro aspecto era a disposição de seus ex-integrantes para se tornarem situacionistas.

Referências

ALVES, Alessandro Cavassin. *A Província do Paraná (1853-1889): a classe política, a parentela no Governo*. Tese (Doutorado em Sociologia). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2014.

ARRUDA, Larissa Vacari Rodrigues. *Disputas oligárquicas: as práticas políticas das elites mato-grossenses (1892-1906)*. São Carlos: Ed. UFSCar, 2015.

CHARLE, Christophe. A prosopografia ou biografias coletivas: balanço e perspectivas. In: HEINZ, Flávio (Org.). *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p. 41-54.

FÉLIX, Loiva Otero. *Coronelismo, borgismo e cooptação política*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1996.

FERRARI, Marcela. Prosopografia e historia política: algumas aproximaciones. *Antíteses*, Londrina, n. 3, v. 5, 2010, p. 29-5.

FIGUEIREDO, Vítor Fonseca. *Voto e competição política na Primeira República: o caso de Minas Gerais (1889-1930)*. Curitiba, Editora CRV, 2017.

GLASSER, Roberto. *Discursos pronunciados nas sessões legislativas de 1914-1915*. Curitiba: Papelaria Requião, 1955.

GOULART, Mônica. *A dança das cadeiras: análise do jogo político na Assembleia Legislativa do Paraná (1889-1930)*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

_____. *O poder local e o coronelismo no Paraná*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capítulos de História do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEVI, Darrell. *A família Prado*. São Paulo: Cultura 70, 1977.



LEVI-MOREIRA, Silvia. *Liberalismo e democracia na dissidência republicana paulista: estudo sobre o Partido Republicano Dissidente de São Paulo, 1901-1906*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

MACIEL, Ottoni Ferreira. *Bastidores políticos*. Curitiba: s/e, 1925.

MARTINY, Carina. “*O chefe político dos mais avançados republicanos*”: Júlio de Castilhos e o processo de construção da República (1883-1903). Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

OLIVEIRA, Ricardo Costa de. *O silêncio dos vencedores: genealogia, classe dominante e Estado do Paraná (1853-1930)*. Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

PRADO, Maria Lígia Coelho. *A democracia ilustrada: o Partido Democrático de São Paulo (1926-1934)*. São Paulo: Ática, 1986.

RIBEIRO, Paula Vanessa Paz. “*A terceira estrela da federação*”: a bancada gaúcha no contexto político-eleitoral dos anos 1920 a 1924. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

RICCI, Paolo; ZULINI, Jaqueline. Partidos, competição política e fraude eleitoral: a tônica das eleições na Primeira República. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 2, 2014, p. 443-479.

289

SACCOL, Tassiana Maria Parcianello. *De líderes históricos a opositores: as dissidências republicanas e o jogo político regional (Rio Grande do Sul, 1890-1907)*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

SAMPAIO, Consuelo Novais. *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política da acomodação*. 2. ed. Salvador: Ed. UFBA, 1999.

SÊGA, Rafael Augustus. *Tempos belicosos: a Revolução Federalista e a rearticulação da vida político-administrativa do estado (1889-1907)*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2005.

STONE, Lawrence. Prosopografia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 115-137, 2011.

VANALI, Ana Christina. “*Ao povo paranaense*”: a vida do cidadão Manuel Corrêa de Freitas. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
VARGAS, Jonas Moreira. *Entre a paróquia e a Corte: a elite política do Rio Grande do Sul (1850-1889)*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2010.

ZULINI, Jaqueline Porto. *Modos do bom governo na Primeira República brasileira: o papel do Parlamento no regime de 1889-1930*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.