



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

ROBERTA LOBÃO CARVALHO

“A RUÍNA DO MARANHÃO”:  
a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)

BELÉM-PA  
2018

ROBERTA LOBÃO CARVALHO

“A RUÍNA DO MARANHÃO”:  
a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em História, sob orientação do Prof. Dr. Karl Heinz Arenz.

BELÉM-PA  
2018

ROBERTA LOBÃO CARVALHO

“A RUÍNA DO MARANHÃO”:  
a construção do discurso antijesuítico na Amazônia portuguesa (1705-1759)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
História Social da Amazônia da Universidade Federal  
do Pará, como requisito parcial para obtenção do  
título de Doutora em História.

Aprovada em: 30/08/2018

BANCA EXAMINADORA

---

**Prof. Dr. Karl Heinz Arenz** (Orientador)  
Doutor em História Moderna e Contemporânea  
Universidade Federal do Pará

---

**Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso** (Membro Externo)  
Doutor em História  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Raimundo Moreira das Neves Neto** (Membro Externo)  
Doutor em História Social da Amazônia  
Instituto Federal do Pará

---

**Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron** (Membro Interno)  
Doutor em História Social  
Universidade Federal do Pará

---

**Prof. Dr. José Alves de Sousa Júnior** (Membro Interno)  
Doutor em História Social  
Universidade Federal do Pará

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

---

C331r CARVALHO, Roberta Lobão  
“A RUÍNA DO MARANHÃO”: a construção do discurso antijesuítico na  
Amazônia portuguesa (1705-1759) / Roberta Lobão Carvalho. — 2018  
299 f. : il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Karl Heinz Arenz

1. antijesuitismo. 2. discurso. 3. século XVIII. 4. Amazônia colonial. 5. Paulo da Silva  
Nunes. I. Arenz, Karl Heinz, *orient.* II. Título

CDD 981.21

---

*“Escrevo sobre aquilo que não sei, na esperança de vir a saber.”*

(Fernando Sabino, 2007)

*Em memória das minhas mães, assim mesmo no plural,  
pois a maternidade se manifesta de diversas formas:  
Maria das Mercês Santos Lobão, minha avó e Zilma  
Correa Lobão, minha mãe!  
Para Wagner Vilar Veiga, meu conforto nesses quatro  
anos!*

## **Agradecimentos**

Agradecer é um verbo transitivo direto com regência múltipla. O verbo significa mostrar ou manifestar gratidão, render graças, penhorar, reconhecer, compensar de maneira equivalente, retribuir e recompensar. Neste espaço busco manifestar gratidão, retribuir e recompensar, mesmo que de forma incompleta, às pessoas da minha vida antes, durante e, se Deus permitir, depois deste processo.

Quatro anos às vezes parece tanto tempo e às vezes poucos dias! Quantas pessoas, sentimentos, medos, dúvidas e vidas passaram por esses anos! O meu processo de doutoramento iniciou-se em meio ao luto e à luta. Por isso, enquanto para muitos o doutorado pode significar angustias, para mim, a despeito das imprecisões normais de qualquer processo, significou alívio. Poderia pensar em outras coisas, ocupar-me, assistir aula, pesquisar, escrever e conhecer novas pessoas! Logo, agradecer e retribuir a graça que me foi dada durante esses anos é um processo de exposição de sentimentos e de ponderação. Assim, anseio não esquecer ninguém, mas se o fizer peço perdão!

Em primeiro lugar agradeço a minha família de sangue sem a qual não estaria aqui. Minha mãe, Zilma Lobão e minha avó, Maria das Mercês Santos Lobão. São tantos sentimentos que não consigo expressar, só posso rezar e gritar (acreditando que me ouvem) SEMPRE AMAREI VOCÊS! Minhas tias Silma, Cárita e Maria e meu tio Rodolfo são aquel@s que sempre dão um jeitinho de agradar, com um cafuné, um chocolate, uma feijoada boa e com amor. Minh@s prim@s: Neth cresceu comigo, brincando e brigando muito; Mário eu vi nascer e tonar-se um homem; Carol, minha princesa, também vi nascer, crescer e tornar-se mulher, e mesmo com apenas nove anos de diferença a considero um pouco filha e um tanto amiga. Meu sobrinho Lucas foi um bebê tão carinhoso e hoje é um rapaz doce, espero que se torne um homem bom e honesto.

Wagner Vilar, meu companheiro, nosso relacionamento praticamente começou e amadureceu junto com o doutorado. São quatro anos de vida em comum. Agradeço pela paciência e pela compreensão nas idas e vindas de Belém. Eu sei que não foi um processo fácil, foram muitas ausências (mesmo presente), mas também fizemos muitas viagens juntos como quando me acompanhaste nas orientações para não ficarmos mais tempo separados. Passamos por essa provação e continuamos aqui firmes e fortes! Agradeço também por ter me proporcionado conhecer sua família repleta de pessoas boas e acolhedoras: meus sogros, dona Idalina e seu Pedro; cunhad@s, Vivi e Zelilson, Veiga

e Hênia, Maikon e Valéria, e Agmar; as crianças Maria Clara, Pedro Guilherme e João Miguel e a enteada Brenda.

Agradeço ao professor Karl Arenz, meu orientador, paciente, gentil, acessível, atencioso e possuidor de muito conhecimento. Recebeu-me em sua morada diversas vezes assim como deslocou-se até São Luís para nossas orientações. Quero externar minha admiração por sua produção acadêmica e mais ainda pela sua humanidade. Sinto-me orgulhosa de ter sido orientada pelo senhor. Obrigada por esses quatro anos de conversas e orientações!

No processo de seleção fui cercada de cuidados por pessoas sensíveis e amáveis. Agradeço ao professor Guilherme Pereira das Neves, meu orientador no mestrado, por ter me dado um abraço apertado e me lembrado que o projeto estava bom e bem escrito. Agradeço ao professor Alírio Cardoso, meu primeiro orientador, por ter me ajudado, pois foi um leitor crítico e cuidadoso do projeto de doutorado e, mais ainda, foi um amigo que me acompanhou, preocupando-se e ligando para conversar desde o processo de seleção até as vésperas da defesa e hoje é um membro da banca de avaliação, obrigada! Ao professor Rafael Chambouleyron, pela atenção dada durante a seleção de doutorado, pelas indicações de leitura e por aceitar fazer parte da banca de avaliação!

Agradeço aos demais membros da banca por aceitarem fazer parte desse processo. Professor José Alves, muito obrigada pelas considerações e direcionamentos dados na banca de qualificação e professor Raimundo Moreira das Neves Neto, obrigada por aceitar o convite. É uma honra ser avaliada por esses quatro professores cujo trabalho acompanho há algum tempo e do qual sempre fui admiradora. Ter os senhores como avaliadores me faz sentir orgulho e frio na barriga!

O Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia possibilitou-me conhecer professores e servidores maravilhosos que contribuíram pra minha formação e para a escrita deste trabalho. Agradeço ao professor Mauro Cezar Coelho pelas provocações e reflexões durante o curso *Seminários de Linha de Pesquisa*. O senhor foi fundamental para que eu ganhasse confiança, obrigada! Agradeço à professora Magda Ricci pelas aulas sensíveis e profundas no curso *Teoria da História*, ao professor Serge Gruzinski por nos desafiar na disciplina que ministrou, foi uma honra ter podido ser sua aluna. Agradeço à professora Edilza Fontes especialmente por seu bom humor e leveza. Agradeço à Lilian, secretária do PPHIST, sempre disposta a auxiliar os alunos do programa com competência e simpatia extremas!

Agradeço aos amigos e amigas. Fui tão agraciada que posso afirmar que possuo os melhores e mais diferentes amigos! Essas pessoas que escolhemos e que nos escolhem para partilhar a vida e formar uma grande família constituída por laços de respeito, amor, compreensão e por muita conversa boa.

Na UFPA conheci muitos colegas e amig@s e fico grata por todos. Agradeço especialmente à Wânia Alexandrino, Frederik Luiz, Pompeu e Vinícius pelas risadas e cafés nos intervalos das aulas. Agradeço aos companheiros de aulas e de abrigo em Belém: Aldair Carneiro, por sua seriedade e por ter sido um bom colega de casa; Gil Vieira, por sua jovialidade, inteligência, sagacidade e por uma boa dose de acidez; Jackson dos Santos, por me ensinar a ser uma melhor ouvinte e, por último agradeço a amiga Marinelma Meireles, minha companheira de casa, de estrada, de voos, de estudo e de concurso. Todas essas experiências permitiram que pudéssemos ser amigas.

Agradeço às companheiras de luta que conheci durante minha passagem pelo IFMA, campus Monte Castelo. Cristiane Jacinto, agradeço pela atenção e ajuda na leitura cuidadosa e nas críticas e sugestões acertadas. Carla Georgea e Ângela pela ajuda nos estudos, foram longas as tardes. Além disso, agradeço às três pelas conversas sinceras e cheias de conselhos para a vida, que de fácil não tem nada e pelo apoio na época em que ia e vinha de Belém, tendo que aguentar o rojão de dar aulas concentradas todas as segundas e sextas no IFMA, a presença de vocês era um verdadeiro alívio.

Agradeço às amigas do IFMA, campus Santa Inês. Nilvanete, que também estava passando por esse processo de escrita, logo pode partilhar e entender as dores de escrever e trabalhar ao mesmo tempo. Eva Dayna, posso afirmar que houve uma identificação à primeira vista com essa pessoa linda e delicada, obrigada pela amizade e pelos diversos e incontáveis favores como moradora de Belém e como aquela com quem partilho a disciplina de História no campus. Agradeço aos amigos do NEABI, Patrícia Raquel mulher negra, forte, justa e politizada. Você é uma inspiração! Genilton por sua habilidade na resolução dos problemas do nosso núcleo, sei que ele continuará dando bons frutos e por ter sido um chefe humano e sempre disposto a auxiliar no período em que estive à frente do DEP.

Agradeço imensamente à Arlindyane de Jesus sem você não teria conseguido transcrever o principal documento dessa tese. Mil vezes obrigada!

Por último, deixei para agradecer àqueles amigos que estão comigo há bastante tempo, alguns há quase quinze anos e como diz o poeta Vinícius de Moraes: “Eis que ressurgue noutra o velho amigo/ Nunca perdido, sempre reencontrado”!

Meus velhos e bons amigos Heron e Lilah sempre me acolhendo nos momentos de crises e compartilhando comigo dores e alegrias. Nadya Thalita, minha amiga faladeira (mais do que eu!) e companheira, sempre dando um jeito na vida corrida de sentar e conversar de amenidades a assuntos sérios. Tatiana Raquel Reis, com sua risada que preenche tudo com um som gostoso e reconfortante, obrigada por estar comigo mesmo eu sendo tão falha e, às vezes, distante. Márcia Milena, obrigada pelos cafés, conversas, tarot, passeios na praia, por me ajudar a ter um olhar novo sobre questões que parecem sem saída. Obrigada por achar tempo nessa correria que é a sua vida. Neila Matias, é incrível como nossa amizade tomou outro significado e hoje notamos mais ainda a sua importância, buscando sempre impedir que pequenos ou grandes problemas, divergência, distâncias e etc. nos afastem. Te amo minha amiga e desculpa por não ser tão poeta como você ao escrever, mas meu coração está nessas palavras!

Agradeço aos meus alunos por me ensinarem a humanizar e a ensinar História.

Obrigada à CAPES por ter me sustentado com uma bolsa por um ano e ao IFMA, campus Santa Inês, que por meio de meus colegas de trabalho e da gestão concedeu-me afastamento para concluir este trabalho.

Obrigada à vida por ser sempre soberana!

## RESUMO

O antijesuitismo é um movimento histórico considerado tão antigo quanto a própria Companhia de Jesus, uma vez que praticamente nasceu com a Ordem. Nesta tese estudamos o discurso antijesuítico amazônico construído durante a primeira metade do século XVIII por um dos mais acérrimos inimigos que os jesuítas conheceram, Paulo da Silva Nunes. Esse agente autointitulava-se Procurador dos Povos do Maranhão e empreendeu uma campanha contra os jesuítas na colônia por mais de dezesseis anos e, na Corte, entre os anos de 1724 e 1742, escrevendo documentos em que não apenas elencava denúncias contra a Companhia de Jesus mas apresentava um projeto político para impedir a total “ruína do Maranhão”. No entanto, não compreendemos esse movimento como um fenômeno local, mas como parte integrante e importante de um movimento global, uma vez que defendemos a tese de que o antijesuitismo cunhado na primeira metade do século XVIII na Amazônia colonial por Paulo da Silva Nunes influenciou de maneira determinante as ações, políticas e discursos antijesuíticos da campanha empreendida por Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, na Corte, na Europa e na colônia durante a segunda metade daquele mesmo século, culminando na expulsão da Ordem de todas as terras da Coroa portuguesa em 1759 e na sua extinção total em 1773.

**Palavras-Chave:** antijesuitismo, discurso, século XVIII, Amazônia colonial, Paulo da Silva Nunes.

## ABSTRACT

Anti-jesuitism is a historical movement considered as old as the Society of Jesus itself, once it was born with the Order. In this thesis we study the Amazonian anti-jesuit discourse constructed during the first half of the eighteenth century by one of the most staunch enemies the Jesuits had known, Paulo da Silva Nunes. This agent called himself Procurator of the Peoples of Maranhão and undertook a campaign against the Jesuits in the colony for more than sixteen years and in the Court (Lisbon) between 1724 and 1742, writing documents in which not only he listed denunciations against the Company of Jesus but presented a political project to prevent the total “ruin of Maranhão” (colony). However, we do not understand this movement as a local phenomenon but rather as an integral and important part of a global movement, since we defend the thesis that the anti-jesuitism created in the first half of the eighteenth century in the colonial Amazon region by Paulo da Silva Nunes influenced in a decisive way the anti-jesuit actions, policies and discourses of the campaign undertaken by Sebastião José de Carvalho e Melo, future Marquis of Pombal, at the Court, in Europe and in the colony during the second half of that same century, culminating in the expulsion of the Order of all lands belonging to the Portuguese Crown in 1759 and its extinction in 1773.

**Keywords:** Antijesuitism, Discourse, 18<sup>th</sup> Century, Colonial Amazon Region, Paulo da Silva Nunes.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
A Companhia de Jesus e o antijesuitismo.....	16
O antijesuitismo nos séculos XIX e XX .....	23
Contexto, metodologia e fontes .....	29
1. PORTUGAL E AMAZÔNIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII... 38	
1.1 As ideias iluministas e o espaço Atlântico .....	41
1.2 As políticas coloniais no reinado de D. Pedro II.....	51
1.3 As políticas coloniais no reinado de D. João V.....	66
2. OS PROJETOS DO SECRETÁRIO DE ESTADO SEBASTIÃO JOSÉ DE CARVALHO E MELO PARA PORTUGAL E A AMAZÔNIA .....	74
2.1 Pombalismo <i>versus</i> Jesuitismo.....	75
2.2 A política colonial no início do reinado de D. José I.....	83
2.3 As políticas pombalinas para a Amazônia .....	97
3. OS PADRES DA COMPANHIA E O PROCURADOR DOS POVOS DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ.....	121
3.1 A causa jesuítica e seus argumentos .....	123
3.2 As (re)ações dos órgãos locais e metropolitanos .....	149
3.3 O procurador do Maranhão e sua rede de aliados .....	160
4. OS ARGUMENTOS E PROPOSTAS DE PAULO DA SILVA NUNES. ....	174
4.1 A preocupação com a “ruína do Estado” .....	175
4.2 A revisão do lugar dos índios e das “aldeias” .....	198
4.3 Denúncia do “despotismo jesuítico” .....	208
5. OS ESCRITOS AMAZÔNICOS E A SÍNTESE ANTIJESUÍTICA DE POMBAL.....	218
5.1 As Terribilidades Jesuíticas: uma análise de discurso .....	219
5.1.1 <i>Maço 3 sobre as Liberdades, as Repartições e os Resgates.</i> .....	221
5.1.2 <i>Maço 4 sobre os colégios, “conventos e conservatórios” dos jesuítas</i> .....	231
5.1.3 <i>Maço 5 sobre a liberdade de índios, o comercio e a relação com o bispo.</i> ..	242
5.2 Os argumentos de Paulo da Silva Nunes e a produção pombalina: as leis para a Amazônia .....	249
5.3 Os argumentos de Paulo da Silva Nunes e a produção pombalina: os libelos antijesuíticos pombalinos .....	263
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	268
BIBLIOGRAFIA .....	273

Arquivos e fontes impressas:.....	273
Referências bibliográficas: .....	280
ANEXOS .....	296

## INTRODUÇÃO

O antijesuitismo é um tema complexo, tanto do ponto de vista de sua constituição temporal e espacial quanto do seu estudo como um objeto histórico. Seu nascimento ocorreu com o da própria Companhia de Jesus (1540) e se estendeu para além de sua extinção (1773) e restituição (1814), chegando ao século XX. Vale destacar que o antijesuitismo esteve presente em todos os continentes onde a Companhia atuou. A complexidade do assunto evidencia-se ainda claramente com a possibilidade de ele ser analisado enquanto movimento histórico; como uma construção discursiva, ou seja, o discurso antijesuítico como acontecimento histórico; ou ainda como uma forma de reconstrução de uma dada realidade em sua totalidade, seja ela no Maranhão e Grão-Pará, no Brasil, em Portugal, ou qualquer outra região<sup>1</sup>.

Diante de tantos caminhos que poderiam ser seguidos, optamos por estudar a construção discursiva do antijesuitismo amazônico como um movimento histórico. Deste modo, analisamos o discurso antijesuítico produzido durante a primeira metade do século XVIII por Paulo da Silva Nunes e seus aliados na Amazônia portuguesa. Assim como, buscamos compreender o alcance dele na produção discursiva pombalina da segunda metade do mesmo século. O recorte temporal desta pesquisa vai do final do século XVII até o período de atuação pombalina, na segunda metade do século XVIII especialmente no espaço que compreendemos como Amazônia portuguesa, no que pese, o antigo estado do Maranhão e Grão-Pará.

Porém, não deixamos de lado o contexto de mudanças que estavam ocorrendo na Europa durante aquele período. Por isso, analisamos as políticas para o Reino e a colônia empreendidas pelos três monarcas portugueses que governaram de fins do século XVII até a segunda metade do século XVIII – D. Pedro II (1683-1706), D. João V (1706-1750) e D. José I (1750-1777) –, assim como estudamos as mudanças culturais ocorridas no período, especialmente a formação dos iluminismos.

---

<sup>1</sup> Sobre as diversas metodologias aplicadas à análise de discurso ver o livro de Durval Muniz, especialmente o capítulo 5, intitulado *Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio*. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado. Ensaios de Teoria da História*. Bauru: Edusc, 2007, p. 101-112. Nesse capítulo o autor problematiza as diferenças teórico-metodológicas com que Foucault e Ginzburg trataram fontes parecidas. O primeiro analisa os escritos de Pierre Rivière, assassino confesso de sua família; e o segundo, interrogatórios do moleiro Menocchio feitos pela Inquisição.

Todavia, como já explicitamos, o antijesuitismo é complexo, por isso, acreditamos ser importante assinalarmos alguns pontos fundamentais para compreendermos sua extensão antes de aprofundarmos o contexto, a metodologia e as fontes usadas nesta tese. Esses pontos são: a relação da Companhia de Jesus com o antijesuitismo e o antijesuítico que perdurou até o século XX.

## **A Companhia de Jesus e o antijesuitismo**

O antijesuitismo nasceu com a fundação da própria Companhia de Jesus, fortalecendo-se, em seguida, com a expansão da Ordem pelo mundo. Essa assertiva é facilmente comprovada, basta analisarmos as produções documentais e históricas acerca de sua performance em qualquer parte do mundo. A atuação dos jesuítas no campo missionário, educacional, político e econômico, assim como sua teologia moral, a aquisição e administração de seus bens ao longo dos séculos, seu ideal de missionação, suas práticas multiculturalistas, entre outros, sempre foram alvos de duras críticas e intensas perseguições na Europa e nas conquistas asiáticas, africanas e americanas, ou seja, onde estiveram presentes<sup>2</sup>.

O antijesuitismo foi um fenômeno histórico intrincado e durante a época Moderna concentrou-se, especialmente, nos reinos católicos da França, Espanha e Portugal que – no ápice do antijesuitismo durante a segunda metade do século XVIII – estavam cheios de princípios do Despotismo Esclarecido, no qual a Companhia de Jesus, resistente às novas diretrizes, parecia não se encaixar<sup>3</sup>.

A forma de agir da Companhia de Jesus durante esse período, especialmente o século XVIII, pode parecer “autodestrutiva” ou contraditória, mas estava ligada a própria origem da Ordem dos inicianos, fruto das grandes mudanças que acarretaram na formação do mundo Moderno entre os séculos XV e XVIII, um período marcado por intensas mudanças sociais, econômicas, políticas, culturais, religiosas e geográficas. Lembremos que no início desse período, o mundo conhecido (da perspectiva europeia) deparava-se com novas formas de pensar a humanidade e sua relação com a cultura e com

---

<sup>2</sup> FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): do Marquês de Pombal ao Século XX*. Vol. I, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

<sup>3</sup> GONÇALVES, Nuno da Silva (Coord.). *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente. Brotéria – Revista de Cultura*. Fundação Oriente: Lisboa, 2000.

Deus (Humanismo, Renascimento, Reforma, Iluminismo e etc.) e com um “novo mundo” e uma “nova humanidade”, até então completamente desconhecidos, a América e seus moradores. Nesse contexto, a Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loiola e reconhecida em 1540 pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae* assinada pelo papa Paulo III, despontou como uma das principais armas da Reforma da Igreja Católica, que juntamente com o Concílio de Trento e a Inquisição buscavam combater às heresias e conquistar novos cristãos naquele vasto e novo mundo. A Ordem foi compreendida como “ponta de lança” da Contrarreforma na luta contra a divisão da cristandade católica.

No entanto, essa mesma entidade que trazia esperanças para que o mundo católico não sucumbisse às rápidas mudanças daquele momento, foi tida por muitos como um grande perigo notadamente por conta de sua organização como Ordem, seu modelo de fazer missões e a sua autonomia política e econômica<sup>4</sup>. A Companhia de Jesus teve uma rápida expansão por todo mundo e seus principais patrocinadores foram os reis portugueses. Essa expansão se deu por conta de uma das principais fórmulas norteadora da Ordem: a de que seus membros estivessem dispostos a partir para trabalhar em qualquer parte do mundo, fosse entre fies ou infiéis<sup>5</sup>.

Dessa feita, os inicianos rapidamente se espalharam pelos três continentes, o que os levou a adotarem metodologias de missiologia diferentes. “No Oriente ao se depararem com civilizações antigas e religiões de grande complexidade fizeram apelo a uma enorme capacidade de adaptação<sup>6</sup>”. Na América, houve uma grande tentativa de traduzir o mundo cristão-europeu para o mundo ameríndio e vice-versa, criando catecismos em língua geral, traduzindo nomes de santos por divindades locais e etc. As missões da Companhia de Jesus no Brasil, segundo Jorge Couto, podem ser divididas em três fases distintas:

---

<sup>4</sup> As missões jesuíticas cresceram rapidamente especialmente no mundo ibérico. O rei português, D. João III, munido de informações sobre a recém fundada Companhia de Jesus, solicitou ao seu embaixador em Roma a colaboração desses religiosos notadamente no tocante às demandas missionárias do imenso território ultramarino português. Foram enviados à Portugal em 1541 por Inácio de Loiola, Francisco Xavier e Simão Rodrigues. O primeiro partiu no ano seguinte rumo ao Oriente, onde sua atuação como missionário o fez famoso principalmente por falecer no ano de 1552 às portas da China sem realizar seu maior desejo – atuar enquanto missionária naquele espaço. O segundo ficou em Portugal e sempre muito próximo ao rei lançou as bases da Província de Portugal formalmente constituída como primeira província da Companhia de Jesus em 1546. Ver GONÇALVES, Nuno da Silva (Coord.). *A Companhia de Jesus e a Missiologia no Oriente. Brotéria – Revista de Cultura*. Fundação Oriente: Lisboa, 2000.

<sup>5</sup> Essa característica está presente nas *Constituições dos Jesuítas* publicadas em 1554. Sobre a estrutura das Constituições ler. ARNAUT César; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. *Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540)*. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 24, n. 1, p. 103-113, 2002.

<sup>6</sup> GONÇALVES. *A Companhia de Jesus e a Missiologia no Oriente*, p. 8.

A primeira que vigorou até finais da década de cinquenta de Quinhentos, alicerçava-se nos princípios da “conversão pelo amor”, procurando divulgar a mensagem cristã sem interferir significativamente nos padrões de organização econômicos e sociais das comunidades indígenas”. A segunda, adotada por essa época, baseou-se na aplicação do “suave jugo de Cristo” aos grupos tribais autóctones, considerado indispensável para viabilizar a ação evangelizadora. Finalmente, a terceira, que se baseava na criação dos aldeamentos, isolados do contato com os colonos e as autoridades locais e régias, concentrando nos missionários os poderes espiritual e temporal<sup>7</sup>.

Tanto as formas diferentes de atuar em suas missões, quanto a autonomia que possuíam diante de agentes reais e dos próprios reis católicos, não foram toleradas durante muito tempo e são compreendidas por nós como um dos motores do antijesuitismo. As desconfianças em relação àquela Ordem universal, que se dizia obediente somente ao papa, cresceram rapidamente. Desse modo, os ataques brotaram de todas as partes especialmente nas Américas portuguesas e espanholas onde a Companhia de Jesus agiu com maior autonomia, devido à configuração e especificidade daquelas regiões.

Assim, podemos afirmar que a extinção papal da Companhia de Jesus em 1773 foi, de certa forma, fruto direto desse antijesuitismo histórico, que teve seu ponto culminante na propaganda realizada por Pombal em toda Europa durante a segunda metade do século XVIII. De fato, o início do expurgo da Companhia de Jesus deu-se por meio de políticas portuguesas, quando no ano de 1755 começou-se a expulsar os jesuítas da América portuguesa sob vários argumentos, e finalmente no ano de 1759 a Ordem foi expulsa de todas as suas possessões de modo sistemático, após intensas políticas e campanhas antijesuíticas postas em práticas no Reino e nas conquistas ultramarinas por Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro marquês de Pombal<sup>8</sup>.

O movimento iniciado por Pombal foi tão forte a ponto de provocar mudanças nas relações políticas e diplomáticas existentes entre Portugal e Espanha. Após a ascensão de Carlos III ao trono espanhol, em agosto de 1759, as Coroas ibéricas passaram a ter relações bastante conflituosas. Tanto que a primeira ação do novo rei espanhol foi a anulação do Tratado de Limites (Tratado de Madri) assinado em 13 de janeiro de 1750<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> COUTO, Jorge. Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil. In: GONÇALVES, Nuno Monteiro (Coord.). *A Companhia de Jesus e a Missionaçãõ no Oriente. Brotéria – Revista de Cultura*. Fundação Oriente: Lisboa, p. 65-83, 2000, p. 65.

<sup>8</sup> FRANCO. Os Catecismos antijesuíticos pombalinos, p. 303.

<sup>9</sup> Sobre este assunto, Jorge Couto nos informa que o Tratado de Madri “revogava formalmente todos os acordos anteriormente firmados entre as duas Coroas – designadamente o Tratado de Tordesilhas (7 de julho de 1494) e a Escritura de Saragoça (22 de abril de 1529) – e passava a constituir o único instrumento

A ação foi acatada pelo governo português sem grandes contestações. O Tratado de Limites, que havia sido concluído em Madri, foi substituído pelo Tratado de el Pardo de 12 de fevereiro de 1761, determinando o retorno das fronteiras à situação anterior a 1750. Essa mudança, segundo Mar García Arenas,

señala el inicio de un cambio en las relaciones hispano-portuguesas, caracterizadas desde entonces por la tensión, debido a las tradicionales alianzas que las respectivas coronas mantenían con Francia e Inglaterra y al contexto diplomático europeo, ya que la reversión de alianzas de 1762 tuvo como consecuencia el estallido de la Guerra de los Siete Años<sup>10</sup>.

Porém, a despeito de todas essas questões, Portugal e Espanha uniram-se no decorrer dos anos 1760 contra a Companhia de Jesus enquanto adversário comum. Em 26 de março de 1766 ocorreu em Madri o Motim de Esquilache<sup>11</sup>, no qual os jesuítas foram apontados como os instigadores da desordem estabelecida contra as reformas borbônicas<sup>12</sup>. Essa acusação acarretou na expulsão da Companhia de Jesus da Espanha no ano seguinte, 1767. A campanha pelo fim da Ordem inaciana pode ser considerada um vínculo entre Portugal e Espanha, principalmente após Pombal ter formalizado, em agosto de 1767, uma proposta de extinção da Companhia de Jesus de modo conjunto com a

---

válido para fixar as fronteiras das possessões luso-espanholas em África, na América e na Ásia. O convênio reconhecia a soberania portuguesa em grande parte da Amazônia, no Mato Grosso e na zona litoral até Castilhos Grandes. Estabelecia ainda compensações territoriais entre os dois reinos: Portugal cedia definitivamente a Colônia de Sacramento e a Espanha a região situada na margem oriental do rio Uruguai”. Ver COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: *Catálogos da Biblioteca Nacional de Portugal: 250º Aniversário da Expulsão dos jesuítas dos Domínios Portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2009, p. 10.

<sup>10</sup> GARCÍA ARENAS, Mar. La colaboración hispano-portuguesa contra la Compañía de Jesús (1767-1768). *Esteban de Terrenos y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuíta. III Centenario: 1707-2007*, Instituto de Estudios Vascos, Universidade de Deusto, Bilbao 2008, p. 511-536, p. 511.

<sup>11</sup> O Marquês de Esquilache era o siciliano Leopoldo di Gregorio, um dos mais importantes colaboradores de Carlos III, que se tornou Secretário do Tesouro da Espanha. O marquês tentou implementar diversas reformas políticas e econômicas no reino espanhol, porém teve que lidar com os costumes ainda vigentes do período dos Habsburgos. As reformas propostas por Esquilache não foram aceitas, tanto pelos grupos de privilegiados da Espanha quanto por grupos que agiam ainda sob os ideais dos Habsburgo. Com respeito a esse assunto, Stanley e Barbara Stein afirmam que “o ensaio direto de Esquilache sobre reforma interna era incomumente ambicioso e abrangente para a Espanha, com muitos alvos sendo atacados simultaneamente. Sete anos depois que Carlos ascendeu ao trono, no entanto, uma combinação de interesses privilegiados e facções fomentadas sob os Habsburgos provocou um golpe em Madri que forçou Carlos a mandar Esquilache, o arquiteto de tantas iniciativas de governo, de volta para a Itália. Na Espanha, a renovação foi interrompida. Mas, restava, no entanto, a possibilidade de renovar a administração colonial e os vínculos econômicos essenciais entre a metrópole e suas colônias”. STEIN, Bárbara H.; STEIN, J. Stanley. *Apogee of Empire: Spain and the New Spain in the Age of Charles III (1759-1789)*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2003, p. VIII. Tradução livre.

<sup>12</sup> Ver BENIMELI, José A. Ferrer. El motín de Madrid de 1766 en los Archivos Diplomáticos de París. *Anales de Literatura Española*, Alicante, n. 4, p. 157-182, 1985.

Espanha e aberta à França. A proposta foi prontamente aceita por Carlos III e esse cenário resultou na assinatura do Tratado de União e Defesa Recíproca pelas duas Coroas Ibéricas. Segundo García Arenas, esse tratado pode ser compreendido como uma negociação de dupla vertente: uma eclesiástica, relativa à extinção pontifícia da Companhia de Jesus; e uma outra política, com a intenção de se realizar uma nova limitação das fronteiras americanas. No entanto, a única vertente que obteve o êxito pretendido foi a antijesuítica, pois conseguiu vincular o interesse das Coroas ibéricas até a extinção total da Ordem em 1773<sup>13</sup>.

Todo esse processo contra a Companhia de Jesus fez parte de um contexto ainda mais amplo, avultado com o chamado Despotismo Esclarecido. Um movimento intelectual influente que teve como finalidade fortalecer o poder do rei, como soberano incontestado, e ceifar qualquer poder autônomo, fosse religioso, político ou social, que não se submetesse à autoridade do monarca. Na Europa, as críticas contra a Companhia eram direcionadas, principalmente, contra suas práticas pedagógicas e postura teológica. Estas causavam atritos entre os jesuítas, os grandes centros universitários, como a Universidade de Salamanca, e integrantes da hierarquia ordinária da Igreja Católica, em cujo seio teve início uma grande e acérrima rejeição aos inicianos.

Na segunda metade do século XVIII, as ideias iluministas espalhavam-se pela Europa e “nos países ibéricos, orientavam, de uma forma específica, as reformas empreendidas por Carlos III na Espanha e pelo marquês de Pombal em Portugal e no Brasil<sup>14</sup>”. É importante destacarmos que, tanto em Portugal quanto na Espanha, os jesuítas foram acusados de suscitarem motins contra as reformas empreendidas, respectivamente, pelos secretários régios, o marquês de Pombal e o conde de Campomanes. Segundo Jorge Couto, a resistência da Companhia de Jesus às novas orientações políticas assumiu um caráter mais dramático nos reinos de José I e Carlos III devido aos enormes privilégios e à grande influência de que gozava, sobretudo, nas Américas portuguesa e espanhola, verdadeiros teatros onde se jogou a sorte dos inicianos em meados de Setecentos<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> GARCÍA ARENAS. La colaboración hispano-portuguesa contra la Compañía de Jesús (1767-1768), p. 514-516.

<sup>14</sup> DOMINGUES, Beatriz Helena. As repercussões da expulsão dos jesuítas nos movimentos independentistas nas Américas Espanhola e Portuguesa. *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*. Belo Horizonte, 2000, p. 2.

<sup>15</sup> COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: *Catálogos da Biblioteca Nacional de Portugal: 250º Aniversário da Expulsão dos jesuítas dos Domínios Portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2009, p. 9.

Tais acusações deram aos missionários a má fama de bloqueadores da modernidade, associando-se a expulsão dos jesuítas à implantação de ideias e práticas iluministas nos reinos ibéricos e em suas colônias americanas. Porém, Beatriz Domingues discorda dessa perspectiva devido a existência de importantes estudos enfatizando o papel dos jesuítas no processo de introdução da filosofia moderna no México antes de sua expulsão. A autora destaca serem escassos estudos similares em relação ao mundo luso-americano e assinala não ser tão simples a relação feita entre os iluminismos e a expulsão dos jesuítas. Se assim fosse, “a expulsão dos jesuítas teria representado uma real modernização dos países ibéricos no sentido de um rompimento com a visão escolástica de mundo, que não parece corresponder à realidade<sup>16</sup>”.

Para Domingues, no mundo ibérico destacam-se ao menos duas vertentes de iluminismos: a dos jesuítas e a dos defensores do Despotismo Esclarecido. No entanto, os iluminismos ibero-americanos eram defasados em relação ao movimento ocorrido na França e na Inglaterra e tratavam de questões que naqueles países não foram colocadas, como a relação entre Igreja, Estado e Papado. Portanto, de certa forma, seria necessário ocorrer uma revisão do “Padroado régio” português e do “Patronato régio” espanhol. Isto é, o acordo entre a cúria papal e as Coroas ibéricas dando às últimas a faculdade de nomear pessoas a altos cargos eclesiásticos e de organizar a evangelização no além-mar. Desse modo, “tanto os reformadores ilustrados quanto seus inimigos jesuítas deparavam-se com dilemas semelhantes, como o de tentar conciliar iluminismo com catolicismo<sup>17</sup>”. Ainda segundo Domingues, os jesuítas até teriam buscado atualizar-se com as novas ideias do século XVIII frequentemente descrevendo-se como humanistas e universalistas; porém, na filosofia política teriam preferido manter-se fieis à tradição que pressupunha um pacto entre governantes e governados, em oposição ao sistema absolutista<sup>18</sup>.

Como já afirmamos, a Companhia de Jesus não aceitou ou não se encaixou no sistema absolutista por ser uma Ordem de orientação universal, devendo, antes de tudo, fidelidade ao papa e às suas diretivas, não aos reis e seus reinos. Essa relativa independência acirrava as desconfianças em relação aos inicianos e a partir delas foram construídas tópicos contra sua atuação no cenário político-administrativo. Uma das mais

---

<sup>16</sup> DOMINGUES. As repercussões da expulsão dos jesuítas nos movimentos independentistas nas Américas Espanhola e Portuguesa, p. 2.

<sup>17</sup> DOMINGUES. As repercussões da expulsão dos jesuítas nos movimentos independentistas nas Américas Espanhola e Portuguesa, p. 2-4.

<sup>18</sup> DOMINGUES. As repercussões da expulsão dos jesuítas nos movimentos independentistas nas Américas Espanhola e Portuguesa, p. 2-4.

comuns na produção antijesuítica é o suposto antagonismo entre a prosperidade da Ordem e a pobreza das conquistas da Coroa portuguesa. Como exemplo, podemos citar o caso da Índia, onde essa questão tomou um rumo tão hiperbólico a ponto de se afirmar que a Companhia de Jesus possuiria mais dinheiro no Oriente do que o rei de Portugal. Mediante a suposta riqueza das missões e fazendas jesuíticas, os padres eram acusados de serem movidos apenas pela cupidez econômica e de procederem como mercadores. Apenas por isso, se apressariam em aprender as línguas locais, ou seja, no intuito utilitarista de realizar o comércio com maior facilidade<sup>19</sup>.

Durante a União Ibérica, o Conselho Ultramarino alertava o rei Felipe I de Portugal (ao mesmo tempo, Felipe II da Espanha) “que os jesuítas seriam os fatores únicos da perda do potentado colonial português do Oriente sediado em Goa<sup>20</sup>”. Diante dessa suposta ameaça, os membros do órgão de aconselhamento régio acreditavam serem os jesuítas autênticos sugadores da riqueza da Índia, pois extorquiriam as propriedades de seus habitantes. Logo, a atuação dos padres explicaria a grande pobreza daquela colônia e a ausência de lucros gerados por ela para o Estado<sup>21</sup>. Já na Amazônia portuguesa, a principal tópica foi construída em torno do poder temporal que a Ordem detinha sobre os índios que constituíam o maior contingente de mão de obra disponível. Esse poder gerava a riqueza da Companhia de Jesus em contraste com a miséria da região. Para os construtores do discurso antijesuítico, a permanência desse cenário destruiria o próprio reino português. Como podemos notar, a argumentação antijesuítica gestada nessa região do Império português esteve, de certo modo, entrelaçada com as mudanças sociais, culturais e históricas pelas quais passavam Portugal, Espanha e o restante da Europa no Setecentos.

Convém assinalar que o movimento antijesuítico do século XVIII demonstrou ser tão amplo e forte a ponto de ultrapassar as barreiras temporais e chegar aos séculos XIX e XX de maneira arraigada na memória histórica portuguesa e brasileira. Nesses séculos, muitas foram as produções e ações de cunho antijesuítico. A historiografia continuou a reproduzir e a apropriar-se dos elementos discursivos propagados por Pombal, sobretudo, em decorrência da intensa circulação de libelos acusatórios contra a atuação dos jesuítas, assim como, atitudes antijesuíticas das sociedades portuguesa e

---

<sup>19</sup> FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX): das Origens ao Marquês de Pombal*. Vol. I, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

<sup>20</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 141.

<sup>21</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 141.

brasileira continuavam pautadas nas ideias de que a atuação dos jesuítas era perniciososa e independente demais em relação ao clero secular e ao Estado.

## **O antijesuitismo nos séculos XIX e XX**

A morte de D. José I e o afastamento de Pombal no momento da ascensão ao trono de dona Maria I, em 1777, mudança conhecida como Viradeira, não alteraram a situação da Companhia de Jesus em Portugal. Todavia, podemos afirmar que o reinado mariano foi marcado por duas correntes distintas. A primeira, representada pelo ministro Sousa Coutinho, interpretava a política pombalina como precursora de novos tempos e de novas formas de governo ligadas aos conceitos de Despotismo Esclarecido e ficou conhecida como pombalismo. A segunda corrente, representada pelo Visconde de Vila Nova de Cerveira, considerava o período pombalino infame e foi denominada de antipombalismo<sup>22</sup>. Esse cenário de disputa pela memória das ações pombalinas e de articulação de um novo governo em nada contribuiu para o fim do antijesuitismo, naturalmente associado ao pombalismo. As principais medidas de dona Maria I em relação à Companhia de Jesus foram a libertação de alguns jesuítas, ainda presos, e o fim da campanha antijesuítica patrocinada pela Coroa. Mas, em nenhum momento a monarca pareceu disposta a promover a reabilitação dos inicianos, suprimidos por ordem papal desde 1773.

Dona Maria I foi afastada do trono português, em 1792, por problemas mentais, e seu filho, dom João VI, assumiu como regente. Assim como os monarcas anteriores, o regente era ligado ao regalismo antijesuítico português a ponto de manifestar contrariedade à restauração universal da Companhia de Jesus, pelo papa Pio VII (1800-1823), em 1814, por meio da bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*. De acordo com José Eduardo Franco, os jesuítas já vinham se organizando em vários países por meio do apoio decisivo de suas antigas associações de leigos, denominadas de Congregações Marianas, antes da publicação da bula papal de restauração<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> MACEDO, Jorge Borges de. Marquês de Pombal (1699-1782). In: SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Vol. V, Porto, Livraria Figueirinhas, 1981, p. 113-114.

<sup>23</sup> FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): Do Marquês de Pombal ao Século XX*. Vol. II, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006, p. 19 e 33-34.

D. João VI, que na época da restauração da Companhia de Jesus já havia transferido a Corte portuguesa para o Brasil, emitiu apenas um ofício diplomático demonstrando sua insatisfação em não ter sido consultado sobre a readmissão da Ordem e deixando claro que não a aceitaria de volta em sua monarquia. Reafirmando, desse modo, o que havia sido disposto na legislação pombalina de 1759. No entanto, existem afirmações de que D. João VI estava alinhado às ideias de sua mãe, ou seja, não era totalmente contrário à Companhia de Jesus e que a política de rejeição a eles, assumida em seu reinado, foi influenciada por uma corrente filopombalina prevalecente entre seus ministros<sup>24</sup>.

Entre a população lisboeta a notícia teve diversas recepções. A restauração jesuítica pode não ter sido acolhida de modo festivo por todos, mas teve uma boa aceitação entre a nobreza portuguesa, como podemos observar na *Gazeta de Lisboa* que, além de publicar a bula papal *Sollicitudo Omnium*, chegou a informar ao público a inclinação da diplomacia portuguesa em readmitir os jesuítas no reino<sup>25</sup>. Porém, tal expectativa tornava-se cada vez mais distante com os rumos tomados por Portugal após a Revolução Francesa. Nesse período, o movimento liberal deslanchou e acabou pondo fim ao regime absolutista por meio da Revolução Liberal de 1820. Os liberais portugueses associaram a Companhia de Jesus ao Antigo regime e, por conseguinte, a Ordem foi tida como incompatível com o movimento político nascente. Grande parte da sociedade portuguesa alinhava-se ao anticlericalismo, que vinha sendo assumido em toda Europa, em busca de um país laico. Desse modo, Portugal procurava controlar os estabelecimentos de ensino para evitar que o clero regular, novamente, se apoderasse daquela instância de formação social e ideológica. Grupos de liberais, maçons e positivistas portugueses buscavam cercear o poder da Igreja Católica, visando a neutralidade religiosa do Estado<sup>26</sup>.

Segundo José Eduardo Franco, a Restauração não foi nada fácil para os jesuítas, visto que o século XIX era um momento de grandes mudanças sociais e políticas. Aquele século foi marcado pela queda progressiva do Antigo Regime e pela ascensão de

---

<sup>24</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. II, p. 35-36.

<sup>25</sup> *Gazeta de Lisboa*, n. 215 de 1814 e n. 240 de 1816. Apud FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. II, p. 40.

<sup>26</sup> SALANTINO, Alba Cristina dos Santos; SERRESZ, Soares Helenize. Sinais do Tempo: Experiências antijesuíticas nas primeiras décadas do século XX no Rio Grande do Sul e na Bahia (Brasil). *IHS – Antiguos jesuítas en Iberoamérica*, v. 4, n. 1, p. 51-67, 2016.

novos ideais políticos, como o liberalismo, marcado pelas ideias de liberdade e individualidade. Diante desse quadro, afirma Franco:

nesta fase, os Jesuítas foram essencialmente acusados e combatidos pelo movimento antijesuítico, que ganhou uma extraordinária expressão cultural nas margens do catolicismo, pela sua colagem aos modelos políticos e sociais do passado e pela sua luta contra a modernidade das ideias e das mundividências. Mas aqui verifica-se uma transposição progressiva do mito nascido no universo identificado com o catolicismo para o universo laico, agora cada vez mais adoptado e recriado para promover o combate à influência da Igreja Católica e à mundividência religiosa em geral na sociedade e na cultura e pugnar pela sua laicização<sup>27</sup>.

A reação não foi diferente na América portuguesa. Conforme António Araújo, a interpretação pombalina sobre a atuação da Companhia de Jesus no Novo Mundo, realimentada por intelectuais republicanos e liberais, favoreceu um novo ciclo de debates a respeito do legado histórico daqueles padres para o estabelecimento da “civilização” no Brasil e em Portugal. Os principais representantes dessa produção no Brasil estavam ligados à construção de uma história nacional a partir da fundação do IHGB (1839)<sup>28</sup>.

Simone Tiago Domingos, em seu artigo *Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889)*, dividiu a produção antijesuítica brasileira do século XIX em três momentos: “No primeiro deles, entre 1839 e 1849, os trabalhos sobre a Companhia de Jesus estavam atrelados ao tema da catequese dos indígenas no Brasil, da discussão sobre a escravidão e defesa da unidade do território herdado”. O segundo momento abrange as décadas de 1850 e 1860 quando deu destaque à questão da atuação jesuítica na civilização, submissão e escravidão dos índios. Porém, destacaram-se dois outros assuntos polêmicos que foram “as missões fundadas pela Ordem (no Brasil e na região do Prata), seu funcionamento, resultados e conflitos com as autoridades metropolitanas e com os colonos; e a política pombalina”. Por último, a autora destaca a década de 1870, quando os traços atribuídos aos jesuítas no imaginário negativo são mais nítidos. De fato, de acordo com a ideia corrente na época, os jesuítas desejavam criar

---

<sup>27</sup> FRANCO, José Eduardo. O mito dos jesuítas para além do tempo do mito: no período do Estado Novo e do Regime Democrático, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, 16, p. 411-430, 2004, p. 415. Disponível em: [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4495/1/LS\\_S2\\_16\\_JoseEFranco.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4495/1/LS_S2_16_JoseEFranco.pdf). Acesso: 18/07/2018. Cabe destacarmos que este artigo é importante para fornecer informações mais detalhadas do antijesuítismo no século XX em Portugal, trata, como o título sugere, das relações dos jesuítas com a ditadura salazarista e no período da revolução democrática na década de 1970.

<sup>28</sup> ARAÚJO, António. *Jesuítas e antijesuítas no Portugal republicano*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

*status in statu* (um Estado dentro do Estado), possuindo anseios de dominação universal com autonomia política e econômica consolidada<sup>29</sup>.

Já Aldrin Moura de Figueiredo buscou analisar as mudanças de visão sobre a presença da Companhia de Jesus na Amazônia brasileira entre os séculos XVII e XVIII pela historiografia do século XIX. De acordo com o historiador paraense, o *Ensaio Corografico sobre a Provincia do Pará*, publicado em 1839 por Antônio Ladislau Monteiro Baena, detratou a atuação da Companhia de Jesus apoiado no argumento de que a situação agrícola da região amazônica no século XIX derivava diretamente dos dois primeiros séculos de colonização realizada

[com o] predomínio de seis Comunidades Eclesiásticas, cuja maior parte simulando observar o intuito ascético dos seus fundadores só curava de afagar a sua desmedida e incontestável cobiça, monopolizando os indianos, sobre os quais tinha arrogado domínio exclusivo<sup>30</sup>.

Observamos a repetição da tópica discursiva que apontava os padres como responsáveis pelo não desenvolvimento da agricultura da região, por conta do monopólio sobre a mão de obra indígena. Ao mesmo tempo, as políticas pombalinas, empregadas na segunda metade do século XVIII, foram assinaladas como responsáveis pela mudança da situação de pobreza da região principalmente por meio da publicação das leis de liberdade do índio e da expulsão da Companhia de Jesus. Vemos nesse autor do século XIX, o antijesuitismo ainda assentado na oposição clássica: riqueza das missões *versus* miséria do estado.

Outra característica importante do discurso de Baena era a oposição entre a atuação dos padres Antônio Vieira e Luís Figueira e os jesuítas do século XVIII. Para ele, os dois primeiros haviam sido exemplos de missionários, enquanto os outros tinham sido verdadeiros comerciantes. Tal visão é repetida e aprofundada por Domingos Antônio Rayol, o Barão de Guajará, que ao ler os escritos de Vieira também demarcou posição em relação aos feitos dos colonos na exploração da mão de obra indígena, ao mesmo tempo

---

<sup>29</sup> DOMINGOS, Simone Tiago. Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889). *Política y Cultura*, n. 31, p. 161-179, primavera 2009, p. 170-171 e 179. A autora publicou sua dissertação de mestrado a respeito da mesma temática: DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e Memória: a Polêmica sobre os Jesuítas na Revista do IHGB e a Política Imperial (1839-1886)*. Jundiaí: Paço Editorial, 2013.

<sup>30</sup> FIGUEREDO, Aldrin. Memorabilia amazônica: Antônio Vieira e as chorografias sobre a Amazônia colonial. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, v. 13, p. 139-161, 2008, p. 144.

em que explicitara a diferença entre um Vieira heroicizado e os jesuítas supostamente degenerados do século XVIII<sup>31</sup>.

Em torno da restauração da Ordem no ano de 1814 houve uma substancial produção de obras e documentos com o fito de contar a versão jesuítica da história. O principal representante dessa vertente foi o padre jesuíta Serafim Leite (1890-1969). Destacam-se ainda: D. Francisco Alexandre Lobo, bispo de Viseu, Januário da Cunha Barbos (1780-1846) e Cândido Mendes (1818-1881).

Segundo Alba Salatino, a Companhia de Jesus retornou ao Brasil no ano de 1841, ou seja, 88 anos após sua expulsão (1759), sobretudo após terem sido expulsos da Argentina em 1830. Esses religiosos participaram do processo de reestruturação da Igreja nacional e sua vinda para o país teria sido facilitada pela separação entre o Estado e a Igreja. Para Salatino, no Brasil a Igreja teria encontrado certo espaço para lutar por uma Igreja tridentina e antiliberal. Porém, os grupos liberais atuantes no país eram fortes e o anticlericalismo na sociedade brasileira apenas aumentava. Tanto que, em 1874 o Visconde de Rio Branco acusou o clero de se envolver no movimento quebra-quilos, mandando expulsar todos os jesuítas estrangeiros do Brasil por considera-los os principais envolvidos naquele movimento<sup>32</sup>. A situação só piorou com o advento da República brasileira em 1889, pois liberais, positivistas e maçons recrudesceram sua luta pela total separação entre Estado e Igreja. A constituição de 1891 estabeleceu o casamento civil, a liberdade de crença, o fim do ensino religioso nas escolas públicas e o fim dos direitos políticos do clero. Esse movimento anticlerical estava diretamente ligado ao antijesuitismo, uma vez que as “Críticas ao ultramontanismo, as quais procuravam demonstrar as influências negativas da Cúria Romana no Brasil a partir de suas ações, eram refletidas diretamente nesta Ordem [Companhia de Jesus]<sup>33</sup>”.

Nos primeiros anos do século XX as províncias jesuíticas brasileiras encontravam-se divididas na Missão da Província Germânica, no Rio Grande do Sul; na Missão Brasileira Setentrional da Província Portuguesa Dispersa, em Salvador; e na

---

<sup>31</sup> Esta interpretação prevaleceu ainda num artigo de 1990 da autoria de Carlos de Araújo Moreira Neto O antropólogo divide a experiência missioneira na Amazônia colonial em uma fase “profética”, atribuída ao padre Vieira, e uma “empresarial”, que teria sido articulada por seus sucessores. Ver MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 71-90.

<sup>32</sup> SALATINO. Sinais do Tempo..., p. 57-58.

<sup>33</sup> SALATINO. Sinais do Tempo..., p. 58.

Missão da Província Romana que congregava todos os outros estados brasileiros<sup>34</sup>. Cabe destacarmos que os jesuítas que atuaram no país eram em sua maioria estrangeiro, advindos no século XIX da Argentina e, de final daquele século até o século XX, majoritariamente da Itália e da Alemanha, acompanhando o fluxo migratório daquela população para a região Sul. Destacamos que após a restauração os jesuítas começaram suas atividades, sobretudo, no Sul do Brasil, no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. Já os jesuítas que atuaram no Nordeste, especialmente na Bahia e em Pernambuco, vieram de Portugal de onde foram novamente expulsos, mas dessa vez pelo advento da República portuguesa em 1910<sup>35</sup>.

A ação da Companhia de Jesus no século XX sofreu alterações, os padres deram maior atenção ao apostolado educativo e às causas humanitárias e sociais. O antijesuitismo ainda estava vigente e mesmo com os avanços e mudanças de direcionamento da Ordem baseava-se pelo discurso pombalino, ou seja, relacionava a obra jesuítica ao atraso da sociedade. As principais críticas aos inicianos durante o século XX estavam ligadas a sua atuação social junto às comunidades locais, especialmente as de imigrantes em processo de formação no Sul do Brasil com o afluxo de italianos e alemães para aquela região; por sua atuação junto a lideranças leigas; pela formação de associações multiconfessionais e confessionais naquelas comunidades; pela fundação de colégios e aquisição de propriedades; e por sua autonomia em relação ao clero secular. Além disso, o fato de serem estrangeiros sempre foi um dos principais motivos de desconfiança do Estado brasileiro durante o século XX<sup>36</sup>.

Segundo Fernando Torres Lodoño, os argumentos antijesuíticos, formados a partir do regalismo francês, espanhol e português do século XVIII, foram construídos por meio de aparatos propagandísticos, como a imprensa, panfletos e textos anônimos, e consolidaram a imagem do jesuíta como “como intrigante, falso, ardiloso, mentiroso,

---

<sup>34</sup> ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: a atuação do CEAS [online]. 2ª ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2010. [Cap. I]. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 14/07/2018.

<sup>35</sup> SALATINO. Sinais do Tempo..., p. 59-65.

<sup>36</sup> O trabalho de Salatino e Serresz discute o antijesuitismo no século XX, especialmente no Rio Grande do Sul e na Bahia, apresentando aspectos como o conflito com o arcebispo do Rio Grande do Sul, com os representantes do Estado Novo, na década de 1930 e a sociedade local especialmente a baiana que por meio da imprensa local criticava a chegada de jesuítas na sua capital, assim como a fundação de colégios jesuíticos em Salvador. SALATINO. Sinais do Tempo, 2014.

interesseiro, hipócrita”. Essa imagem atravessou os séculos, chegando aos dicionários franceses e portugueses do século XX<sup>37</sup>.

Podemos notar que o antijesuitismo ultrapassou os séculos, porém sua estrutura de ataques e acusações à Companhia de Jesus pouco se alterou, especialmente após a campanha pombalina. Os argumentos antijesuíticos, em sua maioria, foram baseados na origem estrangeira da Ordem, na sua autonomia e na capacidade de organização política e econômica, evidenciando uma dada autonomia em relação à estrutura burocrática da Igreja católica. No entanto, esse tema parece quase inesgotável, apontando sempre para novos direcionamentos. Desse modo, queremos apresentar ao leitor a nossa contribuição para o estudo do antijesuitismo, discutindo, a seguir, nosso contexto, metodologia e principais fontes.

### **Contexto, metodologia e fontes**

Dentro da historiografia sobre o antijesuitismo defendemos a tese de que o discurso antijesuítico pombalino, assim como suas leis para a Amazônia não eram inéditos e nem ligados a determinada época, mas foram influenciados por uma intensa campanha ocorrida contra a Companhia de Jesus na primeira metade do século XVIII. Essa campanha foi empreendida por Paulo da Silva Nunes e teve duas frentes. A primeira ocorreu na Amazônia colonial, pelo menos desde o início daquele século, quando ele chegou ao Maranhão no ano de 1707 junto com o novo governador, Cristóvão da Costa Freire (1707-1718); e durou até sua fuga para Portugal, em 1724. A segunda fase foi empreendida no reino, quando Silva Nunes passou a fazer campanha junto ao rei e aos órgãos da administração colonial para buscar “remediar” a situação de “ruína” do estado e de sua população. Essa fase durou de sua fuga em 1724 até sua morte, em 1746.

Um dos objetivos principais de nossa pesquisa é compreender o alcance do discurso antijesuítico nuneano na produção pombalina da segunda metade do século XVIII. Porém, não pudemos deixar de notar por meio da análise das fontes que deveríamos ir além da simples compreensão de tal influência. Fez-se necessário

---

<sup>37</sup> TORRES LONDOÑO, Fernando. Do exílio, um futuro para o Amazonas. João Daniel e o aproveitamento das riquezas do rio. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 52, dez. 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/24774>. Acesso em: 16 jul. 2018, p. 80.

entendermos o percurso antijesuítico de Paulo da Silva Nunes e seus aliados, os governadores Bernardo Pereira de Berredo e Castro (1718-1722) e Alexandre de Sousa Freira (1728-1732) como uma estratégia para a construção e implantação de um projeto de governo para o Maranhão e Grão-Pará, em muitos pontos conflitante com aquele apresentado pela Corte para a região. Desse modo, o antijesuitismo desses agentes estava para além das meras questões econômicas locais. Fazia parte de um projeto político maior, visando um Estado racional, administrativamente “enxuto” e comercialmente lucrativo. Por isso, não é de se admirar que Berredo fora tantas vezes repreendido pelo rei por não colocar em prática na região as ordens expedidas pelo reino por considera-las inadequadas para aquela realidade. Além disso, Silva Nunes deixou claro, em vários documentos, que a inserção de escravizados de origem africana como mão de obra no Maranhão e Grão-Pará não era a solução para evitar a ruína da região<sup>38</sup>.

As fontes indicam que o antijesuitismo na Amazônia portuguesa começou a tomar uma proporção mais acentuada e menos centrada em questões apenas locais durante primeira metade do século XVIII. Nesse período, a Companhia de Jesus havia enriquecido de forma significativa<sup>39</sup> chamando atenção da Coroa e aumentando a reclamação de uma boa parcela dos colonos. Foi nesse contexto que se destacaram os inimigos ferozes da Companhia de Jesus, responsáveis por realizar campanhas que, a exemplo do século XVII (1661 e 1684), pediam a expulsão dos padres das terras do Maranhão e Grão-Pará.

Um desses inimigos públicos e notórios foi Paulo da Silva Nunes. Ele não restringiu sua atuação contra os jesuítas à colônia, fora ao Reino munido de representações e petições dos moradores da mesma e auto intitulado-se para tal “procurador dos povos do Maranhão”. O ambiente de atuação desse agente esteve tomado

---

<sup>38</sup> Embora não tenha ocorrido uma constância no envio de escravizados de origem africana para a Amazônia durante o fim do XVII e a primeira metade do XVIII existem várias recomendações de agentes régios para a inserção dessa mão de obra na região, como forma de sanar as contendas envolvendo a escravização do índio. “CARTA do comissário de diligências do Serviço Real nas capitanias do Maranhão e Pará, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre a prática do cativo dos índios contra o determinado as disposições régias. Belém do Pará, 21 de agosto de 1722”. (Avulsos do Pará). *AHU*, ACL\_CU\_013, cx. 7, doc. 608. PARA o Governador e Capitão-General do Maranhão. Sobre a Repartição do Negros se dever fazer com igualdade, ficando metade no Maranhão, e outra no Pará. (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 53-54. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67; PARA os oficiais da Câmara do Pará. Sobre o mesmo. (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 54. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67. Além desse tipo de petição as *Terribilidades Jesuíticas* estão repletas de documentos das Câmaras municipais afirmando não haver condições de os moradores arcarem com as despesas relacionadas à aquisição de escravizados de origem africana.

<sup>39</sup> ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

de personagens emblemáticos na história do Maranhão e Grão-Pará nesta primeira metade do século XVIII. Inimigos declarados da Companhia como Bernardo Pereira de Berredo, chamado de patrono de Silva Nunes por tê-lo acolhido na Corte quando empreendera fuga da colônia, e Alexandre de Sousa Freire, governador depois da saída de Nunes, mas que possuía uma relação íntima com o procurador e com Berredo também compactuando de sua antipatia pelos jesuítas.

Porém, nem só de inimigos viveram os filhos de Santo Inácio. Com a saída de Berredo do cargo de governador, assumiu em seu lugar João da Maia da Gama (1722-1728), que levou consigo o desembargador sindicante Francisco da Gama Pinto para assentar o novo governo e fazer devassa das denúncias de descimentos clandestinos de índios e das denúncias feitas contra os padres da Companhia. Destacamos ainda a atuação de Francisco Duarte dos Santos, enviado ao Maranhão e Grão-Pará para apurar as diversas denúncias e pedidos de Paulo da Silva Nunes. Esses agentes da Coroa, nos pareceres produzidos sobre a situação da população do Maranhão e Grão-Pará, em tudo deram razão aos padres da Companhia de Jesus sob os mais diferentes aspectos. Claro que não podemos deixar de destacar o jesuíta mais atuante nesse interim: o visitador geral das missões padre Jacinto de Carvalho, um árduo combatente das acusações desferidas por Silva Nunes e seus aliados.

Metodologicamente, podemos afirmar que este trabalho dialoga com as *connected histories*. Pois, não compreendemos e nem trabalhamos com o discurso antijesuítico nuneano de modo isolado, mas procuramos examinar aquela produção discursiva como parte de um movimento maior, porquanto, uma vez que havia uma grande circulação de ideias e pessoas entre os continentes, seria impossível realizar o estudo do discurso antijesuítico nuneano sem compreendê-lo como parte de um “cenário planetário”, já que estas histórias “estão ligadas, conectadas, e [...] se comunicam entre si”<sup>40</sup>. Optamos, dessa forma, por analisar diversas produções discursivas sobre os mesmos temas: legislação indígena, bens da Companhia de Jesus, aldeamentos jesuítas, uso da Língua Geral, entre outros. Essa foi uma opção realizada em razão da nossa maior preocupação consistir em compreender os discursos que se apoiavam, se cruzavam ou se excluíam. Visando, assim, explicitar a rede discursiva constitutiva do antijesuitismo

---

<sup>40</sup> GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 175-195, 2001, p. 176.

amazônico na primeira metade do século XVIII, que teria influenciado a produção pombalina a partir de 1750.

Para isso, utilizaremos a análise de discurso baseado no trabalho de Michel Foucault, que ao estudar a história das relações entre a psiquiatria e a justiça penal deparou-se com um dossiê sobre o caso do parricida Pierre Rivière. Tal escrito, por constituir-se de discursos de origens, formas e funções diversas (médicos, juristas, testemunhas e o próprio Rivière), foi considerado um tanto diferente dos outros documentos. Sobre os discursos que constituem o dossiê, Foucault ponderou que:

Todos falam ou parecem falar da mesma coisa: pelo menos é ao acontecimento do dia 3 de junho que se referem todos, esses discursos. Mas todos eles, e em, sua heterogeneidade, não formam nem uma obra nem um texto. Mas uma luta singular. Um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos<sup>41</sup>.

Do mesmo modo, buscamos compreender o discurso sobre o antijesuitismo. Seus agentes também parecem tratar do mesmo tema: a suposta ruína que a atuação da Companhia de Jesus teria causado à colônia e ao Reino. Mas, igualmente, eles estavam travando “uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos através de discursos”. Os jesuítas tentando defender-se dos constantes ataques sofridos, Paulo da Silva Nunes buscando pôr em prática seu plano de governo para o Maranhão e Grão-Pará, e os agentes reais procurando meios de formular seus relatórios e pareceres sobre aquele embate para a Coroa. Todos travando batalhas discursivas que se cruzavam e entrecruzavam nas principais tópicas argumentativas, tal qual uma máquina de guerra.

Além dos elementos discursivos repetidos, também utilizamos longas e necessárias citações de alguns trechos documentais, principalmente nos capítulos referentes ao discurso produzido pelos nossos sujeitos históricos. Fizemos essa opção pois, de forma consoante à Foucault, pretendemos [re]fazer “de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber<sup>42</sup>”. Assim, buscando abranger a profusão de argumentos formados por religiosos e

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel (Coord.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault; tradução de Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1977, p. XII.

<sup>42</sup> FOUCAULT. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*, p. XII.

seculares, trabalhamos com discursos de vários agentes contrários e favoráveis à Companhia de Jesus para compreender a rede discursiva constituidora da pujança antijesuítica durante o século XVIII. Tais argumentos foram estudados a partir de um conjunto de fontes documentais que nos permitiu analisar os principais argumentos do discurso antijesuítico construído na primeira metade do século XVIII e a atuação dos agentes dessa história no contexto social, econômico e político do final do século XVII e de boa parte do século XVIII.

A fonte basilar dessa pesquisa é a *Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei dom João Quinto*<sup>43</sup>. Uma coleção de documentos presentes no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), digitalizado pelo projeto Resgate. Essa coleção é formada por três maços documentais compostos por cartas, traslados, petições e etc, todos fazendo referência direta ou indireta à atuação da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará: os problemas relacionados ao uso da mão de obra indígena, o patrimônio jesuítico e a situação econômica da colônia.

Além das *Terribilidades* trabalhamos outros escopos documentais presente no AHU. A caixa de documentos avulsos especialmente referentes ao Maranhão e Grão-Pará e o *Registro de cartas régias para o governador e outras entidades do Maranhão* dos anos de 1673 a 1726. Esse acervo digital nos permitiu compreender o cenário da primeira metade do século XVIII, dando-nos acesso às informações sobre Paulo da Silva Nunes antes do início de sua campanha. Assim como, aos seus principais requerimentos e às cartas trocadas entre ele e Alexandre de Souza Freire. Nesses documentos, pudemos analisar suas principais reclamações contra os jesuítas e o modo como Silva Nunes compreendia a realidade local, tanto no aspecto econômico, quanto no político. Além disso, esse corpus documental permitiu entrever a relação íntima possuída entre o procurador e Alexandre de Souza Freire – que chegavam a tratar-se de “mui amado amigo” –, e as expectativas nutridas pelo governador do Maranhão sobre a empreitada de seu amigo em Portugal. Esses documentos nos revelaram ainda a contenda pessoal existente entre Freire e os padres da Companhia de Jesus, especialmente Jacinto de Carvalho.

---

<sup>43</sup> Doravante denominamos o referido documento de *Terribilidades Jesuíticas*.

Através dos documentos do AHU também conseguimos vislumbrar a complexa relação social e política desenvolvida entre o procurador e seus aliados, assim como entre os demais agentes que apoiavam a Companhia de Jesus, como João da Maia da Gama, o desembargador Francisco Duarte dos Santos e os próprios missionários. Conseguimos analisar a dinâmica entre a Coroa, os governadores do Maranhão e Pará, as Câmaras municipais e a população. Por exemplo, por meio de sua análise, compreendemos que a relação existente entre o governo de Berredo e as autoridades reinóis não foi pacífica, pois o governador agia de forma que desagradava ao rei especialmente ao não cumprir suas ordens. Para o povo, Berredo agia como um “pai”; para a Corte, era desobediente e desrespeitoso. Além disso, essa documentação nos revela a preocupação das Câmaras municipais com a utilização de escravizados de origem africana como mão de obra, especialmente diante da conjuntura econômica do Estado.

Outra coleção documental importante para nosso trabalho foi o livro de Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, sobretudo os tomos III e IV. Essa obra possui uma gama diversa de documentos referentes à atuação de Paulo da Silva Nunes (cartas escritas pelo procurador às Câmaras de São Luís e Belém; pedido de ajuda pecuniária realizado às Câmaras por Bernardo Pereira de Berredo, para Paulo da Silva Nunes, Traslados das propostas do procurador e etc.), e, principalmente, as respostas dadas à Coroa pelos jesuítas e seus principais defensores a respeito das queixas e acusações de Nunes. Por meio dela, tivemos acesso às defesas elaboradas pelos jesuítas João Teixeira e Jacinto de Carvalho e aos pareceres solicitados pelo Conselho Ultramarino ao governador João da Maia da Gama e ao desembargador Francisco Duarte dos Santos. Por isso, esse livro foi fundamental para nossa compreensão sobre a organização discursiva das acusações que sofreram os jesuítas e de suas defesas.

Utilizaremos, ainda que de forma mais secundária, documentos do Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) e as fontes impressas contidas nos Anais da Biblioteca Nacional (ABN). Os documentos desses arquivos foram importantes para reconstruirmos a legislação a respeito da liberdade do índio, assim como para entendermos as flutuações e modificações realizadas nessas leis entre o final do século XVII e o século XVIII.

Para analisarmos o período pombalino na Amazônia, utilizamos a coletânea de cartas trocadas entre Pombal e seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado,

organizada em um livro por Marcos Carneiro de Mendonça e publicado pelas edições do Senado Federal em 2005 com o título de *A Amazônia na era pombalina*, Tomos I, II e III. Além disso, trabalhamos com o *Diretório do Índios* e as obras *Erros ímpios, e sediciosos* de 1759 e *Relação abreviada* de 1757, ambas com sua autoria atribuída ao marquês de Pombal. Através desses documentos, buscamos traçar um paralelo entre a produção discursiva de Paulo da Silva Nunes e as leis e catecismo antijesuítico pombalinos.

É importante apontarmos que os elementos discursivos encontrados nos documentos não se configuram inéditos. Ao contrário, eles se repetem e se assemelham até mesmo na estrutura, sofrendo, segundo José Eduardo Franco, um “processo mimético da repetição”. Porquanto, muitas “ideias forças estruturantes do mito e a sua roupagem linguística argumentativa fundamental acabam por se tornar repetitivas<sup>44</sup>”. Assim, perquirimos os argumentos basilares do enunciado antijesuítico amazônico para compreender como a situação daquela região foi representada e compreendida na documentação. Compreendemos que a estrutura da linguagem e todas as noções substanciais formam um sistema constituído por pares contrastantes, cujos integrantes constituem uma relação indissolúvel e recíproca nos permitindo apreender “as formas e o tipo de interação verbal em ligação com as condições concretas em que se realiza<sup>45</sup>”. Dentre os pares, destacamos os seguintes: sucesso da missão e ruína do estado, liberdade dos índios e escravidão indígena, administração temporal e administração espiritual, bem público e bem particular. Enfim, essa documentação nos auxiliou a perceber o arranjo dos elementos formadores do antijesuitismo, considerando os diferentes escritos não apenas como parte das ideias e concepções dos inimigos declarados da Companhia de Jesus, mas como elemento de um ideário social pertencente a um período concreto. Pois, “cada época e cada grupo social tem seu repertório de formas de discurso na comunicação sócio-ideológica<sup>46</sup>”.

Para dar fluidez ao texto, dividimos este trabalho em cinco capítulos. No primeiro intitulado *Portugal e Amazônia na primeira metade do século XVIII* analisamos as mudanças ocorridas na época convencionalmente conhecida como Moderna, principalmente o fim do século XVII e a primeira metade do XVIII, quando os iluminismos tomaram forma, pois entendemos que o antijesuitismo se acirrou nesse

---

<sup>44</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 27.

<sup>45</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986, p. 124.

<sup>46</sup> BAKHTIN. *Marxismo e filosofia da linguagem*, p. 43.

contexto. Também buscamos conhecer as transformações sociopolíticas ocorridas nos longos reinados de D. Pedro II (1667-1706<sup>47</sup>) e D. João V (1706-1750), tanto na Corte quanto na região amazônica, perquirindo a tentativa de racionalização das políticas portuguesas.

No capítulo seguinte, *Os projetos do secretário de Estado Sebastião José de Carvalho e Melo para Portugal e a Amazônia*, continuamos estudando as políticas empregadas pelos reis portugueses. Mas, nos centramos na segunda metade do século XVIII especialmente nas políticas e práticas pombalinas, pois a partir delas nos foi possível analisar os elementos formadores do Iluminismo luso. Além disso, visando entender as rupturas e permanências na construção desse movimento em Portugal, pesquisamos os conceitos de pombalismo e jesuitismo. Trabalhamos ainda com as políticas pombalinas postas em práticas na Amazônia portuguesa através de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, meio irmão do marquês de Pombal, assim como procuramos compreender como tais medidas geraram graves conflitos com a Companhia de Jesus.

Fizemos esta análise das políticas empregadas nos reinados portugueses entre o fim do século XVII e o século XVIII para analisarmos as ações e propostas de Paulo da Silva Nunes, assim como as ações e reações dos jesuítas e de seus aliados. De fato, compreendemos haver uma forte ligação entre esses cenários: as mudanças na legislação, especialmente a indígena e a campanha de Paulo da Silva Nunes. Desse modo, no terceiro capítulo intitulado *Os padres da Companhia e o procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará*, discutimos os posicionamentos dos diversos grupos sociais existentes na Amazônia portuguesa em relação à atuação da Companhia de Jesus e de seu opositor, o procurador autoproclamado das Câmaras de Belém e São Luís, Paulo da Silva Nunes. Analisamos a existência de diversas disposições controversas e intrínsecas a um mesmo grupo social, por exemplo, o posicionamento das referidas Câmaras e o dos principais membros da governança em relação à campanha do procurador na Corte.

No capítulo seguinte, *Os argumentos e propostas de Paulo da Silva Nunes*, optamos por estudar o cerne da documentação produzida por Paulo da Silva Nunes, com destaque à correspondência que ele trocou com Alexandre de Souza Freire, no período em que realizou sua campanha na Corte. É nessa documentação que encontramos os

---

<sup>47</sup> De 1667 a 1683, D. Pedro segurou a regência para seu irmão D. Afonso IV, forçado a renunciar. Já como príncipe regente, o futuro D. Pedro II deteve o poder político.

“remédios” propostos pelo procurador para tirar a colônia do suposto estado de “ruína” em que, segundo ele, se encontrava, além das denúncias contra as ações “despóticas” dos jesuítas. Acreditamos que os capítulos terceiro e quarto dialogam entre si à medida que costumam a ideia de um projeto político pensado por Nunes e seus aliados para a região.

No entanto, o capítulo central deste trabalho é o quinto *Os escritos amazônicos e a síntese antijesuítica de Pombal*, colocado propositalmente como o último. Nele, após estudarmos os contextos que compõem o nosso objeto de estudo, buscamos apontar os paralelos existentes entre a argumentação nuneana e pombalina no tocante as políticas e ações antijesuíticas indicadas para a Amazônia lusa e a produção discursiva antijesuítica pombalina. Para isso, primeiro analisamos a composição das *Terribilidades Jesuíticas*, um dos documentos-chave desta pesquisa, para entendermos a sua formação discursiva, visto ser esse *corpus* documental constituído por diversos gêneros textuais – cartas, ofícios, leis, entre outros – com finalidades, interlocutores e contextos diversos. Por fim, traçamos um paralelo entre a produção discursiva nuneana e a pombalina, visando perceber a influência do primeiro sobre o segundo.

Após apresentarmos o objeto deste trabalho e a tese que defendemos, convidamos os leitores a percorrer esse caminho conosco. Boa leitura!

## 1. PORTUGAL E AMAZÔNIA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVIII

Este primeiro capítulo versa sobre as mudanças ocorridas na época convencionalmente conhecida como Moderna, nele estudaremos principalmente o período compreendido entre o fim do século XVII e a primeira metade do XVIII quando os iluminismos tomaram forma<sup>48</sup>. O capítulo torna-se importante por entendermos que o antijesuitismo fez parte das mudanças ocorridas nesse período, não apenas na Europa, mas também nas Américas – e, no caso aqui apresentado, na Amazônia portuguesa –, especialmente na primeira metade do setecentos quando se acirrou o movimento encabeçado por Paulo da Silva Nunes, principal mentor do antijesuitismo amazônico.

Estudaremos os iluminismos e as mudanças decorrentes desse complexo fenômeno histórico, pois muitos dos mais severos críticos da Companhia de Jesus faziam parte do movimento iluminista. Mas, além de compreender a influência desse pensamento na Europa nos propomos a analisar de que forma o antijesuitismo amazônico foi influenciado por ele. Essa pesquisa será conduzida por meio do estudo das políticas implantadas nos governos de D. Pedro II e D. João V.

Ressaltamos que as transformações sociopolíticas ocorridas em Portugal também desembocaram em suas possessões ultramarina, especialmente na parte norte da conquista americana, onde acabaram convertendo-se nos “anseios de muitos colonos amazônicos em termos de um sentimento protonacional incipiente<sup>49</sup>”. De fato, intentava-se implantar na Amazônia as transformações sucedidas entre o final do século XVII e o século XVIII, a saber, a laicização da esfera política, a racionalização da economia e uma maior restrição da influência do religioso ao espaço privado.

Porém, esses planos, na perspectiva dos colonos, só poderiam ser concretizados se a autonomia espiritual e temporal (jurídico-administrativa) dos jesuítas sobre os aldeamentos amazônicos, decretada pelo Regimento das Missões de 1686, fosse extinta. Com efeito, foi a partir dessa lei que os jesuítas conseguiram obter o certo controle sobre os índios, tornando as missões cada vez mais ricas e poderosas, aos olhos da população local e da administração portuguesa.

---

<sup>48</sup> Escolhemos grafar “iluminismos” e não “Iluminismo”, por compreender que o esse movimento possuiu diversos formatos.

<sup>49</sup> CARVALHO, Roberta Lobão; ARENZ, Karl Heinz. Jesuítas e colonos na Amazônia portuguesa: contendas e compromissos. *Revista de Estudos de Cultura*, Aracaju, n. 5, p. 19-34, mai.-ago. 2016, p. 29.

Foi nesse cenário que, no Maranhão e Grão-Pará, destacou-se Paulo da Silva Nunes, um homem possivelmente letrado e conhecedor das mudanças e aspirações do século XVIII, uma vez que havia nascido em Portugal. Notamos, a partir do discurso desse agente central da nossa temática, a existência de um projeto de colonização para o Maranhão e Grão-Pará convergente em vários pontos com as políticas pensadas para a região por Pombal na segunda metade do século XVIII, inclusive o fim da atuação relativamente autônoma da Companhia de Jesus na região. O movimento antijesuítico encabeçado por Silva Nunes era diferente dos levantes antijesuíticos na colônia amazônica do século XVII, uma vez que não visava apenas expulsar a Companhia de Jesus do Maranhão e Grão-Pará, mas implantar um projeto de governo para reorganizar de forma profunda a sociedade e a administração política e econômica locais.

Não pretendemos estudar o movimento encabeçado por Silva Nunes como isolado das mudanças ocorridas em outros espaços e tempos, uma vez que compreendemos que as histórias estão conectadas, comunicando-se entre si<sup>50</sup>. De acordo com José Eduardo Franco, a construção do antijesuitismo remonta à origem da própria Companhia de Jesus e as novas metodologias da Ordem, nos âmbitos pastoral, educacional e missionário, foram sistematicamente criticadas e combatidas com a mesma intensidade com que seus opositores foram se organizando e fortalecendo.

Na verdade, o fenômeno do antijesuitismo, sendo tão antigo e primordial como a Ordem de Santo Inácio, também é um fenômeno que acompanha a expansão dos jesuítas por toda a Europa e, mais ainda, por todo o mundo onde os padres da Companhia chegaram, cumprindo o seu programa constitucional de caráter orbícula [*sic*] que tinha por fim levar o reino de Cristo a todo o Universo<sup>51</sup>.

Ou seja, aquele fenômeno que inicialmente se ateve ao território europeu espalhou-se tão rapidamente quanto a Ordem inaciana: da Índia ao Japão, do Brasil ao Maranhão e Grão-Pará. De fato, nenhum local de atuação missionária e/ou educacional daqueles padres passou incólume às críticas e às perseguições.

Para compreendermos esse movimento global é importante analisarmos suas vertentes e seus opositores. Neste capítulo, selecionamos os principais deles para

---

<sup>50</sup> SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Delhi. Oxford University Press, 2004; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3 [edição especial: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800], p. 735-762, jul. 1997.

<sup>51</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 20

iniciarmos a discussão sobre o processo de acirramento do antijesuitismo diretamente ligado às transformações ocorridas na época Moderna. São eles: o verbete *Jésuite*, da *Encyclopédie*, e os textos produzidos por Blaise Pascal e François-Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire.

Além desse ponto, como já frisamos, estudaremos as políticas dos monarcas portugueses implantadas no Reino e no espaço Atlântico visando dinamizar o lugar de Portugal como destaque num cenário mundial de crises e conflitos, especialmente por meio de ações que abarcavam mais do que apenas o aspecto econômico, mas também o cultural e do conhecimento. D. Pedro II implantou uma política de viés modernizante, para legitimar e consolidar a dinastia de Bragança com o intuito de construir uma monarquia de cunho absolutista, gerenciada, principalmente, por leigos capacitados. Tal processo teve continuidade nos reinados de D. João V e D. José I. As políticas desses reis faziam parte de uma tentativa de racionalização do poder.

Evidentemente, essa tentativa estendeu-se à América portuguesa tornando-se perceptível, de certo modo, quando da implantação da legislação indígena, que buscava centralizar a administração dos índios nas mãos dos representantes do governo e organizar o uso e a distribuição da mão de obra nativa. Porém, é importante ressaltarmos que essas leis eram adaptadas à conjuntura dentro da qual eram aplicadas. Em outros termos, elas acabavam por se acomodar à realidade local, nem sempre surtindo o efeito desejado.

Esse processo de tentativa de (re)organização da sociedade amazônica deu-se, principalmente, por conta da decadência do comércio de especiarias das possessões portuguesas na Ásia. Esta estimulou a necessidade da atlantização da economia lusa, fazendo com que os interesses econômicos de Portugal se voltassem mais para a América. Foi nesse contexto que D. Pedro II introduziu o Regimento das Missões, uma lei orgânica que objetivava, de certa forma, reconfigurar a sociedade amazônica. O Regimento integra uma série de leis que foram tidas necessárias para disciplinar colonos, funcionários régios e missionários em relação ao uso dos índios como mão de obra. O Regimento foi implementado dentro de um contexto no qual o antijesuitismo amazônico evidenciou-se de forma mais nítida.

D. João V, por seu turno, conseguiu consolidar de vez a dinastia dos Bragança efetivando o projeto absolutista português. Apesar da óbvia fragilidade do Reino, das amplas concessões econômicas à Inglaterra e da necessidade de aceitar uma relação

tutelar com a mesma, o monarca sustentou a integridade de seu território no Velho Mundo, além de expandir e consolidar o território no espaço atlântico.

### **1.1 As ideias iluministas e o espaço Atlântico**

A época convencionalmente chamada Moderna passou por mudanças profundas responsáveis por transformar a concepção e compreensão do mundo que se tinha até então. Podemos afirmar que o ápice das transformações culturais, intelectuais e sociais do período se deu no século XVIII, quando o mundo ocidental deu forma aos iluminismos.

O vocábulo Iluminismo originou-se da palavra alemã *Aufklärung*, que significa aclaração, esclarecimento ou iluminação, assinalando um movimento de ideias instituído no século XVII, porém desenvolvido de forma mais efetiva no século XVIII, conhecido como “século das luzes”. O movimento iluminista ocorreu em espaços diferentes da Europa Ocidental, como França, Alemanha, Itália, Países Baixos, Grã-Bretanha e Áustria, e com focos diversos do ponto de vista da periodização, da problemática, das relações entre estratos sociais, de interesses econômicos, entre outros. Em cada país, o Iluminismo teve características próprias<sup>52</sup>.

Contudo, um dos elementos comuns ao movimento foi a ideia de que a sociedade deveria ser guiada pela razão e “iluminada” pela ciência. Essa ideia circulou por toda a Europa e, mesmo com as particularidades que o movimento possuiu em cada região, ele influenciou no processo de formação dos futuros Estados Nacionais, ao enfatizar a necessidade de uma administração “enxuta” e laica, a exemplo do que já havia ocorrido na Inglaterra desde o século XVII, como consequência das revoluções Puritana (1640) e Gloriosa (1688), que tiveram como resultado a clara divisão das competências dos três poderes.

Nesse contexto dentro do qual as relações dos Estados modernos com a administração, a razão e a religião foram repensadas, um movimento de recusa às ações e organização da Igreja Católica tomava fôlego: o anticlericalismo. Guido Verucci define esse movimento como “atitude de crítica contra a corrupção e os vícios, a hipocrisia e a

---

<sup>52</sup> BINETTI, Saffo Testoni. Iluminismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 605-611.

ganância, a prepotência e a intolerância da ordem sacerdotal acusada de trair e de se afastar dos princípios evangélicos<sup>53</sup>”.

Um exemplo dessa atitude crítica em relação ao Clero está presente na *Encyclopédie* onde encontramos, em seu discurso preliminar, um gráfico em forma de árvore representando a organização da sociedade. O tronco seria a Filosofia, demonstrando ser este o conhecimento que daria sustentação à sociedade. À Teologia, coube um pequeno galho ao lado da Necromancia, suposta arte de adivinhar o futuro por meio de contato com os mortos. Ou seja, a religião, até então vista como conhecimento supremo, foi considerada como mera superstição ou como algo de foro íntimo, que como tal não deveria pautar a organização da vida pública e política.

Segundo Robert Darnton, “Diderot e D’Alembert haviam destronado a antiga rainha das ciências, deixando a divindade do lado de fora”, desmanchando “a antiga ordem do conhecimento e traçando novas linhas entre o conhecido e o desconhecido”, retirando da religião o poder de tudo explicar, dando essa premissa à razão. Os *philosophes* apresentaram uma nova forma para compreender a ordem das coisas e a *Encyclopédie* exerceu um duplo papel: o de um compêndio do conhecimento moderno e o de uma síntese da filosofia contemporânea da época, uma vez que “ordenamos o mundo de acordo com as categorias que consideramos evidentes, simplesmente porque estão estabelecidas<sup>54</sup>”.

Destacamos que o anticlericalismo dirigiu sua polêmica, principalmente, contra o clero regular, em especial os padres jesuítas, “que constitui, mais do que o clero secular, um corpo separado dentro do Estado e, ao mesmo tempo, capilarmente presente na sociedade<sup>55</sup>”. A Companhia de Jesus possuía uma influência extraordinária sobre as decisões sociais, políticas e econômicas da Europa de tradição católica (sobretudo, Espanha e Portugal e, porém, menos, França) e de suas colônias. Tal influência não foi mais condizente com o novo projeto político e cultural de Estado em construção desde a virada do século XVII para o XVIII. Para os filósofos dos Iluminismos o Estado e todas

---

<sup>53</sup> VERUCCI, Guido. Anticlericalismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 32-34, p. 33.

<sup>54</sup> DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio: História da publicação da Enciclopédia (1775-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 18, 250 e 404.

<sup>55</sup> VERUCCI, Guido. Anticlericalismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 33.

as suas instituições deveriam ser laicas e uma Ordem com tão significativo poder, como a onipresente Companhia de Jesus com suas redes de colégios, escolas e missões, era um mal a ser extirpado.

Ao longo de sua existência a Companhia foi alvo de perseguições em várias frentes, inclusive no seio da própria Igreja Católica, tendo diversos membros seus comparecido diante do Tribunal do Santo Ofício. John O'Malley destaca que, ainda nos anos iniciais da Ordem, em 1537, o seu fundador, Inácio de Loyola, teve um encontro com a Inquisição e uma desavença com o Cardeal Giampietro Carafa, o futuro papa Paulo IV (1555-1559), quando esperava por seus companheiros em Veneza onde aproveitou o tempo para aprimorar seus estudos teológicos<sup>56</sup>. Além dos problemas com a Inquisição, havia tensões e conflitos com outras ordens religiosas, como os Dominicanos e Franciscanos, e com a própria “burocracia eclesiástica romana e seu clero secular – este último, incomodado com as críticas austeras da pregação e do exemplo de vida do grupo de Inácio de Loyola<sup>57</sup>”.

Essas polêmicas avultaram-se na mesma proporção do crescimento da Ordem, considerada durante muito tempo como um “Estado dentro do Estado”, ou seja, como possuidora de um poder superior até mesmo ao do rei. Outra crítica elaborada pelos iluminismos estava alicerçada no fato de a educação formal ser dominada pela Igreja Católica. De fato, naquele momento a ordem religiosa que mais dirigia colégios na Europa era a Companhia de Jesus, o que lhe permitia exercer grande influência sobre a formação da elite europeia. Os jesuítas atuavam em uma frente ampla estando presentes com uma rede de colégios nas colônias ibéricas africanas, asiáticas e americanas. Por isso, aquele movimento considerava a Companhia como responsável pela ruína da educação, apesar de sua política pedagógica moderna.

Na *Encyclopédie* o verbete *Jésuite* define os membros da Companhia de Jesus como ardilosos, falsos e mentirosos. Segundo César de Alencar Toledo e Vanessa Ruckstadter, há um esforço de personificação da crítica, “uma vez que não há um verbete Companhia de Jesus, mas sim Jesuíta”. O verbete é anônimo, porém, sua autoria foi atribuída a Diderot, por sinal, ex-estudante de colégios jesuíticos<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/Bauru: Ed. UNISINOS/ Ed. EDUSC, 2004, p. 58.

<sup>57</sup> FRANCO, José Eduardo. O mito dos jesuítas em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, ano V, n. 9-10, p. 303-314, 2006, p. 305.

<sup>58</sup> TOLEDO, César de Alencar; RUCKSTADTER, Vanessa Campo Mariano. O Antijesuitismo no Século XVIII: Uma análise do verbete *Jésuite* da *Encyclopédie* Iluminista. *Revista Contrapontos*, Itajaí, v. 11, n.

O domínio da Ordem sobre a educação e sua extensão às colônias eram elementos de críticas acerbas. Mas, uma das principais e mais contundentes críticas encontradas no verbete refere-se à extrapolação do poder dos jesuítas que, supostamente, dominavam os reis e misturavam interesses religiosos e políticos. A obediência absoluta ao papa, um dos principais votos dos jesuítas, era estendida ao rei, pois eles “pregavam a obediência do povo ao rei e ensinavam aos reis a cega obediência ao papa”. O superior geral da Companhia de Jesus era apresentado “como aquele que detém todos os mistérios da Ordem, como aquele que não obedece ninguém, que possui informações privilegiadas inclusive das famílias reais”, pois também exercia o papel de confessor do rei<sup>59</sup>.

Vemos a extensão do poder dessa instituição religiosa como um dos principais motes da construção negativa da imagem dos jesuítas principalmente na França do século XVIII, um país irrequieto e desejoso de romper com os vestígios feudais na sociedade, em especial, a influência da Igreja. Temos como grandes expoentes do antijesuitismo francês os já mencionados Blaise Pascal e François-Marie Arouet ou Voltaire.

Pascal destacou-se no contexto da disputa entre Jesuítas e Jansenistas<sup>60</sup> em torno da questão teológica da Graça e do protonacionalismo francês. Atacava os inicianos pelo viés da questão moral, apontando para o suposto probabilismo, casuísmo e laxismo nas posições teológicas dos jesuítas. O probabilismo era uma doutrina casuística, cujo advento pode ser situado na segunda metade do século XVI, que discorria sobre eventos causadores de incertezas na aplicação de regras morais. Desta forma, para não errar, seria suficiente seguir uma opinião provável, ainda que não fosse a mais recomendável conforme a interpretação estrita da doutrina<sup>61</sup>. De tal modo, o probabilismo acabava tido

---

2, p. 228-235, jul. 2011. Disponível em: <https://siaiao32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/2805>, p. 232.

<sup>59</sup> TOLEDO; RUCKSTADTER. O Antijesuitismo no Século XVIII, p. 232.

<sup>60</sup> Quanto ao jansenismo, Paulo Assunção nos informa tratar-se de uma corrente surgida na primeira metade do século XVII, a partir da circulação da obra póstuma do teólogo e bispo flamengo de Ypres, Cornelius Jansenius (1585-1638). Este, valendo-se dos textos patrísticos, em especial dos de Santo Agostinho, defendeu que o homem “radicalmente corrompido pelo pecado original, não é capaz por si só de praticar qualquer bem e que Deus só concede a sua graça a um pequeno número de eleitos”. Ver ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: a administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 56.

<sup>61</sup> Sobre o probabilismo, Jean Lacouture afirma: “A palavra [probabilismo] é usada na sua acepção antiga: o que pode ser provado, ou *aprovado*, todo ato que suscetível de aprovação, e por uma autoridade reconhecida. Aquele confessor pratica o ‘probabilismo’ declarando lícito tal ato (comer carne na quaresma) porque ele, ou outra autoridade reconhecida, o considera ou considerou desse modo”. LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas. Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 351.

como sinônimo de laxismo, de moral relaxada, considerado um incentivo para condutas não concordantes com a doutrina moral da Igreja<sup>62</sup>.

A partir de 1656, Pascal editou e reeditou, de forma separada, as famigeradas dezoito *Cartas a um Provincial*, que passaram a ser conhecidas simplesmente pelo nome de *Provinciais*. Segundo José Eduardo Franco:

Este autor considera que a fúria conquistadora da Companhia encerra a pretensão de substituir-se à própria Igreja. Está aqui em causa uma oposição dilemática entre duas visões do homem, do mundo e do próprio Deus. Ao rigor dos Jansenistas causava repúdio a moral dos teólogos e dos casuístas Jesuítas como Molina ou o Pe. Bauny e a sua *Súmula dos Pecados*, que valorizavam o livre-arbítrio da pessoa humana teorizada na sua moral probabilista. Esta era considerada altamente perigosa, pois era vista como sendo passível de conduzir o homem à relaxação moral, na medida em que poderia, no limite, justificar todas as acções [*sic*] pecaminosas e absolvê-las<sup>63</sup>.

Para Pascal, os jesuítas chegavam muito próximo da heresia ao adaptarem os dogmas da Igreja a realidades cambiantes, ao ponto de tal adaptação não possuir limites. Esta seria a base de toda a teologia dos jesuítas. Ele atribuía o sucesso dos jesuítas justamente à “moral adaptacionista” de suas práticas de confissão que tudo perdoaria, até mesmo os crimes mais horrendos<sup>64</sup>. Essas inculpações foram retomadas nas denúncias feitas aos padres da Companhia, nas quais se afirmam serem eles capazes de tudo, pois a tudo relativizariam.

Voltaire é considerado outro grande opositor dos jesuítas. Notável filósofo do Iluminismo francês no século XVIII, rejeitou categoricamente o clero, de forma geral, e os jesuítas, de modo particular. Um dos pontos principais de crítica das obras do iluminista eram o suposto fanatismo e o preconceito religioso. Ele atacava a superstição, a crença em milagres e o antropomorfismo na representação de Deus, embora não negasse sua existência. Uma das principais contestações de Voltaire era a autoridade absoluta dos papas, pois, para ele, a liberdade e a tolerância religiosa eram de suma importância e a religião deveria ser relegada à intimidade de cada homem, e não inflectir os assuntos do Estado ou, de modo mais amplo, a esfera pública.

---

<sup>62</sup> DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 99 e 115.

<sup>63</sup> FRANCO, José Eduardo. *Gênese e mentores do antijesuítismo na Europa Moderna*. Lusofiapress: Lisboa, 2012 (Coleção Ensaios Lusofonias). Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/20121023-franco\\_jose\\_eduardo\\_genese\\_e\\_mentores\\_do\\_antijesuítismo\\_na\\_europa\\_moderna.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20121023-franco_jose_eduardo_genese_e_mentores_do_antijesuítismo_na_europa_moderna.pdf). Acesso: em 15/10/2016, p. 63 e 64.

<sup>64</sup> FRANCO. *Gênese e mentores do antijesuítismo na Europa Moderna*, p. 65 e 66.

Voltaire pode ser considerado um dos grandes expoentes do anticlericalismo, pois, sempre que podia, criticava os clérigos por meio de seus epigramas, sátiras e anedotas. Para ele, era necessário ter uma religião, mas não acreditar nos padres. Um exemplo claro desse caráter anticlerical, mais especificamente antijesuítico, é seu romance *Cândido, ou otimismo*, escrito em 1759. Nele, Voltaire fez críticas à missão dos jesuítas junto aos Guarani, na América do Sul. Segundo Beatriz Domingues, a obra pode ser analisada

como parte do processo de acirramento de uma atitude intelectual e política antijesuítica que caracteriza a segunda metade do século XVIII e que se acentuou nas primeiras décadas do século XIX. Mesmo que indiretamente, e sem que fosse intenção declarada ou não de seus autores, a difusão de textos como os de Voltaire, [...], pode ter ajudado a constituir um dos “contextos” que justificaram a expulsão dos padres do Brasil e Portugal em 1759, as Guerras Guaraníticas [1753-1756] e finalmente a supressão da Companhia de Jesus em 1773<sup>65</sup>.

Em relação à obra de Voltaire, Domingues aponta duas teses. A primeira defende serem as ideias de Leibniz o principal alvo de suas críticas, e não diretamente os jesuítas. Segundo sua interpretação, para Leibniz, o mundo era o melhor possível e Deus não poderia ter construído outro, portanto tudo corria “às mil maravilhas”. O *philosophe*, bem menos otimista, não concebia o mundo do mesmo modo, principalmente por conta de sua própria trajetória, marcada por perseguições e prisões a tal ponto de não poder fixar moradia em lugar algum na Europa, durante a segunda metade do século XVIII, sem correr grandes riscos. A segunda tese defende que o romance critica, além da missão dos jesuítas entre os Guarani, o Portugal ilustrado de Pombal. Segundo Kenneth Maxwell, Portugal tinha uma imagem negativa no restante da Europa com sua “extrema religiosidade e superstição”, exemplificada pela ação da Inquisição. Essa visão fica clara quando Voltaire escreveu sobre o monarca português D. João V e toda a sua riqueza em ouro: “quando queria uma festa, ordenava um desfile religioso. Quando queria uma construção nova, erigia um convento [como o de Mafra]. Quando queria uma amante, arrumava uma freira<sup>66</sup>”.

Para Voltaire, a ilustração portuguesa em nada lembrava os anseios do pensamento iluminista francês. Isso fica evidente na representação do Reino português

---

<sup>65</sup> DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *Revista História*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006, p. 45.

<sup>66</sup> MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 17.

que aparece em seu romance ambientado na devastação causada pelo terremoto de Lisboa, em 1755, um evento que acabou dando, diante do aturdimento do rei, autoridade completa para Pombal. Ainda segundo Maxwell, enquanto o restante da Europa debatia o significado do terremoto para a filosofia do otimismo, envolvendo Voltaire, Goethe, Rousseau e John Wesley, Portugal teve uma reação ordinária: reconstruir Lisboa, com o objetivo de celebrar “a independência econômica nacional e um Estado moderno, bem regulado e utilitário”. Contudo, os “*philosophes* mostraram-se mais interessados no desastre do terremoto do que na notável reconstrução da cidade por Pombal<sup>67</sup>”.

Não deve surpreender, neste contexto, o destaque dado por Voltaire em seu romance ao “ambiente de hipocrisia e obscurantismo” existente em Portugal, “presenciado por Cândido quando de sua passagem por Lisboa, aonde chega em uma onda invadindo a cidade quando do terremoto de 1755 e se defronta com um auto-de-fé<sup>68</sup>”. Um ato ou espetáculo público comum para os portugueses, mas considerado grotesco pela grande maioria dos iluministas por ser considerado uma manifestação de fanatismo religioso. Voltaire dá um vislumbre sobre a “estupidez” dos “sábios de Coimbra” ao decidirem realizar tal ato ainda após o terremoto<sup>69</sup>.

Ao que tudo indica, o *philosophe* questionava-se como Portugal pretendia afirmar-se ilustrado se ainda realizava tamanhos atos de “barbarismos”. Mas, não podemos esquecer que o romance é datado de 1759 e, um ano antes, havia ocorrido em Portugal a tentativa de regicídio de D. José I. Esse acontecimento foi aproveitado por Pombal para pôr em prática seu plano de enfraquecer a nobreza portuguesa, empreendendo publicamente a execução de membros da influente família Távora e do jesuíta Gabriel Malagrida, já idoso e demente, em 1761. Esse evento foi mal recebido em toda a Europa, principalmente por Voltaire, que o descreveu como “um excesso de ridículo e de absurdo unido ao excesso de horror<sup>70</sup>”.

Já as missões da América, segundo o *philosophe*, apenas serviam para reproduzir no Novo Mundo os erros e hipocrisias do Velho Mundo. Alguns partidários dos iluminismos defendiam uma ideia de civilização voltada para o progresso racional, sendo que, no século XVIII, a visão da América, da sua natureza e de seus povos, como

---

<sup>67</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 27 e 32.

<sup>68</sup> DOMINGUES. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração, p. 54.

<sup>69</sup> VOLTAIRE. *Candido*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000009.pdf>. Acesso: em 11/10/2016.

<sup>70</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 92.

exemplo do paraíso terreal, muito corrente nos dois séculos anteriores, estava praticamente desvanecendo. Daquele momento em diante o importante seria “civilizar” aquelas terras, para que, por meio da razão, da civilidade e do progresso, fizessem parte de um “projeto de felicidade” para a humanidade. Nas suas críticas às missões jesuíticas no Novo Mundo, Voltaire não viu nenhum esforço de melhoramento civilizacional<sup>71</sup>. Ao contrário, o filósofo francês criticava a reprodução de um modelo ultrapassado do Velho Mundo na África, Ásia e América. Seu discurso era rígido com os elementos americanos (como a expansão do império Inca), e ainda mais mordaz com as instituições europeias estabelecidas na América (como a escravidão negra e as missões jesuíticas, para ele, um império). É interessante destacarmos uma passagem do Capítulo XIV, intitulado *De como Cândido e Cacambo foram acolhidos pelos jesuítas do Paraguai*. Nesse capítulo, há um diálogo entre Cândido e seu criado mestiço Cacambo<sup>72</sup> – que lhe servia de intérprete – sobre as missões dos jesuítas entre os Guarani em que podemos notar uma das críticas mais cáusticas feita pelo *philosophe*. Nela, a missão aparece numa clara perspectiva de instrumento de extrema exploração e de lugar de hipocrisia impudente.

- Já estiveste então no Paraguai? - indagou Cândido.

- É verdade. Servi de fãmulos no colégio de Assunção, e conheço o governo dos Padres como conheço as ruas de Cádiz. É uma coisa admirável esse governo. O reino já tem mais de trezentas léguas de diâmetro; é dividido em trinta províncias. *Os padres ali têm tudo, e o povo nada*; é a obra prima da razão e da justiça. *Quanto a mim, não conheço nada mais divino do que os Padres, que aqui fazem guerra ao rei de Espanha e ao rei de Portugal, e que na Europa confessam esses reis; que aqui matam espanhóis e em Madrid os mandam para o céu: isto me encanta*<sup>73</sup>.

Na fala de Cacambo desataca-se a disparidade entre a forma de viver dos padres e da população em geral. Mas, o maior absurdo, na visão do autor, dava-se na relação entre os jesuítas das missões e os monarcas ibéricos, pois, na Europa, os padres eram confesores dos reis e, na América, seriam seus inimigos de morte. Diante dessa relação contraditória, que “encantava” Cacambo, fica no ar o questionamento a respeito dos supostos interesses dos padres da Companhia Jesus.

---

<sup>71</sup> DOMINGUES. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração.

<sup>72</sup> O próprio Voltaire apresenta a personagem da seguinte maneira: “um criado como os que há em quantidade nas costas da Espanha e nas colônias. Tinha um quarto de espanhol, pois nascera de um mestiço, em Tucumán; fora menino de coro, sacristão, marinheiro, monge, carregador, soldado, lacaio”. VOLTAIRE. *Candido*, p. 25.

<sup>73</sup> VOLTAIRE. *Candido*, p. 25.

Tais negócios ocultos tornaram-se claros, quando Cândido descobriu que o superior da missão era um jesuíta e irmão de sua amada Cunegundes. A descoberta reforçava o mito da República jesuítica no Paraguai, segundo o qual um jesuíta castelhano haveria levado os índios a se rebelarem, conquistando a Nova Colômbia, e se autoproclamado rei do Paraguai. Após esse episódio, ele teria partido para a conquista de São Paulo, no Brasil, onde teria sido coroado Nicolau I, imperador dos mamelucos<sup>74</sup>.

Segundo Maxwell, “a imagem de índios militarizados sob o controle jesuítico, numa posição unilateral aos mandados dos monarcas ibéricos, teve um impacto significativo no espírito europeu<sup>75</sup>”. No romance, “Voltaire retrata um jesuíta montado a cavalo e brandindo uma espada”, essa narrativa foi amplamente relacionada ao episódio da tentativa de implementação do Tratado de Madri. Além disso, também foi vastamente utilizada na campanha antijesuítica pombalina, fortalecendo a ideia de que a presença inaciana nas terras portuguesas era um obstáculo para os planos de Pombal<sup>76</sup>.

Não há uma definição fácil e concisa para os iluminismos, nem mesmo podemos delimitá-los enquanto um movimento, um conceito, uma atitude determinada ante o mundo ou um conjunto de ideias filosóficas; muito menos conseguimos elencar certas características e atribuí-las a toda a época Moderna como elementos provindos dos iluminismos. De fato, como já discutimos, os mesmos foram constituídos por meio de muitos discursos, por vezes discordantes e dissonantes. Porém, podemos ressaltar que os iluminismos não devem ser caracterizados como movimentos puramente racionalistas e excludentes de qualquer tipo de subjetividade apresentando-os como expressão unicamente burguesa e como rompimento da inteligência com a fé e a Igreja. Essas ideias comprometem o estudo a respeito do movimento, mais caracterizado pela atitude de tudo criticar com base no conhecimento científico, do que por uma forma única de pensamento. Em muitos países europeus houve o rompimento entre os pensadores iluministas e as igrejas, o que não significa afirmar ter sido a população desses países, em sua maioria, secularizada ou agnóstica.

Segundo Jacques Solé, os historiadores do catolicismo francês apontam, no que se refere ao século XVIII, alguns contrastes marcantes, mas não constata nenhuma

---

<sup>74</sup> CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção de uma história do Maranhão (1698-1759)*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, Niterói, 2012, p. 99.

<sup>75</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 55.

<sup>76</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 55.

crise fundamental nessa religião. Solé destaca que, nesse período, “a prédica dos curas, a ação dos religiosos e as missões paroquiais participam de um cristianismo em profundidade. Sempre patéticas e espetaculares as missões continuam sendo muito apreciadas pelas populações<sup>77</sup>”. Portanto, a fé no progresso, o entusiasmo filosófico militante e a busca da felicidade, difundidos por um grupo intelectual e urbano não impediram a execução de estratégias pastorais dinâmicas – as missões populares – na França, sobretudo nas zonas rurais.

Em Portugal, onde não se podia romper com o catolicismo – base de sustentação da Coroa e de sua política absolutista –, uma outra forma de ligação entre os Iluminismos, a política e a religião foi posta em prática. Segundo Kenneth Maxwell, naquele país havia o conflito entre a tradição e as forças favoráveis à mudança e à inovação, a luta entre a religião antiga e o racionalismo novo, o desejo de voltar a ser um grande e influente país com a ajuda das riquezas americanas. Havia, neste sentido, um conflito acerca dos meios para se conseguir tais fins, ou seja, de como utilizar-se do despotismo para chegar a objetivos esclarecidos<sup>78</sup>. Desse modo, para compreendermos a posição assumida pelos monarcas diante dos iluminismos, em Portugal e nas suas possessões no espaço Atlântico, examinaremos os reinados de D. Pedro II (1667-1706), de D. João V (1706-1750) e, um pouco menos, de D. José I (1750-1777). Uma vez que nosso objeto de estudo se encontra fundamentalmente no espaço americano, essa análise nos possibilitará compreender o impacto da política ilustrada portuguesa no discurso antijesuítico, em particular, na colônia amazônica.

Devemos salientar que a Amazônia lusa não atendia aos pré-requisitos de colônia modelo. Assim, iremos estudá-la por meio de sua inserção no comércio Atlântico e pelas mudanças que foi submetida visando a sua integração naquele modelo<sup>79</sup>. Buscaremos ainda entender como a introdução das ações iluministas na parte norte da América portuguesa causou mudanças na articulação antijesuítica da região.

---

<sup>77</sup> SOLÉ, Jacques. *A Revolução Francesa em Questões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 20.

<sup>78</sup> MAWWELL. *O Marquês de Pombal*, p. 10 e 38.

<sup>79</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Suspiros por escravos de Angola. Discursos sobre mão de obra africana na Amazônia seiscentista. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Belém, v. 20, n. 1/2, p. 99-111, 2004.

## 1.2 As políticas coloniais no reinado de D. Pedro II

Na segunda metade do século XVII Portugal passou por uma intensa crise financeira deflagrada, entre outros fatores, pelo declínio econômico das conquistas do Oriente, as constantes querelas com a Espanha – em decorrência da ascensão da dinastia dos Bragança em detrimento da dos Habsburgo –, a perda de entrepostos na Ásia, devido à pressão de holandeses e de ingleses, assim como a intensa concorrência feita ao açúcar brasileiro pelas mesmas nações e pela França nas Índias Ocidentais, isto é, nas ilhas do Caribe<sup>80</sup>.

Mediante a perda de lucratividade com o comércio no Índico, o espaço do Oriente já não era o principal foco do Império português, “o açúcar, e os escravos do Atlântico tinham superado as especiarias do Leste nos cálculos imperiais<sup>81</sup>”, ocorrendo o processo conhecido como atlantização da economia portuguesa. Foi nesse contexto de crise e de mudança de foco econômico do Oriente para o Atlântico que D. Pedro II ascendeu ao trono português, primeiro como regente (1667 a 1683), e depois como rei, até 1706. Pedro II optou por uma política absolutista, ou seja, centrada em sua figura<sup>82</sup>. Mesmo diante de um cenário de agitações, o rei adotou uma postura pacifista. Por meio do acordo de paz firmado com a Espanha, em 1668, buscou diminuir a influência dos nobres, cancelando as convocações regulares das Cortes, e reinstalou o “governo dos conselhos”, uma espécie de tribunal, afirmando-se, desta feita, como um governo técnico-aristocrático<sup>83</sup>.

Na Corte, o terceiro Conde de Ericeira, vedor da Fazenda (1675-1690), procurou implementar uma política de proteção à indústria têxtil e à viticultura em Portugal, buscando o equilíbrio da balança há muito perdido, principalmente em relação à Inglaterra, com quem já havia assinado acordos que colocaram Portugal numa relação

---

<sup>80</sup> BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>81</sup> SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 198.

<sup>82</sup> Antes das reformas ilustradas da segunda metade do século XVIII, a busca pelo caráter absolutista já era encarada como uma política importante para o fortalecimento de Portugal. Dessa forma, a ideia de um poder corporativo, pautada na filosofia da Segunda Escolástica, fundamentada nos pensamentos de São Tomás de Aquino, já era deixada de lado entre o final do século XVII e o início do XVIII, mesmo que de maneira menos intensa.

<sup>83</sup> MONTEIRO, Nuno Gonçalo. D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança. In: HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. Vol. IV (O antigo Regime, 1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 411-412.

de extrema dependência – por exemplo, os de 1642, 1654 e 1661. Diante desse quadro, no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará, o Conde priorizou a produção agrícola, visando estimular o consumo de produtos nacionais e coloniais.

Porém, segundo Charles Boxer, a difícil situação econômica do império Atlântico português agravou-se com os surtos de doenças como o da varíola, ocorrido em meados da década de 1680, em Angola e, simultaneamente, a febre amarela, no Brasil, onde Bahia e Pernambuco foram vítimas de alta mortalidade entre 1686 e 1691. A depressão econômica no espaço atlântico, onde se concentravam dali em diante as atividades ultramarinas de Portugal, revelou-se profunda, sobretudo durante a maior parte do último quartel do setecentos. Para reverter tal cenário houve a implantação de diversos projetos em todas as possessões beirando o oceano Atlântico<sup>84</sup>.

Mas, qual seria o projeto para a Amazônia colonial? De acordo com Antônio Felipe Pereira Caetano, havia múltiplos projetos coloniais para aquela região, pois era vasta e diversificada abrangendo ambientes ainda não ou pouco explorados. Porém, ainda segundo esse autor, a heterogeneidade desses projetos pode ser apontada como resultado da adaptação dos interesses lusos aos problemas encontrados no Reino e nas demais conquistas da América<sup>85</sup>. Como fruto dessa adaptação D. Pedro II aplicou uma vigorosa política de controle, incentivo e ordenação nas coisas do Maranhão, como povoamento, regulamento da força de trabalho, incentivo às atividades agrícolas e artesanais, bem como o comércio – visando, assim, tornar aquela área economicamente mais lucrativa. Inicialmente, o monarca baixou diversas leis que determinavam o descobrimento de lugares abundantes em drogas do sertão (salsaparrilha, cacau, canela em pau e óleo de copaíba.); organizavam a sua coleta, comercialização e arrecadação de impostos; orientavam a domesticação de certos gêneros nativos e o cultivo de outros estrangeiros, concedendo incentivos àqueles que se engajassem nas novas produções<sup>86</sup>.

No início do último quartel do século XVII, entre 1676 e 1682, segundo Karl Arenz, o monarca lançou um “pacote socioeconômico” tendo em vista o seu objetivo de

---

<sup>84</sup> BOXER. *O Império Marítimo Português* (1415-1825).

<sup>85</sup> CAETANO, Antônio Felipe Pereira. “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*, Belém, vol. VI, n. 1, p. 2-10, 2011, p. 3.

<sup>86</sup> BOMBARDI, Fernanda Aires. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão Pará (1680-1750)*. Dissertação. Universidade de São Paulo, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2014, p. 33.

integrar melhor a colônia amazônica às redes comerciais Atlânticas, dinamizando as atividades agrícolas e extrativistas e flexibilizando o mercado de trabalho. Em 19 de setembro de 1676, enviou uma carta às Câmaras de São Luís e de Belém, na qual instaurou o “estanco de ferro”, que definiu a taxaço das drogas do sertão destinada à exportação e incentivou expressamente o cultivo da baunilha e do cacau. Tais reformas também previam a ereção da Diocese de São Luís em 1677<sup>87</sup>.

Porém, um dos aspectos mais importantes nessa tentativa de ordenamento era a construção de uma legislação indigenista que pensasse, exclusivamente, a situação da Amazônia buscando mediar a relação entre colonos, autoridades locais, índios e missionários. Estes últimos, principalmente a Companhia de Jesus, buscavam regulamentar a liberdade e o trabalho dos índios nas lavouras e coletas das drogas do sertão. Por sua vez, colonos e autoridades locais afirmavam serem os jesuítas “monopolizadores<sup>88</sup>” do uso do índio, causando a “ruína do Estado”.

No entanto, por mais que o Reino houvesse instituído leis, até aquele momento, para regulamentar a utilização da mão de obra índia no Maranhão e Grão-Pará, elas acabavam adaptadas às necessidades concretas da região causando uma série de adequações e rupturas nas leis voltadas para a questão indígena. Um exemplo desse processo de ruptura era a violência empregada pelos colonos contra os índios, prática que recebia o aval das autoridades locais. De acordo com Rafael Chamboleyron, as leis que arbitravam sobre o uso da violência contra os índios no estado do Maranhão eram ambíguas, uma vez que a definição entre índios aliados e índios inimigos era deveras diluída não possibilitando sua aplicação de acordo com as categorias de aliança e cativo<sup>89</sup>.

Portanto, como parte da tentativa de criar uma ordenação naquela legislação foram promulgadas duas leis em 1º de abril de 1680. Na primeira, o rei afirmava a indispensabilidade de se conduzir todos os anos ao estado escravizados da Costa da Guiné

---

<sup>87</sup> ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII). Belém: Editora Açai, 2002, p. 52-56.

<sup>88</sup> Lembremos que entre os anos de 1655 e 1663 a administração temporal das aldeias de índios, e a repartição dos trabalhadores indígenas, era prerrogativa exclusiva da Companhia de Jesus. Essa situação acabou provocando o Levante de 1661, que acarretou a primeira expulsão da Companhia de Jesus das terras do Maranhão e Grão-Pará. Por conta do movimento, em 1663, a Coroa decretou o fim do poder temporal da Companhia de Jesus sobre os índios.

<sup>89</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael [et al.]. O “estrondo das armas”: Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*, São Paulo, v. 39, p. 115-137, jul./dez. 2009, p. 116.

para a cultura de novas searas e drogas. A mesma lei ordenava ainda, nas repartições anuais, que os índios fossem divididos em três partes: uma delas ficaria nas aldeias para trabalhar nas lavouras e sustentar as famílias e os índios recém-descidos, a segunda parte seria distribuída entre os moradores, de acordo com uma resolução em consulta no Conselho Ultramarino; enfim, a terceira parte ficaria com os missionários, para o “descimento” de índios dos sertões para as aldeias já estabelecidas ou para missões novas a serem criadas. Outra medida desta lei consistia na afirmação do monopólio jesuítico sobre os referidos descimentos de índios do sertão e dispunha a obrigatoriedade de fundar novos aldeamentos próximos aos núcleos habitacionais dos portugueses<sup>90</sup>. A lei esclarecia ainda a exclusividade dos jesuítas na administração das aldeias de índios livres e na conversão dos mesmos:

E pelo que convém ao serviço de Deus e meu devendo para a segurança de minha consciência procurar aplicar os meios mais eficazes para a conversão daquela gentilidade e por outros justos respeitos que a isso me movem e me moverão aos Senhores Reis meus predecessores a empregarem nesta ocupação os Religiosos da Companhia de Jesus e por ser conveniente *que o ministério da conversão se faça por uma só religião* pelos graves inconvenientes que tem mostrado a experiência haver em se fazerem por diversas [grifos nossos]<sup>91</sup>.

A segunda lei, publicada igualmente em 1º de abril de 1680, visava pôr fim à ambiguidade das disposições sobre o cativo; portanto, determinava a liberdade irrestrita dos índios. Essas duas leis foram francamente influenciadas pelo padre Antônio Vieira e, segundo Mathias Kiemen, sua promulgação teria sido a última vitória de Vieira na legislação indigenista<sup>92</sup>. A liberdade dos índios e a inserção de escravos africanos deveriam ser asseguradas pela introdução de uma Companhia de Comércio, no ano de 1682. Tal política monopolista não logrou êxito. No contexto de liberdade irrestrita dos índios, os descimentos acabaram se tornando a única fonte de fornecimento de índios para a defesa do território, para as atividades agrícolas e de extração de drogas do sertão e para o aumento do rebanho de cristãos católicos nas conquistas por meio de sua conversão<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> “PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus”. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, Rio de Janeiro, vol. 66 (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 52.

<sup>91</sup> “PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus”. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 53.

<sup>92</sup> KIEMEN, Mathias. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954, p. 146.

<sup>93</sup> CHAMBOULEYRON. O “estrondo das armas”: Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII), p. 122.

Diante da absoluta necessidade de índios, em 2 de setembro de 1684, foi publicada outra Provisão régia dessa vez legalizando os descimentos privados. Os moradores poderiam realizá-los em conjunto ou individualmente, mas sempre acompanhados por um missionário – responsável por observar a legalidade dos mesmos e evitar o uso de violência – e estando cientes de não terem jurisdição, nem domínio sobre os índios descidos por eles. Porém, os moradores teriam acesso exclusivo, por toda a vida, aos trabalhadores nativos “resgatados”. Dessa forma, a Provisão visava solucionar dois problemas: o fornecimento de mão de obra aos moradores, autorizados a realizar o empreendimento; e a retirada do ônus da prática dos descimentos da Coroa passando-o para aos cabedais particulares<sup>94</sup>. Segundo Chambouleyron:

A provisão sobre os descimentos privados, portanto, fazia parte de um conjunto de outras decisões que certamente representavam um rearranjo necessário, quatro anos depois de decretada a liberdade irrestrita dos índios e dois anos depois de instalado o monopólio da Companhia de Comércio do Maranhão<sup>95</sup>.

Porém, o documento não agradou nem a missionários, nem a colonos, que continuavam a reclamar da falta de mão de obra para os trabalhos. Como podemos notar, os anos iniciais da década de 1680 foram fundamentais para o projeto de colonização pensado por D. Pedro II para a Amazônia, pois, como já analisamos, para além da legislação indigenista, ele lançou um “pacote de medidas socioeconômicas” visando modernizar a economia da região, culminando na fundação de uma Companhia Monopolista de Comércio, em 1682, responsável pela introdução de mercadorias e de de escravizados de origem africana para, literalmente, dinamizar a colônia. Porém, essas medidas não foram bem recebidas pelos colonos do Maranhão que, de certa forma, se viram excluídos deste projeto. De fato, o conjunto de medidas socioeconômicas implantadas pelo Reino, entre 1676 e 1682, desagradou especialmente aos donos de engenhos e de fazendas de médio porte controladores do pequeno comércio de São Luís. Tal desconforto acabou gerando um movimento conhecido como Revolta de Beckman, em fevereiro de 1684. Tradicionalmente, esse movimento é tratado apenas como uma

---

<sup>94</sup> CHAMBOULEYRON. Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos Privados de índios na Amazônia colonial (séc. XVII-XVIII). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 601-623, jul./dez, 2011, p. 606.

<sup>95</sup> CHAMBOULEYRON; BOMBARDI. Descimentos Privados de índios na Amazônia colonial (séc. XVII-XVIII), p. 606.

reação dos colonos à atuação da Companhia de Jesus, porém, ele também foi uma reação à política da Corte.

Assim, na véspera da procissão de Nosso Senhor dos Passos, realizada durante a quaresma, Manuel Beckman, líder do movimento, convocou todo o povo, inclusive os clérigos, para se agruparem no convento dos franciscanos. De lá, a multidão tomou a cidade de São Luís e o movimento passou a controlar a Casa do Estanco formando logo uma junta composta pelos procuradores dos Três Estados: os notáveis foram representados por Manuel Beckman e Eugênio Ribeiro Maranhão, os eclesiásticos pelo vigário-geral Inácio da Fonseca e o religioso carmelita Inácio da Assunção e, enfim, o povo pelos mecânicos Francisco Dias Deiró e Belquior Gonçalves.<sup>96</sup> Após formar esta chamada Junta dos Três Estados, os amotinados foram à Câmara e declararam que João de Sousa de Castro, Manuel Coutinho e Tomás Beckman governassem junto com os oficiais da Câmara. O novo governo tomou as medidas exigidas pelo movimento: declarou desobediência ao governador, efetuou a deposição do capitão-mor, decretou a abolição do estanco e decidiu pela expulsão dos jesuítas.<sup>97</sup> Aos inacianos escreveram uma petição na qual expressavam as razões de seu descontentamento. Nela, acusavam os padres de serem os responsáveis pela penúria do povo e pediam que nunca mais voltassem, para que a paz conseguida com a revolta fosse mantida. Durante o movimento expulsaram quase a totalidade dos padres e irmãos que se encontravam na Capitania do Maranhão, dentre os quais o superior Jódoco Perret (Peres) e o ecônomo João Felipe Bettendorff.<sup>98</sup>

Os revoltosos procuraram obter a adesão das demais capitanias a seu movimento, mas não o receberam. As Câmaras de Taipuitapera e do Pará mostraram-se conciliáveis e preferiram recorrer ao governador para tentar corrigir os problemas provocados, supostamente, pelas medidas régias e pelo monopólio dos jesuítas. De qualquer modo, afirma Chambouleyron, mesmo que muitos fossem contra a revolta e até mesmo contra a expulsão dos jesuítas, os problemas causados pelo estanco ecoavam para além da cidade de São Luís. O autor exemplifica tal afirmação com uma carta escrita por Marçal Nunes da Costa, capitão-mor do Pará, ao rei no ano de 1685, quando ainda ocorria

---

<sup>96</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores”: Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (Século XVII). *Projeto História*, São Paulo, v. 33, p. 159-178, dez. 2006, p. 164-165.

<sup>97</sup> CHAMBOULEYRON. Duplicados Clamores, p. 164-165; MATTOS, Yllan 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, out. 2012.

<sup>98</sup> ARENZ; SILVA. “Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”, p. 56-58.

a revolta, em que reclamava das “misérias” que o povo do Pará sofria com a introdução do estanco e pela proibição da escravidão dos indígenas<sup>99</sup>.

O movimento aos poucos perdeu força e quinze meses após o seu início chegou ao Maranhão um novo governador enviado pela metrópole para reestabelecer a ordem, missão que foi cumprida por ele sem maiores resistências. Este governador, Gomes Freire de Andrada, chegou a São Luís em maio de 1685 acompanhado do ouvidor Manuel Vaz Nunes – encarregado de realizar a devassa do motim – e de mais cem soldados. Gomes Freire publicou uma indulgência real e ordenou a prisão de Manuel Beckman e dos outros líderes principais da revolta.

Todos acabaram sendo presos, exceto Francisco Dias Eiró. Em novembro de 1685, o ouvidor Vaz Nunes escrevia carta ao rei informando da execução de Manuel Beckman e Jorge de Sampaio de Carvalho, “que eram os dois mais culpados e poderosos da cidade”. Belquior Gonçalves foi açoitado pelas ruas, teve suas propriedades confiscadas e foi exilado por oito anos para o Algarve. O fugitivo Francisco Dias Eiró não foi sentenciado pela falta de um testemunho e Tomás Beckman e Eugênio Ribeiro Maranhão foram enviados a Lisboa para serem lá processados, como o rei havia ordenado. Sobre os dois clérigos envolvidos, Teixeira de Moraes afirma que frei Inácio da Assunção foi confinado ao seu convento e o padre Inácio da Fonseca perdeu sua paróquia e foi expulso da sua igreja. Outras pessoas envolvidas no levante foram apenas multadas<sup>100</sup>.

Em 1685 a Revolta estava controlada, mas o restabelecimento da Companhia de Jesus naquelas terras ainda demoraria alguns meses. Com tal objetivo, foi enviado à Corte o padre João Felipe Bettendorff, munido de um memorando com dezessete [ou doze] itens, apresentado a D. Pedro II, no qual pedia não somente o retorno imediato dos Jesuítas ao Maranhão, mas também: a) a restituição da “dupla administração” que havia sido perdida em momentos anteriores (entre 1663 e 1680, como resultado do primeiro levante, e em 1684, no decorrer da segunda insurreição); b) a reestruturação externa e interna dos aldeamentos para aumentar sua viabilidade e rentabilidade (contando com menos estabelecimentos, mas com mais habitantes, respectivamente); c) um controle mais eficaz sobre expedições e repartições para evitar abusos; e d) a garantia de um apoio financeiro por parte do rei mediante o envio regular de subsídios<sup>101</sup>.

Em 21 de dezembro de 1686, depois de longas negociações, marcadas por diversos impasses e embates, sobretudo em razão da atuação do procurador da Câmara

---

<sup>99</sup> CHAMBOULEYRON. “Duplicados Clamores”, p. 166.

<sup>100</sup> CHAMBOULEYRON. “Duplicados Clamores”, p. 167.

<sup>101</sup> ARENZ & SILVA. “Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”, p. 59.

de Belém, o antigo capitão-mor de Gurupá, Manuel Guedes Aranha, administrador experiente e adversário notório da Companhia de Jesus, foi promulgado o Regimento das Missões. A lei definiu, entre outras medidas, a modificação da repartição tripartite dos índios, que passou a ser bipartite (entre moradores e aldeamentos), e a restituição do poder temporal sobre os catecúmenos e neófitos indígenas aos jesuítas. De fato, Bettendorff que acompanhava as negociações, havia insistido que, sem a dupla administração – espiritual e temporal – “a Missão não poderia subsistir<sup>102</sup>”.

Para Arenz e Silva, o documento, que caracteriza o compromisso jurídico entre os principais agentes sociais na colônia (moradores, missionários, autoridades, indígenas), possui quatro eixos principais que permitem resumir o conjunto de vinte e quatro parágrafos: primeiro, os aldeamentos tiveram uma expressiva autonomia; segundo, os aldeamentos foram reagrupados em lugares estratégicos, cada um com uma população mínima de 150 casais; terceiro, os prazos dos serviços dentro e fora dos aldeamentos foram flexibilizados, isto é, estendidos; quarto, certas necessidades dos moradores e, também, dos índios recém-descidos não seriam mais negadas, porém, consideradas como casos excepcionais<sup>103</sup>.

Já Décio Guzman afirma que o Regimento das Missões além de assegurar um ambiente propício – de fato, núcleos habitacionais de caráter urbano – para a conversão dos nativos, modificou os modos de trabalho tradicionais, diminuiu o nomadismo original dos povos indígenas, favoreceu seu agrupamento sob a autoridade jurídica dos padres e restringiu a circulação dentro e fora do espaço missional, além de outras medidas relativas ao cotidiano das aldeias. Guzmán divide as disposições do *Regimento* em cinco grupos: o primeiro, trata do governo dos índios; o segundo, refere-se à vida e à gerência das aldeias missionárias; o terceiro, diz respeito ao povoamento das missões; o quarto, aplica-se a aspectos econômicos, como o comércio, a repartição e a remuneração dos índios; o quinto, finalmente, indica os mecanismos do descimento de índios dos sertões para as aldeias de redução. Para ele, o documento com seu tom conciliatório não foi tão facilmente aceito, embora vigorasse como peça fundamental da Legislação Indígena até ser substituído, em 1757, pelo Diretório dos Índios<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> CARTA de Bettendorff ao Superior Geral de Noyelle, 01/01/1686. In: ARENZ; SILVA. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”, p. 61.

<sup>103</sup> ARENZ & SILVA. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”, p. 62-63.

<sup>104</sup> GUZMAN, Décio. A colonização na Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008, p. 112.

Marcia de Souza Mello esclarece como a lei foi discutida e, enfim, redigida por uma junta especial, a Junta dos Negócios do Maranhão, constituída por D. Pedro II em 1684, para tratar na Corte exclusivamente dos assuntos do Maranhão. A junta recebeu diversas demandas, tanto dos colonos quanto dos missionários, sendo ela o “palco” privilegiado dos debates que, em 1686, deram origem ao Regimento das Missões<sup>105</sup>. Entre os personagens mais marcantes no processo das negociações, a autora destaca o papel desenvolvido por Roque Monteiro Paim, secretário do rei, que ajudou os jesuítas, representados pelo padre Bettendorff, a obterem certa influência adotando uma postura parcial na construção do Regimento: “Comparecia Bettendorff à casa de Roque Monteiro Paim todas as semanas para instá-lo com suas propostas para a restituição dos padres jesuítas ao estado do Maranhão e sobre o governo dos índios<sup>106</sup>”.

Outra figura importante foi o já citado governador do Maranhão e Grão-Pará, Gomes Freire de Andrade (1685 e 1687), enviado pelo rei para conter a Revolta de Beckman. Segundo Mello, esse militar experiente, que dispunha da confiança da Corte, foi o principal articulador do Regimento das Missões, pois pronunciou expressamente sua opinião favorável à divisão dos índios anualmente inventariados em duas partes (cedendo às exigências dos moradores) e, também, ao restabelecimento da dupla administração da Companhia de Jesus sobre os índios aldeados (agradando aos inacianos)<sup>107</sup>. A interferência do governador foi decisiva e evitou que as negociações ficassem presas em impasses aparentemente insuperáveis. Em uma *Consulta sobre a repartição dos índios*, de dezembro de 1686, um pouco antes da promulgação do Regimento das Missões, Gomes Freire apontou para a ineficiência da repartição tripartite dos índios aldeados para os moradores, por não suprir as necessidades de mão de obra para as suas lavouras<sup>108</sup>.

Informa Gomes Freire da maneira seguinte. *Repartição de índios é matéria a ter de possível por muitas dificuldades que são invencíveis*, mas a maior é q' [exime] de si fazer, porq' no Maranhão haverá 90 índios, excetuados os de privilégios e capazes de trabalho, 30 são para assistirem em suas casas, 30 para os missionários, e da outra parte leva 10 o dizimeiro e 10 o obrigado, e ficam

<sup>105</sup> MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa. In: DORÉ, Andréa; SANTOS, Antônio Cesar de Almeida (Org.). *Temas setecentistas: governos e populações no império português*. p. 85-94, Curitiba: UFPR, 2009, p. 87.

<sup>106</sup> MELLO. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa, p. 87.

<sup>107</sup> MELLO. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa, p. 87-88.

<sup>108</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios”, 13 de dezembro de 1686. *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*, cód. 485, vol. 1 [*Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei dom João Quinto/ Maranhão*], fl. 135-139v.

os outros dez para servirem a 600 moradores. No Pará não chegam a 50, os que se há de dividir nas três partes e quase se acha nas mesmas faltas que se acha o Maranhão<sup>109</sup>.

Enquanto as Câmaras de São Luís e Belém reclamavam das ilegalidades e do mau uso dos índios, supostamente praticados pelos jesuítas, Gomes Freire de Andrade e Manuel Guedes Aranha argumentavam a respeito do mau funcionamento da Legislação, até então em vigor, indicando os equívocos de sua aplicação. Os debates repercutiram no Regimento das Missões que, em seu décimo quinto parágrafo, atendeu às queixas dos moradores. Segundo Mello, nele se determinava que a repartição dos índios aldeados passasse a se dar em duas partes, ficando uma parte no respectivo aldeamento, enquanto a outra seria destinada a serviços junto aos moradores e às autoridades régias. Na versão original do Regimento, não entravam nessa repartição dos índios os padres da Companhia. Para compensá-los, uma aldeia estava destinada a servir os colégios e demais residências jesuíticas, uma no Maranhão, e outra, no Pará<sup>110</sup>.

No tocante ao segundo assunto polêmico, a administração temporal dos índios, a discussão tomou outra direção. A Junta dos Negócios reuniu-se em sessão, em 2 de dezembro de 1686, para avaliar as diversas propostas sobre os meios de se conservarem e aumentarem as aldeias. O representante do Senado da Câmara de Belém defendia a retirada do poder temporal dos missionários sobre os índios forros alegando que eles deixavam de lado a evangelização dos nativos, enquanto os jesuítas defendiam que o poder espiritual só poderia ser praticado devidamente se também detivessem o poder temporal sobre os índios aldeados.

Quanto à “dupla administração” sobre os índios, a Junta considerou, conforme Márcia de Souza Mello, os informes de Gomes Freire de Andrade sobre os motivos fornecidos pelos missionários<sup>111</sup>. Os integrantes do órgão estiveram, desta maneira, mais favoráveis aos argumentos destes últimos. Assim, o Regimento das Missões definiu, logo no primeiro parágrafo, a concessão aos padres da Companhia do governo não só espiritual, já possuído anteriormente, mas também do administrativo-jurídico, isto é, o temporal, das aldeias sob sua administração.

---

<sup>109</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios. 13 de dezembro de 1686”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 135.

<sup>110</sup> MELLO. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa, p. 91.

<sup>111</sup> MELLO. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa, p. 92.

Para Nádía Farage, embora o Regimento possa ser percebido como a consolidação do poder político dos jesuítas, também pode ser entendido como a “mediação do Estado por uma solução de compromissos entre as demandas dos moradores e missionários<sup>112</sup>”. Observamos nesse debate uma perspectiva que não vê o Regimento das Missões como uma espécie de vitória dos jesuítas sobre os colonos, mas a construção de um *modus vivendi* aceitável, contemplando os anseios e as necessidades das partes envolvidas: religiosos (readquirindo a administração temporal), moradores (dispondo anualmente de contingente maior de trabalhadores indígenas por mais tempo) e índios (obtendo uma relativa proteção sob a tutela dos religiosos)<sup>113</sup>.

No entanto, conforme já afirmamos, o Regimento não cumpriu seu compromisso de mediador dos conflitos existentes entre jesuítas, colonos e autoridades locais, pois rapidamente foi modificado de maneira significativa pela publicação do Alvará de 1688, que passou a redeterminar as causas do cativo legítimo e deu fim à liberdade irrestrita dos índios, facilitando novamente a prática dos resgates<sup>114</sup>. Enquanto isso, a situação da Amazônia portuguesa, as reclamações e conflitos pouco se alteravam.

O referido Alvará derogava a Lei de 1º de abril de 1680, que proibia categoricamente os resgates e cativos e promovia, de certo modo, a lei criada pelo rei em 3 de abril de 1665, que admitia os cativos em casos especificados por ela com novas cláusulas e certas condições. Ou seja, apenas nos casos das chamadas guerras justas separadas em dois tipos: defensivas e ofensivas. As do primeiro tipo podiam ser declaradas pelo governador e as do segundo apenas por ordem direta do rei, sendo retirada do governador a autonomia para fazê-lo sem autorização real<sup>115</sup>. O Alvará de 1688 readmitiu os dois casos, mas suprimiu a distinção de autorização. Podemos entender as guerras justas como uma prática aplicada aos povos índios não enquadradas nos modelos de “civilidade” dos portugueses e seus colonos. Segundo Beatriz Perrone-Moisés, aplicava-se aos povos ainda sem conhecimento da fé cristã, cuja hostilidade e ofensa aos cristãos podiam ser corrigidas pela justa causa da guerra. A guerra justa contra os índios era validada quando eles impedissem a propagação da fé cristã, quando usassem de

---

<sup>112</sup> FARAGE, Nádía. *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs, 1991, p. 32.

<sup>113</sup> ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista de Estudos Amazônicos*, Belém, v. V, n. 1, p. 25-78, 2010, p. 53.

<sup>114</sup> “ALVARÁ em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão. 28 de abril de 1688”. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 97-101.

<sup>115</sup> “ALVARÁ em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão. 28 de abril de 1688”. *ABN*, vol. 66, 1948, p. 97-101.

hostilidade contra índios aliados dos portugueses, quando cometessem extorsões contra missionários e colonos, quando invadissem missões e quando quebrassem pactos celebrados com autoridades portuguesas. Havia ainda mais dois motivos polêmicos quanto à sua legalidade: quando justificava a salvação das almas, vendo-se na guerra um meio de conversão; e quando havia a prática da antropofagia, em que se justificava a guerra em defesa da vítima<sup>116</sup>.

A Coroa desejava possuir maior fiscalização e controle sobre a prática das guerras justas. Para tanto, após a publicação do Alvará de 1688, designou a passagem das propostas de guerras pela Junta das Missões, que mais tarde obteve autonomia jurídica para declarar e decidir sobre a validade delas. Ao dar tal autonomia para a Junta, a Coroa a colocou “no âmbito de um organismo que, em última instância, era representante das ideias metropolitanas”, assim como “também buscou com essa atitude fortalecer o projeto de colonização, mediante a ‘pacificação’ dos índios e garantir o aumento e a manutenção dos aldeamentos missionários<sup>117</sup>”.

Vemos que a legislação indigenista era bastante polissêmica, principalmente quando se tratava dos argumentos sobre os meios de captura e repartição dos índios<sup>118</sup>. Se o Regimento das Missões sofreu uma alteração com o Alvará de 28 de abril de 1688, esse, por sua vez, foi modificado pela *Carta de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará*<sup>119</sup>, escrita em Lisboa a 15 de março de 1696, mas trasladada à cidade de Belém apenas em 2 de maio de 1707. Na Carta havia uma ordem afirmando parecer

Conveniente que assistam na Junta das Missões deste Estado com o Superior da Companhia, alguns dos Prelados de outras Religiões, para darem conta das missões que tem a seu cargo, como das despesas que fizeram nos resgates na forma das minhas ordens, e de vos parecer igualmente conveniente, que o dito

---

<sup>116</sup> PERRONE-MOISÉS. Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, n. 5, p. 5-10, 1989; PERRONE-MOISÉS. Beatriz. Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos CEDES*, Campinas, n. 30, p. 57-64, 1993.

<sup>117</sup> MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. A Paz e A Guerra: a Junta das Missões na Amazônia colonial do século XVIII. In: ALONSO, José Luís Peinado; CHAMBOULEYRON, Rafael (Orgs.) *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (século XVII a XVIII)*. Belém: Ed. Açai/PPGH-UFGA/Centro de Memória da Amazônia, 2010, p. 85.

<sup>118</sup> DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses: Lisboa, 2000.

<sup>119</sup> “CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará, Traslada em Belém, a dois de Maio de 1707”. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2-12 (“Regimento e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios”, 1724), p. 50-82.

dinheiro dos resgates estejam em mão de um Tesoureiro do qual os ditos Prelados o hajam de receber<sup>120</sup>.

A Carta alterava o Alvará de 1688 no tocante à exclusividade de atuação dada aos padres da Companhia de Jesus na Junta das Missões e na administração do dinheiro enviado pela Coroa, que, de acordo com o Alvará, deveria ser entregue para pessoas abonadas e aprovadas pelos superiores da Missão da Companhia de Jesus. Essa situação deveria ser modificada, como podemos observar no excerto destacado. Prelados de outras religiões atuariam, juntamente com o representante jesuíta, na Junta das Missões e a administração financeira seria efetivada por um funcionário real, um tesoureiro, que disporia o dinheiro aos superiores de todas as ordens religiosas, de acordo com as necessidades de realização de descimentos.

A carta de 1707 foi comentada quatorze anos mais tarde, em 1721, pelo padre Jacinto de Carvalho, a época procurador geral das Missões do Maranhão. Este afirmava que, para se cumprir as determinações contidas na missiva, seria necessária a reimpressão das Leis do Estado e dos traslados de todas as Provisões, Alvarás e Cartas em que contivessem as resoluções do rei sobre o “bom governo dos índios e Missões”<sup>121</sup>. As leis foram reimpressas, mas o padre fez uma nova solicitação alegando ser necessário, para “o bem de sua justiça”, um traslado das “Cartas que Vossa Majestade foi servido enviar ao Governador do estado do Maranhão no ano de 1702, em que se contém várias resoluções de Vossa Majestade pertencentes ao bom governo, e administração dos índios, e Missões<sup>122</sup>”. A nosso ver, Jacinto de Carvalho fez esses pedidos para protelar a aplicação da resolução.

Outro mote que aponta a polissemia da legislação indígena é o fato de a proibição do uso da violência contra os índios para a realização dos descimentos, existente na lei de 1688, ter sido modificada por meio de outra alteração das disposições do Regimento da Missões. De fato, em março de 1718, instituiu-se o uso da força nos descimentos mediante justificativas simples, como a necessidade de braços para as lavouras devido à alta mortalidade e à frequência das fugas dos trabalhadores

---

<sup>120</sup> “CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará”, 02/05/1707, *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 50.

<sup>121</sup> Destacamos que, embora a carta que trabalhamos seja datada de 1721, ela está elencada no mesmo rol das envidas pelo rei no ano de 1707, por isso a referência é a mesma: “CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará”, 02/05/1707, *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 53.

<sup>122</sup> Ocorre o mesmo que a referência da nota anterior: “CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará”, *BPE*, cód. CXV 2-12, 02/05/1707, p. 63.

indígenas<sup>123</sup>. O cenário ficou ainda mais dramático por conta de uma epidemia de bexigas ocorrida na década de 1720, causando a morte de muitos índios.

Podemos claramente perceber que as questões secundárias (regulamentação do trabalho indígena, pagamento de salário, forma como se faziam as repartições, a presença ou não de missionários nas tropas de resgates e etc.) da legislação indígena eram alteradas de acordo com as conjunturas e demandas do contexto colonial. Mas, a constante revisão da regulamentação do acesso aos índios não impediu que os moradores estabelecessem tropas de resgates clandestinas financiadas por particulares. Embora, desde 1688, essas tropas só pudessem ser autorizadas, realizadas e controladas pelas autoridades da administração (principalmente, o governador) com a ajuda dos religiosos e funcionários régios, responsáveis por organizar os descimentos e fiscalizar a repartição de índios e mercadorias.

Como bem apontado, essas prerrogativas legais dificilmente foram respeitadas. Por isso, visando amenizar essa situação, D. Pedro II expediu, em 1691, um Alvará oferecendo perdão aos moradores do estado do Maranhão que haviam realizado entradas nos sertões e feito escravos contra as determinações da Lei. O rei afirmou ser esse ato necessário, pois “quase todos os moradores do estado” estavam incididos naquele crime,

e por evitar ruina, que experimentaria aquele povo tirando-se devassa, e castigando-se todos os delinquentes [...]. Hei por bem de perdoar geralmente a todos os que tem incorrido no dito crime, com declaração, que os índios, que tiverem cativado, não só serão declarados por livres, mas sem dilação alguma, serão retirados do poder dos possuidores e entregues ao Superior das Missões, para os repartir pelas aldeais, e formar deles uma nova, como lhes parecer que convém ao serviço de Deus, e meu<sup>124</sup>.

Além do perdão, o rei declarava, no intuito de reafirmar a sua autoridade, que as punições para os praticantes desse crime doravante deveriam ser mais severas estando passíveis de multas e de prisão em São Luís e, se os colonos persistissem nesses atos, seriam presos e remetidos ao Limoeiro, na Corte, para nele serem castigados. Ao rei caberia o papel de equilibrar as suas relações com os seus súditos, buscando, ao mesmo tempo, criar um laço de afeição e de autoridade. Segundo Silvia Hunold Lara, “temido e

---

<sup>123</sup> “SOBRE os índios que se descerem para as Aldeas ficarem nellas livres, e não como Escravos. 9 de março de 1718”. *ABN*, vol. 67 (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 152-153.

<sup>124</sup> “TRASLADO do Alvará, porque sua majestade ordena se tirem por forros os escravos feitos contra sua lei dos resgates”, 21/02/1691. *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 36-37.

amado, o soberano ensinava a seus súditos o poder a que estavam submetidos. Um poder que se manifestava e se reativava tanto na punição quanto no perdão. Ambos, transformados em rituais políticos, estavam ligados de forma indissolúvel”. Assim, perdoar os crimes e logo depois ameaçar com punições mais severas não era uma atitude contraditória, mas um padrão de conduta. Podemos afirmar, pois, que, em última instância, cabia ao soberano “a garantia da boa ordem e regularidade no Governo<sup>125</sup>”.

Porém, já em 1699, o monarca enviou uma nova carta régia permitindo novamente a realização das entradas nos sertões para os resgates de escravos, visando sanar a grande miséria dos moradores do estado diante da grande mortandade que assolava os trabalhadores nativos<sup>126</sup>. Esses documentos jurídicos sucessivos longe de revelarem uma legislação indigenista em permanente oscilação, realçam a necessidade de fazer, em determinados momentos, vista grossa e perdoar as transgressões dos colonos no contexto da realidade particular da Amazônia portuguesa, visto que punir os moradores, repetidamente, acarretaria mais problemas do que soluções para a colônia, já carente de gente branca para ocupar a região, sobretudo seus sertões. A carência de colonos para assegurar o território transparece na preocupação com a construção e reedificação de fortes militares nas capitânicas do Maranhão e Pará, sobretudo, ante a salvaguarda das fronteiras. Segundo Bombardi, a definição da longa fronteira estabelecida no norte não foi realizada de maneira espontânea, foi fruto de uma geopolítica estratégica, sistemática e preparada pelo rei, já no final do século XVII, principalmente por meio da organização espacial das atividades missionárias na Capitania do Pará. A divisão do interior entre as diferentes ordens religiosas atuantes na colônia, em maio de 1693, constitui uma das medidas mais impactantes desta política<sup>127</sup>. De fato,

---

<sup>125</sup> LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 115-116.

<sup>126</sup> “TRASLADO de uma carta de sua majestade que Deus guarde aos oficiais da Câmara do ano de 1700, sobre as entradas do Sertão que permite se façam os resgates na forma de sua Lei. Ano de 1700”. *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 39-40.

<sup>127</sup> A esse respeito, Fernanda Aires Bombarde observa que “em 1693, o rei, após ter ouvido o ex-governador Gomes Freire de Andrade, dividiu as missões em distritos da seguinte maneira: 1) aos padres da Companhia de Jesus, foi designada toda área que fica ao sul do rio Amazonas; 2) aos Capuchos de Santo Antônio [franciscanos], foi direcionado todo o norte do mesmo rio e o Cabo do Norte, compreendendo os rios Jari, Paru e a Aldeia de Urubuquara e 3) aos religiosos da Piedade [também franciscanos], foi concedido missionar nas proximidades da fortaleza de Gurupá e em todas as terras que ficam acima da aldeia Urubuquara, incluindo os rios Xingu, Trombetas e Gueribi. Foi formado outro distrito que compreendia o rio Gueribi, o rio Urubu e o rio Negro, em que os padres das Mercês tinham duas missões, mas podiam também ser dados à Companhia de Jesus, se esta tivesse padres suficientes para atuar na área. Uma última ordem estipulava que os missionários preferissem aldear os índios nas margens dos rios navegáveis para que as entradas aos sertões fossem facilitadas”. Ver BOMBARDI. *Pelos interstícios do olhar do colonizador*, p. 39.

o poder metropolitano tentou nos últimos decênios do seiscentos agir de maneira mais efetiva visando ordenar o Estado.

Ao analisarmos as políticas do reinado de D. Pedro II e os acontecimentos decorrentes delas, notamos que a inclinação do rei em favorecer a Companhia de Jesus, enquanto agente-chave dentro de seus planos de (re)organizar a colônia amazônica, acabava acirrando ainda mais a animosidade contra a Ordem. Assim, muitos integrantes da elite local, em vias de formação, principalmente pequenos proprietários de terra e comerciantes, apresentavam um comportamento francamente antijesuítico, afirmando ser a ação dos missionários a causa da sua ruína. Esse discurso muitas vezes repetido desejava a expulsão dos religiosos daquela terra – aliás, concretizada por duas vezes no século XVII, em 1661 e 1684. Por sinal, segundo Rafael Chambouleyron, as percepções da região amazônica naquele século fixaram-se, conforme as fontes, nos extremos “opulência” e “miséria”<sup>128</sup>.

Destacamos que o antijesuitismo daquele período era bastante demarcado por demandas locais, mas, de certo modo, foi importante para os processos e eventos que se produziram a partir do início do século XVIII. A crítica das leis, favoráveis aos jesuítas e tantas vezes adaptadas por não atenderem às demandas da sociedade colonial, foi retomada e, dessa vez, como parte de um projeto de governo pensado por Paulo da Silva Nunes e seus aliados, nas décadas de 1720 e 1730, e posto em prática por Pombal, já na segunda metade do mesmo século. Porém, antes de adentrarmos na discussão sobre as ações de Paulo da Silva Nunes e as políticas implantadas por Pombal, refletiremos ainda sobre as políticas do governo de D. João V, pois foi neste reinado que Silva Nunes planejou e deflagrou uma campanha antijesuítica de fôlego, como parte de seu projeto de governança para a Amazônia.

### **1.3 As políticas coloniais no reinado de D. João V**

Após a morte de D. Pedro II, em dezembro de 1706, D. João V, filho mais velho do seu segundo casamento, foi aclamado rei estabelecendo definitivamente a dinastia dos Bragança. Somente em fins do século XVII e início do XVIII – portanto, na virada dos dois reinados – ocorreu a certa consolidação do absolutismo em Portugal nos

---

<sup>128</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Opulência e miséria na Amazônia seiscentista. *Raízes da Amazônia*, Manaus, ano 1, v. 1, n. 1, p. 105-124, ago. 2005.

planos jurídicos e institucionais, pois, até então, havia certos impedimentos que limitavam o poder régio, dentre eles, a nobreza e o clero.

Assim, parecido a seu pai, D. João V nunca convocou as cortes ou ouviu qualquer parecer dos três Estados nas matérias de interesse público e quando se tratava de despachos ordinários, antes de tomar qualquer decisão, consultava vários confidentes. Seu governo parecia não confiar nas instituições que o compunha. Aparentemente, o novo rei dava prioridade às consultas pessoais em prejuízo das institucionais. A preferência dada às opiniões de um pequeno círculo pessoal, ao invés de consultar o Conselho de Estado, demonstra claramente tal posicionamento<sup>129</sup>.

Se no cenário interno D. João V recebeu o Reino pacificado graças à política adotada por seu pai, no cenário continental o momento era tempestuoso no aspecto político. O século iniciou com a Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1714), contrária aos interesses das principais potências europeias da época que temiam a ascensão de um Bourbon francês ao trono castelhano. Portugal, claramente periférico, manteve inicialmente uma posição de neutralidade, mas logo se viu forçado a submeter-se aos interesses ingleses<sup>130</sup>. A Guerra consolidou a aliança entre Portugal e Inglaterra por meio de uma série de novos acordos, que, por sinal, reafirmaram a centralidade da América portuguesa para as rendas da Coroa lusa. Essa mudança em relação à crescente importância acordada às possessões americanas é perceptível em alguns escritos que passaram a circular à época sobre a região. Podemos citar dois: *Frutas do Brasil*, de Frei Antônio de Rosário, publicada em 1702, e *Cultura e Opulência do Brasil, por suas drogas e minas, com várias notícias curiosas do modo de fazer o açúcar, plantar & beneficiar o tabaco, tirar ouro das minas, & descobrir as de prata*, do padre André João Antonil, publicada em 1711. Nos dois textos, fica claro que a América portuguesa estava se tornando mais importante para o Império luso do que as Índias.

---

<sup>129</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 177-179. Coleção Reis de Portugal.

<sup>130</sup> Com respeito ao incômodo sentido em Portugal em relação à situação na Espanha, Ricardo de Oliveira nos esclarece que “O epistolário de diplomatas e homens de estado como José da Cunha Brochado, D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão ou do Conde da Tarouca fornecem, em seu conjunto, um nítido painel da difícil situação de Portugal ante a esses problemas. José da Cunha Brochado, por exemplo, escrevendo ao confessor de D. Pedro II, a 6 de março de 1701, mostrava-se extremamente preocupado, e dizia: ‘queira Deus que as coisas se acomodem para que não tenhamos que tomar partido, escandalizando a Inglaterra ou irritando a Espanha’” In: OLIVEIRA, Ricardo de. *Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII. História – Questões & Debates*, Curitiba, v. 36, n. 36, p. 251-278, 2002, p. 253.

O final do século XVII e início do XVIII foram marcados pela descoberta do ouro brasileiro, aumentando consideravelmente o fluxo de riquezas para o Reino. Isso fez com que D. João V repensasse a sua orientação política e buscasse redefinir, do ponto de vista político e territorial, os laços com suas colônias americanas. Nesse período o rei adotou a razão de Estado como política. Essa racionalização mostrava-se deveras necessária visto a posição de vulnerabilidade de Portugal mediante as novas potências nascentes no mercantilismo – Holanda, França e Inglaterra – o que dificultava a manutenção de suas possessões ultramarinas, em especial o espaço Atlântico<sup>131</sup>. Segundo Ricardo Oliveira, diante do cenário de fragilidade, só restou a Portugal fingir ter uma política de neutralidade enquanto construía um alinhamento com a Inglaterra baseada na dependência “onde se trocou vantagem no campo econômico por proteção política e militar”. Garantir suas colônias atlânticas era imprescindível para a sobrevivência do Reino. Deste modo, na época Moderna, Portugal demonstrou em suas relações diplomáticas posturas marcadas por receios e inseguranças. Contudo, por meio de uma política racional, D. João V alcançou parcialmente os objetivos vitais para garantir a posse e o fluxo das riquezas do Ultramar, a independência “nacional” e certa projeção internacional<sup>132</sup>.

O conhecimento empírico do território colonial era fundamental nesse contexto, e isso parecia ser claro para o monarca. Portugal não estava de todo surdo para os movimentos ocorridos no além-Pirineus e, antes das reformas ilustradas de Pombal, já havia ecos do empirismo no país principalmente por meio dos padres oratorianos – inspirados no cartesianismo, desde a primeira metade do XVIII – e da circulação de diplomatas, artistas, intelectuais, militares e comerciantes, sobretudo em Lisboa, responsáveis por difundir livros e ideias vindos de outras partes da Europa, mesmo clandestinamente. Não podemos esquecer dos “estrangeirados”, homens saídos de Portugal para estudar na França, na Itália e em outras paragens, ou para exercer papéis diplomáticos. Eles foram os responsáveis por organizar grupos de estudo fora das escolas formais, visando pesquisar e debater as ideias da Revolução Científica, afastando-se da religião e construindo um conhecimento mais estruturado<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 255.

<sup>132</sup> OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 257-258.

<sup>133</sup> Como D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, José da Cunha Brochado, Conde da Tarouca, os Condes da Ribeira Grande e o das Galveias, Luís Antônio Verney, Sebastião José de Carvalho e Melo, Visconde

Na França, em 27 de novembro de 1720, na Academia Real de Ciências de Paris, foi proferida uma conferência pelo primeiro geógrafo do rei da França, Guillaume Delisle. Ele trazia como grande novidade na época, o estabelecimento das longitudes nas cartas geográficas, e estabeleceu, entre outros feitos, “a real situação dos territórios portugueses e espanhóis na América, o que evidenciava as investidas que os portugueses fizeram para além do Meridiano de Tordesilhas<sup>134</sup>”.

Mediante o alerta de seu embaixador na França, D. Luís da Cunha<sup>135</sup>, o rei logo contratou os jesuítas matemáticos e cartógrafos, Domenico Capacci e Giovanni Battista Caborne, para levantar informações e mapear Portugal e, também, a América portuguesa, por meio do uso dos modernos métodos das longitudes. Desse modo, os jesuítas foram “responsáveis pela reintrodução dos estudos matemáticos [modernos] em Portugal, fato que demonstra o lugar e a importância ocupados pelos estrangeiros no interior da cultura portuguesa do Antigo Regime<sup>136</sup>”. A ação dos cientistas foi de suma importância para o processo de reconhecimento e demarcação das terras portuguesas no Atlântico.

Os iluminismos e o Absolutismo conviveram de forma paradoxal e complementar na época pombalina (1750-1777). Porém, esse aspecto já teve relevância no governo de D. João V, que buscou reformas com o fito de fortalecer e racionalizar o Estado Português. D. Luís da Cunha foi o maior exemplo da postura crítica portuguesa vigente na primeira metade do século XVIII. Essa postura foi construída por meio de sua intensa circulação por toda a Europa: foi para Londres como enviado extraordinário entre os anos de 1697 e de 1712; em 1716, foi enviado à Holanda; também foi embaixador em Madrid entre os anos de 1719-1720 e, finalmente, em 1736, foi embaixador de Portugal

---

de Vila Nova de Cerveira, além de importantes nomes da nobreza como o Marquês do Alegrete e os dois Condes de Ericeira. Ver OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 261.

<sup>134</sup> OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 260.

<sup>135</sup> Ricardo Oliveira nos fornece as seguintes informações a respeito de D. Luís da Cunha: “Nasceu em Lisboa, em 23 de janeiro de 1662 e faleceu em Paris, a 9 de outubro de 1749. Oitavo filho de D. Álvares da Cunha e de Dona Maria Manoel de Vilhena, de um ramo da mais antiga nobreza portuguesa, que remontava à tomada de Lisboa aos Mouros. Iniciou em 1695 sua trajetória na diplomacia, logo sendo mandado a Londres como enviado extraordinário, entre 1697-1712, quando ele e o 4.º Conde da Tarouca, João Gomes da Silva, foram os plenipotenciários portugueses no Congresso de Utrecht (1712-1715), organizado para estabelecer a paz e o equilíbrio na Europa recém-saída da Guerra de Sucessão Espanhola”. Ver OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 264.

<sup>136</sup> OLIVEIRA. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII, p. 260.

em Paris. A circulação de D. Luís pela Europa o colocou em contato com as linhas primordiais dos iluminismos. Ele foi um dos principais responsáveis, por exemplo, pelo envio de livros, mapas e instrumentos matemáticos para Portugal. As suas atividades políticas não se afastavam de seu interesse e de sua prática intelectuais. Uma das providências propostas pelo diplomata para a segurança de Portugal, mediante seu diminuto território, era a formação de uma poderosa força militar e o alinhamento com a Inglaterra, aspirando a proteção do Reino.

Para D. Luís da Cunha, a falta de métodos agrícolas mais eficientes, de manufaturas produtivas e de um desenvolvimento demográfico mais acelerado eram algumas das principais causas da debilidade militar lusa. Para o diplomata, a “salvação dos povos consiste na cultura das terras”, pensamento muito próximo dos fisiocratas franceses. Já a debilidade na manufatura seria causada pela atuação da inquisição – responsável pela fuga das pessoas detentoras de capital, ou seja, os judeus e cristãos-novos – e pela atuação inglesa através do Tratado de Methuen (1703), que deu “permissão [...] aos ingleses para meterem em Portugal os seus laníferos”. Para piorar a situação, ainda havia em Portugal, segundo o diplomata, um mercado interno decadente<sup>137</sup>.

De acordo com o entendimento mercantilista de D. Luís da Cunha, o maior problema de Portugal era a escassez populacional causada pela entrada dos cidadãos em ordens religiosas e pela conseqüente opção pela castidade (alta porcentagem de celibatários); pela saída de homens e mulheres em direção às possessões ultramarinas; e pela já referida atuação perniciososa da Inquisição, que fazia judeus e cristãos-novos saírem do Reino levando consigo os seus cabedais. Para modificar essa conjuntura, ele solicitava o uso da razão e do bom senso para o bem da política e economia do Reino<sup>138</sup>. O diplomata era bastante lúcido em relação aos problemas populacionais de Portugal e, por conseguinte, da América portuguesa. Portanto, recomendava deixar que estrangeiros, independentemente de sua religião, ocupassem as áreas mineiras. Afirmava ser obrigação das autoridades locais dispensar a eles “todo bom acolhimento, e arbitrando-lhes a porção de terra que quisessem cultivar”. Na visão de D. Luís, esses estrangeiros mais tarde “casariam e propagariam, e em pouco tempo os seus descendentes seriam bons portugueses e bons católicos romanos” e “cultivariam grande parte daquele vasto país”<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976, p. 64.

<sup>138</sup> CUNHA, *Testamento Político*, p. 71-93.

<sup>139</sup> CUNHA. *Testamento Político*, p. 75.

Outra proposta surpreendente do diplomata era mudar a capital do Reino de Lisboa para São Sebastião do Rio de Janeiro, ou seja, mudar a orientação administrativa do governo imperial português centrando-a claramente no espaço sul-atlântico. D. Luís Cunha argumentava:

qual a residência para ser a mais vantajosa, aquela em que pode viver precariamente esperando ou temendo, que cada dia o queiram despojar do seu diadema ou aquela em que pode dormir o seu sono descansado e sem algum receio de que o venham inquietar? Problema que em duas palavras resolvo dizendo, que o dito príncipe para poder conservar Portugal necessita totalmente das riquezas do Brasil e de nenhuma maneira das de Portugal, que não tem para sustentar o Brasil, de que se segue, que é mais cômodo e mais seguro estar onde se tem o que sobeja, que onde se espera o de que se carece<sup>140</sup>.

Isso denota a necessidade de proteger a América portuguesa, pois dela saíam as riquezas para o sustento de Portugal, devendo, portanto, ter seu domínio territorial assegurado. Esse pensamento estava eivado da vontade de se formar um reino racional distanciado das profecias milenaristas, ainda fortes.

Nesse quadro de racionalismo também há um lugar significativo para a Amazônia portuguesa. Como no reinado de seu pai, a necessidade de demarcar e assegurar as fronteiras do norte continuava patente. Logo, D. João V lançou mão de viagens de reconhecimento para inteirar-se melhor daquele vasto território. Tal mapeamento era importante para o conhecimento do sertão, para definir de forma mais precisa os limites entre as capitanias, entre os bispados, e entre os estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará. Outros pontos relevantes do mapeamento seriam, primeiro, a busca de ouro – nunca encontrado – e depois, a manutenção da coleta das drogas do sertão, como cacau, salsaparrilha, cravo ou óleo de copaíba<sup>141</sup>.

Em relação à legislação e a governança, o cenário de leis frequentemente modificadas, e, em sua maioria, favoráveis aos jesuítas, começou a ser alterado no início do século XVIII. Os governadores que foram indicados para administrarem aquela região eram pouco ou nada favoráveis à Companhia de Jesus. Entre eles, podemos destacar Cristóvão da Costa Freire (1707-1718), Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722) e

---

<sup>140</sup> CUNHA, D. L. da. *Instruções inéditas a Marco Antônio de Azevedo Coutinho*. Coimbra: Academia de Ciências de Lisboa /Imprensa da Universidade, 1929, p. 217-218.

<sup>141</sup> A procura por minérios e pedras preciosas era sistemática, desde o quarto quartel do século XVII. O relatório do ouvidor Miguel da Rosa Pimentel daquela época o mostra. Ver o documento transcrito e comentado por ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz de Andrade de (Com.). Informação do estado do Maranhão: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 463, p. 349-380, 2014.

Alexandre de Sousa Freire (1728-1732). Durante a primeira metade do século o clima ficou ainda mais tenso e continuava marcado pelos debates em torno da legislação indigenista, principalmente no que tange à questão do apresamento dos nativos. Discutia-se sobre a legalidade ou não dos descimentos e os embates flutuavam ao redor das mesmas personagens do século XVII: missionários, colonos e autoridades régias e locais.

Em 1715, D. João V escreveu ao governador do Maranhão reiterando as mesmas queixas de seu pai sobre o abuso praticado contra os índios. Mas, dessa vez reclamava diretamente de seus administrados, afirmando ter sido informado que os capitães-mores do Estado faziam com que os índios se casassem com suas escravas para que, desta maneira, eles e sua prole se tornassem também escravos. O rei recriminava ainda o capitão-mor do Maranhão Joseph da Cunha Deça (José da Cunha de Eça), que teria mandado prender, na Fortaleza da Barra, o procurador dos índios, Manuel da Silva de Castro<sup>142</sup>, por ter denunciado suas práticas<sup>143</sup>.

Atuações como as do capitão-mor do Maranhão eram frequentes e a transgressão das leis reais comumente era incitada até mesmo pelos governadores, como Bernardo Pereira de Berredo e Alexandre de Souza Freire. Eles eram inimigos declarados da Companhia de Jesus e foram peças fundamentais da campanha empreendida nesse período por Paulo da Silva Nunes, que chegou a organizar um motim contra o governador João da Maia da Gama e contra os padres da Companhia de Jesus com o intuito de expulsar tanto o governador quanto a Ordem da região. A atuação de Silva Nunes e seus aliados será discutida nos próximos capítulos.

D. João V faleceu em 1750 e em seu lugar assumiu D. José I, seu filho, herdeiro de um Reino empobrecido, apesar das diversas tentativas de D. Luís Cunha e outros ministros régios de mudar essa situação. No próximo capítulo estudaremos o governo de D. José I (1750-1777) e as políticas pombalinas para o Reino e, mais especificamente, para a Amazônia. Para tanto, voltaremos à análise do Iluminismo luso,

---

<sup>142</sup> Acreditamos ser esse o nome do Procurador dos Índios, pois Márcia Eliane A. Souza e Mello, escreveu em um artigo que no ano de 1705, “o Procurador dos Índios, Manuel da Silva de Castro, apresentava queixas contra o Ouvidor Geral Manuel da Silva Pereira e o Capitão mor José da Cunha Deça, que não atendiam às suas advertências quanto a observação da lei de liberdade dos índios, e nem aceitavam as suas queixas contra os abusos cometidos ( ABN, 66, p. 265), chegando mesmo a ser preso anos mais tarde em razão deste litígio”. Ver MELLO, Márcia Eliane A. Souza. O Regimento do procurador dos índios do estado do Maranhão. *Outros Tempos*, São Luís, v. 09, n. 14, p. 222-231, 2012, p. 225.

<sup>143</sup> Nesta referência ocorre o mesmo que na nota de rodapé nº 95. “CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará. Traslada em Belém, a dois de Maio de 1707”. *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 50-82; p. 57.

uma vez que Pombal tinha planos de introduzir no país um modelo de Ilustração. Afirmamos ser um modelo, pois o secretário régio flertava com ideias e críticas dos *philosophers* franceses, buscando adaptá-las à situação do Reino. Pombal desejava, sobretudo, enaltecer a figura do rei aos moldes do absolutismo esclarecido do monarca francês Luís XIV, fortalecendo as práticas mercantilistas e enfraquecendo a nobreza e a Igreja. Para instaurar esta política foi deflagrada uma intensa campanha contra a Companhia de Jesus, detentora de um modelo não apenas conflitante com certos ideais reformistas, mas também com a concepção de governo que o futuro marquês de Pombal queria implementar na Corte e na colônia, em especial na Amazônia portuguesa. Passemos à análise do governo de D. José I e da Ilustração lusa.

## 2. OS PROJETOS DO SECRETÁRIO DE ESTADO SEBASTIÃO JOSÉ DE CARVALHO E MELO PARA PORTUGAL E A AMAZÔNIA

Neste capítulo, estudaremos os elementos formadores da Ilustração lusa e desde já destacamos que o movimento português não possuiu os mesmos moldes que o francês. Sebastião José de Carvalho e Melo, prógono do movimento em Portugal, descartou os elementos do Iluminismo francês que punham em risco o absolutismo, o colonialismo, as políticas monopolistas e a religião, suportes do trono português<sup>144</sup>. Por outro lado, objetivando afastar-se das teorias do poder corporativo da neoescolástica, do anticientificismo e do milenarismo – correntes ainda muito fortes em Portugal no século XVIII – promoveu reformas profundas nas áreas da educação, da economia e nas práticas de gestão colonial. Por conseguinte, compreendemos que em Portugal desenrolou-se a construção de um movimento dual durante a entrada do Reino na chamada “Era das Luzes”.

Estudar as ações do principal ministro de D. José I é, antes de mais nada, tentar não espelhar o binarismo – valorização das ações pombalinas por antijesuítas, ou criminalização de Pombal por filojesuítas –, presente em quase toda produção ligada à temática. Portanto, procuraremos notar a complexidade do século XVIII, uma vez que sua segunda metade foi um período de reafirmação do poder real e do Estado, ou seja, um período, conforme assinalamos no primeiro capítulo, de um protonacionalismo. Segundo Eric Hobsbawm, este tem dois tipos: primeiro, “as formas supralocais de identificação popular” e, segundo, “os laços e vocabulários políticos de grupos seletos mais diretamente ligados ao Estado e instituições, capazes de uma eventual generalização, extensão e

---

<sup>144</sup> Referentes às críticas levantadas pelos *philosophes* franceses, Luís Carlos Villalta observa: “Na *Encyclopédie*, o verbete Monopólio, situação em que se encontravam os mercadores metropolitanos nas colônias, é apresentado como ‘tráfico ilícito’; já os fisiocratas e Adam Smith consideram-no um entrave para o crescimento da riqueza, defendendo a liberdade do comércio. Raynal, porém, vai mais longe: em sua *Histoire Philosophique*, o primeiro clássico francês do anti-colonialismo, toma o monopólio como um direito exercido por uns, do qual outros se veem privados; fixa a máxima liberdade comercial, propõe a substituição do colonialismo de violência por outro de razão e chega a incitar os habitantes da Índia, submetidos aos privilégios da companhia inglesa, a se rebelarem. Voltaire, Montesquieu e Marmontel denunciam veementemente as violências contra os indígenas da América; Montesquieu condena, em princípio, a escravidão, a qual é ferozmente combatida por Raynal. Burke ataca os defeitos da administração colonial”. Ver VILLALTA, Luís Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras: usos dos livros na América portuguesa*. Tese. Universidade de São Paulo, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 1999, p. 102.

popularização<sup>145</sup>”. Fica bem evidente que os esforços de Pombal se identificam com o segundo tipo de protonacionalismo.

Para compreendermos as rupturas e permanências desse processo, estudaremos, de um lado, as teorias formadoras do jesuitismo, a filosofia de vida e de ação dos padres ligados à Companhia de Jesus, e, de outro, os elementos filosóficos e as medidas políticas que compuseram o chamado pombalismo. Além dessas teorias, analisaremos, especificamente, os projetos e as ações de Sebastião José de Carvalho e Melo na Amazônia, realizadas por meio da atuação de seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Desse modo, visamos compreender de que forma a campanha empreendida por Paulo da Silva Nunes influenciou a crescente antipatia de Pombal e seu irmão em relação à atuação da Companhia de Jesus na Amazônia colonial.

## 2.1 Pombalismo *versus* Jesuitismo

Sebastião José de Carvalho e Melo e o grupo de intelectuais iluministas ligados a ele, como Teodoro de Almeida, o ministro D. Rodrigues de Souza Coutinho e vários luso-brasileiros como o dicionarista Antônio de Moraes Silva, o médico Francisco de Mello Franco, o químico José Bonifácio (que viria a se transformar num grande estadista do Império brasileiro), o médico-químico Manoel Henrique e o químico Vicente Seabra Tolledo<sup>146</sup>, também estrangeirados como Pombal, tinham como um dos principais motes de sua política modificar a percepção do resto da Europa no tocante a Portugal. Esses homens pretendiam tal mudança de olhar por meio da ideia de progresso amparada pelas teorias de economistas e filósofos da época. Por exemplo, podemos citar Adam Smith, para quem a ideia de progresso civilizacional – iniciada e possibilitada pelos grandes descobrimentos marítimos do século XVI, que deram início à planetarização da economia – aludia à aplicação prática dos avanços técnicos, científicos, culturais, pedagógicos e políticos para o bem comum e o prestígio, no século XVIII, dos reinos conquistadores e conquistados<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> HOBBSAWM, Eric John. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008, p. 64.

<sup>146</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 112.

<sup>147</sup> SIMMONS. R.C. *Savagery, Enlightenment, Opulence*. Birmingham: University of Birmingham, 1989, p. 13.

Tais políticas pombalinas ficaram conhecidas como pombalismo, significando, segundo Luís Reis Torgal:

a viragem decisiva do absolutismo, que deixa de ser condicionado predominantemente pela velha nobreza “senhorial” e pelo clero ultramontano para ser, em termos políticos, a afirmação de uma burguesia intelectual e mercantil, de um novo clero e de uma nova nobreza de Estado. Por outro lado, representa a primeira grande tentativa, que as próprias circunstâncias extremamente graves haviam criado, de encarar de frente os grandes problemas econômico-políticos do país, o que implicava alterações fundamentais geradoras de situações de conflito. Ao nível ideológico, orienta-se a sua maneira, pelas vias do “absolutismo esclarecido”, afirmando assim sem qualquer subterfúgio, a origem direta do poder, a concentração total da soberania no rei (e, na prática, no seu gabinete) e a oposição sistemática ao ultramontanismo, até aí considerado como ideologia político-eclesiástica oficial, cobrada de uma defesa viva de teses galicanistas, que até então eram consideradas como heterodoxas<sup>148</sup>.

Pombal desejava implantar no Reino e na colônia seus projetos com o fito de alcançar os ideais iluministas dos quais era signatário mesmo que para tal, como já vimos no primeiro capítulo, precisasse lançar mão de atitudes criticadas abertamente pelo movimento. Além disso, Segundo José Eduardo Franco, ele criou o seu antijesuitismo<sup>149</sup>, para justificar suas intervenções políticas reformistas de viés absolutista iluministas. O ministro combateu o jesuitismo – enquanto oposto de suas ideias – e o colocou como “conceito operatório utilizado para explicar de forma totalizante tudo o que de negativo aconteceu no país [Portugal] desde a entrada da Companhia de Jesus em território nacional”<sup>150</sup>. Desse modo, para José Eduardo Franco, as ações da Companhia de Jesus eram a “chave de leitura da história do reino e da evolução dos seus dinamismos nos vários âmbitos da sociedade em que os jesuítas teriam influído de uma forma holística”. Portanto, foi necessária a construção de uma corrente de pensamento e de ação política específica para criar uma ideologia de combate a essa instituição; e tal ideologia era o

---

<sup>148</sup> TORGAL, Luís Reis. *História e Ideologia*. Coimbra: Minerva Coimbra, 1989, p. 47.

<sup>149</sup> Segundo Franco, o antijesuitismo pombalino seria diferente dos outros desenvolvidos antes da segunda metade do século XVIII, pois aqueles seriam manifestações de situações esparsas, e sem unidade doutrinal, e teriam emergido como uma marca situacional e pontual, ligado a interesses e disputas localizadas, e sem força para combater o peso da Companhia de Jesus na vida portuguesa. Ver FRANCO, José Eduardo. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, Vol. I, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006, p. 320.

<sup>150</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 319-324.

antijesuitismo pombalino, que sustentou e orientou grande parte do programa político de seu governo<sup>151</sup>.

Outro ponto a ser explorado em relação ao pombalismo é a exacerbação máxima do ideário regalista<sup>152</sup> de “controle excessivo da Igreja pelo Estado com a consequente perda da influência romana<sup>153</sup>”. Este ideário havia se desenvolvido no reinado de D. João V e pode ser designado, na sua expressão política, de despotismo esclarecido ou absolutismo iluminado. Segundo Franco, o poder passou a ser a “razão estruturante que dá sentido a todos os outros vetores explicativos da mitificação dos jesuítas”, ou seja, o desejo de concentrar, ao menos formalmente, o poder nas mãos do rei fez necessário construir um mito negativo sobre a *persona* dos padres da Companhia de Jesus, representantes do papa e da extensão do poder da Igreja por vários domínios portugueses<sup>154</sup>.

Para os teóricos do absolutismo, todo o aparelho estatal era tido como parte integrante do poder absoluto do rei. Sendo assim, também aos funcionários régios aplicavam-se as prerrogativas do monarca. Dessa forma, por ser valido de D. José I, à Sebastião José de Carvalho e Melo caberiam inclusive reverências e obediências similares, pois os cargos executivos e deliberativos constituíram a face visível da política real. Embora a filosofia política do absolutismo esclarecido defendesse que os poderes secular e espiritual tinham a mesma natureza (divina) e por isso deveriam ter paridade, em Portugal visava-se dar supremacia ao poder secular sobre o poder espiritual, o que engendrou tensões. De fato, como em outros regimes absolutos ou despóticos, também o projeto de Estado português e suas medidas de cunho político, econômico, educacional ou religioso

---

<sup>151</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 321-322.

<sup>152</sup> É importante destacar que, de acordo com Zília Osório de Castro, o artigo I, da *Declaration du Clergé de France touchant la puissance ecclésiastique*. Tomo XIX, Liège: Libraires Associés, 1768, p. XXXV, o “clero da França, ao atribuir à Igreja apenas o poder espiritual, libertou os soberanos temporais do poder até então exercido sobre eles pelo papado. [...] Liberta de um poder externo e dotada de um poder específico, emergiu uma outra unidade, um ser com uma identidade própria: O Estado. [Esse] nascera simultaneamente pela vontade de Deus ao criar o homem como ser social e também o poder necessário para que ele subsistisse. Consequentemente, o Estado resultara da intervenção criadora da divindade e da ação organizadora dos seres humanos a construírem o ordenamento sociopolítico, cujo centro seria o soberano. [...] Sendo assim, o poder espiritual do papa e o poder temporal dos reis eram igualmente sagrados, pois ambos tinham origem divina e com suas finalidades específicas integravam-se no plano de Deus”. Ver CASTRO, Zília Osório de. Sob o signo da unidade: Regalismo vs Jesuitismo. *Brotéria*, Lisboa, n. 169, p. 113-164, 2009, p. 116-117.

<sup>153</sup> FÉRRER, Francisco Adegildo. O regalismo pombalino. *Educação em Debate*, Fortaleza, ano 21, n. 37, p. 88-95. 1999, p. 85.

<sup>154</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 328 e 332.

foram implantadas por meio da coação e da intimidação, como o revelam as ações pombalinas contra os Távora e o jesuíta Gabriel Malagrida, assim como a própria supressão da Companhia de Jesus. Porém, essas ações não foram realizadas de qualquer maneira. Para remodelar a nobreza portuguesa e sujeitar a Igreja o secretário de Estado do Reino lançou mão de teorias conspiracionistas. Tal prática, que não era prerrogativa exclusiva de Pombal, visava

projetar a responsabilidade por todos os males que afetavam a organicidade social, justificando em nome do bem do reino a perseguição a instituições ou elites que opunham alguma resistência crítica ao ideário centralista e monopolista do Estado e do seu programa político<sup>155</sup>.

Portanto, era necessário para o pombalismo instituir e justificar uma Igreja de caráter nacional aos moldes da anglicana, conhecida pelo ministro no período em que fora diplomata na Inglaterra. Ter uma Igreja submetida ao Estado era importante para a afirmação dos Estados proto-nacionais de regime absolutista. Dito isso, é necessário ressaltar que, segundo Evergton Sales Souza, as realizações pombalinas não foram inevitavelmente direcionadas contra a Igreja Romana, visto o fato de ela ter sido uma instituição tão plural quanto qualquer outra, mas intentava limitar seus poderes e agir contra determinados grupos que representavam um entrave para o desenvolvimento de seu projeto político<sup>156</sup>. A posição de Pombal tornou-se mais patente após a ruptura das relações diplomáticas com a Cúria Romana em 1760. Sebastião José de Carvalho e Melo lançou mão de estudos eclesiológicos, associados ao episcopalismo<sup>157</sup> e ao regalismo, para fundamentar sua postura em relação ao papado.

As experiências que Carvalho e Melo obtivera na Inglaterra, país de tradição anglicana, e em Viena, onde a imperatriz-consorte Maria Teresa visou a um maior atrelamento da Igreja à sua política de reforma dos estados austríacos, sobretudo de sua ampla rede de instituições educacionais e hospitalares<sup>158</sup>, foram fundamentais para ele repensar a relação entre trono e altar. O futuro Marquês de Pombal notara que manter a Igreja sob o comando do Estado seria, de várias formas, vantajoso. Tal observação

---

<sup>155</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 332.

<sup>156</sup> SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 207-230, jan.-jun. 2011, p. 208.

<sup>157</sup> Tendência doutrinal que advoga a superioridade do múnus episcopal (o cargo do bispo com suas competências e incumbência) inerentes e da assembleia dos bispos face ao poder papal (bispo de Roma).

<sup>158</sup> Esta política foi continuada, de forma mais enérgica, por seu filho, o imperador José II. Ver JUDSON, Pieter M. *The Habsburg Empire: a New History*. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Belknap Press of Harvard University, 2016, p. 40-42 e 47.

tornava-se cada vez mais viva em seu ideário, principalmente após ter tido contato em Viena com os jansenistas, que, enquanto membros de um movimento dogmático-moral sob suspeita desde a Bula *Ad Sacram* do papa Alexandre VII (1656), favorecerem a autoridade do episcopado local em detrimento do centralismo universal do Sumo Pontífice. Com base nestas ideias e impressões, Carvalho e Melo aplicou em Portugal uma política de “desuniversalização” da Igreja Católica local para encaixá-la nos moldes do Estado (proto-)nacional. Pombal, assim como Louis Bénigne Bossuet e Louis Elies Dupin, reconhecia que a jurisdição deixada por Cristo a São Pedro teria sido estritamente espiritual, e o poder do papa assim também o deveria ser. Por outro lado, seguindo Gabriel Pereira de Casto e Pascal de Melo Freire, defendia que os movimentos e o espaço de atuação da Cúria Romana fossem limitados, dando ao Estado a prerrogativa de possuir jurisdição em todo campo que não fosse puramente espiritual<sup>159</sup>.

A Companhia de Jesus e suas teorias jusnaturalistas eram grandes empecilhos para a limitação das prerrogativas da Igreja e sua sujeição ao poder do Estado. A teoria do poder corporativo era ordenada pela filosofia da Segunda Escolástica embasada nas concepções de São Tomás de Aquino, que foram amplamente defendidos e ensinados pela Companhia de Jesus. A teoria do poder corporativo teve seu auge no século XVII e permaneceu como a principal suporte para administrar as colônias luso-brasileiras e hispanoamericanas durante o século XVIII. Os partidários dessa concepção defendiam que o poder tinha uma natureza repartida e a monarquia possuía a obrigação de exercer o poder pactuado para haver equilíbrio entre os corpos constituidores do todo social, ou seja, as monarquias ibéricas eram corporativas e polissinodais havendo concorrência e negociação entre seus diversos poderes<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> FÉRRER. O regalismo pombalino, p. 90.

<sup>160</sup> A historiografia que discute as formas de economia colonial e do poder no Antigo Regime passou por uma revisão de conceitos fundamentais nas décadas de 1940 e 1950. Esses conceitos foram defendidos por Caio Prado Jr. (1940) e Celso Furtado (1950), para quem a colonização da América portuguesa realizada entre os séculos XVII e XVIII possuía um sentido: viabilizar na Europa a passagem do feudalismo para o capitalismo, ou viabilizar a Revolução Industrial inglesa do século XIX. Essas hipóteses, a despeito das críticas que vêm sendo realizadas, possuem seguidores como Fernando Novais (1983; 1997) e Laura de Mello e Souza (2006). Novais defende a tese de que a dinâmica da sociedade colonial era resultado do capitalismo comercial, para ele a própria escravidão negra seria fruto das necessidades do capitalismo comercial e da lucratividade do tráfico negreiro transatlântico. Mello e Souza, em relação à escravidão negra, possui uma postura semelhante à de Fernando Novais e sustenta, ainda, a ideia do exclusivo colonial como peça-chave, mesmo que nem sempre eficaz, integrador, qualificador e definidor das relações entre a colônia e a metrópole. Porém, um novo grupo proveniente da UFF, da UFRJ (Maria de Fátima Gouveia, Maria Fernanda Bicalho, João Fragoso e, anterior a eles, Ciro Flamarion Cardoso) e de pesquisadores portugueses da Universidade de Lisboa, da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade de Évora formaram um grupo de estudo denominado *O Antigo Regime nos Trópicos*, que defende a hipótese central de que o império luso dos séculos XVII e XVIII era, sobretudo, uma *Monarquia Pluricontinental*,

Essa teoria foi difundida por diversos pensadores na Espanha e em Portugal. Entre os que aderiram a esta última postura, encontram-se os jesuítas Luís de Molina (1536-1600), mestre em Évora, Francisco Suárez (1548-1617), mestre em Coimbra, e Juan de Mariana (1536-1624), mestre em Paris, além do jesuíta e jurista espanhol Azpilcueta Navarro (1492-1586), mestre em Coimbra. Na Espanha, apontamos os dominicanos Francisco de Vitória (1485-1546) e Domingo de Soto (1494-1570), mestres em Salamanca, além dos jesuítas, o cardeal italiano Roberto Belarmino (1542-1621) e o teólogo holandês Martinus Becanus (1563-1624)<sup>161</sup>. Como já destacamos, Molina, Navarro e Soares ensinaram em Portugal, o primeiro em Évora e os dois seguintes em Coimbra, sendo professores nas respectivas universidades, os dois centros intelectuais do Reino. Conforme Villalta ideias da neoescolástica encontradas na obra de grandes juristas e canonistas portugueses, a exemplo de Melchior Phebo – defensor da ideia de uma sociedade dividida em três ordens e do povo decomposto entre aqueles de “estados vis”,

---

corporativa e polissinodal. A melhor definição desses conceitos pode ser encontrada em António Manuel Hespanha (1984; 1994), para quem o príncipe era a cabeça da *República*, mas não se confundia com ela, já que no interior da *República* existiam outros poderes concorrentes, como a aristocracia e as câmaras municipais. Outro conceito utilizado pelo grupo é de John H. Elliot (1992), defensor da ideia de *monarquias compostas*, segundo a qual a monarquia consistia em várias entidades mantenedores de uma capacidade própria de autogoverno no interior de um complexo monárquico mais amplo. Outro autor que defende o fim da ideia de subordinação política das chamadas colônias e de suas elites locais frente às autoridades metropolitanas europeias é Jack P. Greene, que em 1994 apresentou a ideia de *poderes negociados*. Desta forma, essa nova perspectiva historiográfica critica os dois conceitos defendidos pela primeira corrente historiográfica: a identificação do Antigo Regime com o Absolutismo e a da teoria da dependência. Nossa tese visa desenvolver a sua argumentação, dialogando com os historiadores do grupo *Antigo Regime nos Trópicos*. Para uma discussão mais detalhada dessa renovação historiográfica, ver o artigo de FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *História*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 106-145, jul.-dez 2012. Ver ainda: CARDOSO, Ciro Flamarion. Observações sobre o dossiê preparatório da discussão sobre o modo de produção colonial. In: PARAIN, C. et al. *Sobre o feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973; ELLIOT, John H. A Europe of Composite Monarchies. *Past and Present*, Oxford, n. 137, p. 48-71, nov. 1992; FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 14ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976; GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda B. (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; GREENE, Jack H. *Negotiated Authorities: Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville/London. University Press of Virginia, 1994; HESPANHA, António M. (Ed.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. \_\_\_\_\_. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: \_\_\_\_\_. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. \_\_\_\_\_. *Às vésperas do Leviatã: instituições e poder político (Portugal, século XVII)*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994; NOVAIS, Fernando. Condições da Privacidade na Colônia. In: SOUZA, Laura de Mello (Ed.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1983; PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1977; SOUZA, Laura de Mello. *O Sol e a Sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>161</sup> Para uma análise minuciosa do pensamento desses teóricos, ver SOUZA JUNIOR, José Alves de. “Para Maior Glória de Deus” ou do rei? In: \_\_\_\_\_. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará o setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012 ; ARENZ, Karl-Heinz. Les jésuites face aux Amérindiens au XVII siècle. In: \_\_\_\_\_. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les Jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 640.

que realizavam ofícios mecânicos, e aqueles de “estados limpos” –, são indícios para a predominância dos jesuítas e de sua concepção neotomista na instrução da nobreza e da elite lusa<sup>162</sup>.

Segundo António Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier, para muitos juristas e teólogos “o pecado” teria criado a necessidade de uma hierarquia de poder na sociedade com o desígnio de reprimir o mal e consolidar a concórdia entre os homens. Embora não se tenha um discurso uníssono, a maioria defendia a concepção de haver uma mediação na outorga do poder político por Deus aos reis: uns argumentavam ser essa arbitragem exercida pelo papa, detentor imediato do poder como vigário de Cristo na terra, outros, pelo povo<sup>163</sup>.

A teoria de poder mediado pelo povo defendia que, por meio de um *pactum subjectionis*, o povo aceitaria o soberano e se submeteria a ele dando legalidade e um objetivo ao poder, isto é, o bem comum, assim como limitando o poder e, em alguns casos, justificando o direito de rebelião e até mesmo de tiranicídio. O Estado seria um corpo místico no qual cada membro disporia de uma função para seu perfeito funcionamento, que só ocorreria com o cumprimento da vontade de Deus, identificada com a vontade do rei, o cabeça do corpo político do Estado composto por súditos<sup>164</sup>.

Para Francisco Suárez, o poder político procederia de Deus e recairia diretamente sobre a natureza humana – segundo a qual o homem deveria ser livre de qualquer tipo de sujeição, pois no estado de natureza os homens são todos livres e iguais – ou seja, não iria diretamente do Criador para o governante<sup>165</sup>. De tal modo que, em caso de tirania, o povo seria autorizado a tomar o poder do rei. Mesmo o regicídio poderia ser admitido nesta circunstância. Segundo Villalta,

O Estado era concebido, enfim, pelos neotomistas como “um todo ordenado em que as vontades da coletividade e do príncipe se harmonizavam à luz da lei natural e no interesse da *felicitas civitatis* ou bem comum”. Essa concepção, embora não fosse refratária ao absolutismo, impunha-lhe limites: fazer o bem comum e a justiça, seguindo a religião católica e obedecendo à lei natural (e, por conseguinte, à divina)<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 27-28.

<sup>163</sup> HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. MATTOSO, José (Dir). *História de Portugal, Quarto Volume: O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

<sup>164</sup> HESPANHA; XAVIER. A representação da sociedade e do poder.

<sup>165</sup> Uma das referências basilares da jurisprudência no neotomismo é a lei natural.

<sup>166</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 28.

A concepção jesuítica de que o poder está na comunidade e não no governo, sendo de caráter divino, mas entregue ao monarca pelo povo (*omnis potestas a Deo per populum*), era um verdadeiro perigo para os planos pombalinos de implantar o absolutismo esclarecido em Portugal.

Outro entrave era o milenarismo ou, melhor dizendo, os milenarismos. Esse movimento não sucedeu unicamente em território português, esteve presente em vários países da Europa e com formas variadas. Porém, tais formas possuíam características em comum, como a espera de um tempo de suposta felicidade e da instauração de um reino terrestre universal. Os milenarismos aparecem entre os povos em cujo universo religioso-simbólico existe uma idade primeira perfeita, uma idade de ouro desaparecida, manifestando-se tanto em sistemas religiosos que veem a história como o vetor da trajetória humana, quanto naqueles que admitem uma renovação cíclica do universo<sup>167</sup>.

Em Portugal, esse movimento manifestou-se em torno da crença no Quinto Império, que seria construído e governado pelos portugueses. Sua peculiaridade residiu, principalmente, em sua duração. Por séculos, muitos no Reino acreditaram na revelação do Encoberto. Esta convicção geral foi nutrida pelo Sebastianismo, que ultrapassou as fronteiras portuguesas no século XVII<sup>168</sup>. Outra característica foi o fato de o mito ter sido, originalmente, formulado por um artesão, o sapateiro Gonçalo Annes Bandarra, e disseminado por quase todos os segmentos sociais de Portugal atingindo letrados de grande renome, como o fidalgo D. João de Castro, neto do navegador homônimo, o médico cristão-novo Manuel Bocarro Francês e o padre Antônio Vieira. Cabe ressaltar que os “jesuítas estiveram, ao que parece, entre seus principais divulgadores”<sup>169</sup>.

Em terras lusas o milenarismo difundiu-se até mesmo entre os homens de ciência, entre eles o padre secular Bartolomeu de Gusmão, nascido em Santos no Brasil, o matemático Valentim Estancel, padre jesuíta da Morávia na Europa Central, e Sebastião

---

<sup>167</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 47.

<sup>168</sup> Com respeito a esse assunto, Villalta afirma que o fervor gerado em torno da morte do último rei da dinastia de Avis, D. Sebastião na batalha de Alcácer Quibir, recebeu, ao que tudo indica, influências da lenda celta acerca do rei Artur e do messianismo judaico, muitos intelectuais e populares passaram a identificar o monarca morto ao Encoberto, surgindo, então, no país, uma nova versão milenarista e/ou messianista: os sebastianismos. Os portugueses teriam sido castigados com o desaparecimento do jovem rei, em 1580 pelos seus pecados, mas iriam libertar-se da Espanha e cumpririam a sua missão de evangelizar o mundo. Depois disso, D. Sebastião voltaria para instaurar o Reino de Cristo na terra. De grande difusão e impacto popular, essa crença expressa uma concepção providencialista da história e da vida. VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 59-60.

<sup>169</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 53-60.

da Rocha Pitta, autor do livro *História da América Portuguesa desde o ano MD até MDCCXXIV*, editado em 1730 pela Academia Real Portuguesa. Rocha Pitta defendia o “milagre de Ourique<sup>170</sup>”, a lenda do rei Encoberto e, ligado a ela, a do Quinto Império. Notemos que o livro de Pita fora publicado já no século XVIII, ou seja, no “século das luzes”.

A teoria do poder corporativo e do milenarismo marcavam a sociedade portuguesa ainda no século XVIII e influenciavam até a Escolástica Tomista, ensinada e defendida pelos padres da Companhia de Jesus. Esses elementos limitavam o poder absoluto do rei, uma vez que legitimavam rebeliões contra o soberano estendidas inclusive às terras luso-brasileiras por meio da tópica do direito à revolta pelo esforço da colonização<sup>171</sup>. A influência da educação jesuítica, por meio do uso da argumentação de Aristóteles e São Tomás de Aquino, parecia afastar Portugal da Revolução Científica, que ocorria na Europa, até mesmo pela constante confirmação das crenças milenaristas da volta de um rei Encoberto e na ascensão do Quinto Império português. Daí a necessidade de afastar a Ordem inaciana não apenas dos ambientes políticos, mas também dos eruditos, assinalando sua oposição à glória de Portugal e, mais ainda, sua responsabilidade pela suposta “idade das trevas” em que o Reino e suas possessões estivessem vivendo naquele momento.

## **2.2 A política colonial no início do reinado de D. José I**

Por mais que não possamos negar o afastamento de Portugal dos acontecimentos do além-Pirineus, como bem assevera Luís Carlos Villalta, precisamos problematizar o lugar comum da afirmação do “atraso” econômico, cultural e social de Portugal em relação aos demais países europeus. Isto posto, procuramos desconstruir a ideia de uma barreira intransponível entre a Ibéria e a Revolução Científica em andamento no restante da Europa. De acordo com o referido autor, Portugal possuía uma visão sacralizada do mundo, investida de um certo realismo pragmático, primando por uma “epistemologia racional formal objetiva”. Isso, reunido ao desconhecimento de algumas

---

<sup>170</sup> Segundo a lenda, Cristo teria aparecido a dom Afonso Henriques e, por meio dele, fundado o reino de Portugal às vésperas da batalha contra os mouros em Ourique em 1139.

<sup>171</sup> Ver MELLO, Evaldo Cabral. *Rubro Veio: O Imaginário da Restauração pernambucana*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

correntes e ao repúdio a outras pela cultura dominante portuguesa, se não for problematizado, leva à reafirmação do *topos* do “atraso”<sup>172</sup>.

Enquanto setores da vida privada e pública ganhavam, no norte da Europa, um caráter mais “laico” por conta da influência do Humanismo e da Reforma Protestante, a sociedade portuguesa constituía-se e entendia-se a partir de uma visão de mundo religiosa. Certamente, o racionalismo não teve tanto êxito em Portugal quanto no restante do Velho Mundo, mas não podemos afirmar que não houve nenhum tipo de contato entre Portugal e as teorias da Revolução Científica.

Para os partidários do movimento antijesuítico o motivo do impedimento da circulação completa das teorias da Revolução Científica em Portugal, assim como o motivo da existência de ecos desse movimento entre os lusitanos foi o mesmo: a atuação da Companhia de Jesus. Os Colégios Jesuítas deixavam as ciências exatas e naturais em segundo plano – embora as valorizassem –, mas davam em geral um claro destaque à lógica e retórica filosóficas. O *Ratio Studiorum*, conjunto de preceitos que orientavam a educação jesuítica, distribuía as disciplinas de estudos em três grandes cursos: Curso de Letras ou Humanidades, Curso de Filosofia ou Artes e Curso de Teologia. Os dois últimos constituíam uma preparação, fosse para o ingresso na Universidade, fosse para a vida eclesiástica. O *Ratio* instruíam os mestres dos colégios a desviarem de polêmicas em torno de Aristóteles e São Tomás de Aquino, principais teóricos da educação jesuítica. Os textos básicos para o curso de Filosofia e Artes eram os de Aristóteles, a dialética aristotélica dominava o ensino nas escolas e universidades. Os estudos teológicos completavam o programa de ensino dos Colégios Jesuítas. Todos os candidatos desejando ingressar na Ordem ou seguir outra carreira eclesiástica eram obrigados a concluir esses estudos. A Teologia Escolástica, baseada em São Tomás de Aquino, juntamente com o estudo mais apurado dos textos bíblicos e a aplicação da moral casuística eram as principais disciplinas do Curso de Teologia<sup>173</sup>.

Por outro lado, não podemos negar o contato entre os mestres jesuítas e as teorias da Revolução Científica, principalmente no mundo luso-brasileiro. Tanto que encontramos no *Curso Conimbricense* ou *Cursus Conimbricensis* – um compêndio acerca

---

<sup>172</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 40-41.

<sup>173</sup> CARDOSO. Patrícia Domingos Woolley. *Os Jesuítas diante de “O Verdadeiro Método de Estudar”*: conflitos políticos e de ideias no setecentos português (c. 1740-1760). Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2004. Ressaltamos que a paginação desse trabalho é incerta, pois possuímos apenas uma versão preliminar da dissertação já defendida.

das disciplinas na universidade de Coimbra, sob gerência jesuítica<sup>174</sup> – passagens contradizendo São Tomás de Aquino. Estas contradições foram percebidas por mestres e alunos no Brasil, ainda no século XVII. Segundo Villalta, certas correntes da Revolução Científica fizeram-se sentir em Portugal, ainda que as ideias de Galileu Galilei, Descartes e Newton tenham chegado com um atraso notório na divulgação em terras lusas, ou tenham sofrido desvirtuamento, ou uma difusão por vias não oficiais<sup>175</sup>.

Os jesuítas estiveram a par desse movimento, conheceram as novas metodologias, sobretudo, o método experimental nas Ciências da Natureza e as descobertas astronômicas. Porém, mantiveram a circulação dessas teorias restritas a seu uso privado e ao consumo de seus pares evitando mencioná-las nas aulas, exceto um ou outro mestre<sup>176</sup>. Segundo Richard Morse, os jesuítas estiveram mais abertos a essas teorias devido a sua concepção do probabilismo, que expressava um “espírito pluralista e não concludente” em relação aos “fenômenos observados e não experimentados”. Reforçando, de tal modo, a crítica de que adjetivar a Companhia de Jesus e o cenário cultural Português de atrasado seria um equívoco<sup>177</sup>.

A Corte e a nobreza de Portugal, da mesma forma que D. João V, agiam de maneira diferente dos Colégios Jesuítas, pois inseriam as inovações científicas numa “cultura do espetáculo e da ostentação”. Para demonstrar seu interesse e se autopromover, o rei encomendava livros “modernos” para a biblioteca real. A publicação e difusão de novas obras, mas também o probabilismo jesuítico, tão criticado e usado contra a Ordem por seus opositores, podem ser considerados portas de entrada para os “rastros” da Revolução Científica<sup>178</sup>.

Quanto ao monopólio jesuítico sobre a educação, desde a primeira metade do setecentos esteve no cerne das discussões e passou a ser tratado como uma questão de Estado, tanto que as disputas pelo espaço educacional eram de cunho mais político do que filosófico e pedagógico. O governo de D. João V foi marcado pelo absolutismo

---

<sup>174</sup> Sobre esse assunto, Cristiano Cassine afirma que o compêndio foi organizado em seis volumes, impresso em Lisboa no ano de 1592. A obra é composta de comentários sobre as principais obras de Aristóteles, fornecendo elementos para os estudos da natureza, astronomia, cosmografia, geografia e física, entre outras disciplinas. Ver CASALINI, Cristiano. *Aristóteles em Coimbra: Cursus Conimbricensis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

<sup>175</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 43.

<sup>176</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 43.

<sup>177</sup> MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 35.

<sup>178</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, p. 47.

valorizando as estruturas da Igreja secular portuguesa – isto é, a hierarquia ordinária composta basicamente por clérigos não regulares – e visando evitar a intromissão da Santa Sé na vida das instituições eclesiásticas nacionais.

Segundo José Eduardo Franco, o regalismo já vinha se acentuando em Portugal desde a Restauração (1640) e teve como sua expressão prática o estabelecimento por D. João V, em 1728, do beneplácito régio. De acordo com essa prerrogativa, ninguém poderia “realizar leitura, possuir ou divulgar bulas, breves, graças ou qualquer outro despacho da Santa Sé e dos seus tribunais ou organismos sem primeiro serem visados com a autorização especial da Coroa<sup>179</sup>”. Nesse contexto de fortalecimento do poder político do Estado em relação à Igreja, não podemos esquecer a Companhia de Jesus, principalmente por ser uma Ordem de caráter supranacional com voto de obediência ao papa – um personagem que se atribuía uma vocação universal. Este ponto colocou os jesuítas em um espaço de disputa delicado, pois ocorria ali o “primeiro grande momento de exorbitação da política regalista em Portugal por reacção [sic] à hegemonia transnacional do poder pontifício<sup>180</sup>”

Assim, na última década do reinado de D. João V surgiram muitas polêmicas em relação ao modelo pedagógico implantado pela Companhia de Jesus em Portugal e em suas possessões no ultramar. Tais críticas foram encabeçadas por alguns ilustrados portugueses, para quem o modelo educacional jesuítico era o responsável pelo estado de “ruína” português, pois distanciaria o Reino dos novos ensaios e correntes em desenvolvimento no restante da Europa, dita culta e progressista. Essas críticas “terão um papel fundamental de sedimentar a imagem-tipo do jesuitismo pedagógico no país<sup>181</sup>”. Desse modo, vemos o estabelecimento de uma disputa pelo espaço educativo em Portugal: de um lado, a Companhia de Jesus, já consolidada com seu método de ensino peripatético e com foco na Escolástica neotomista e, de outro, os teóricos da pedagogia iluminista, na figura dos pedagogos da Congregação do Oratório<sup>182</sup> e de Luís Antônio Verney (1713-1792), ex-aluno dos oratorianos e um dos mais famosos “estrangeirados” do Reino, como veremos ainda mais adiante.

---

<sup>179</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 327.

<sup>180</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 304.

<sup>181</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 304.

<sup>182</sup> Segundo José Eduardo Franco, tal disputa ia além do campo educacional, já que D. João V, após a morte de três confessores jesuítas nos primeiros anos de seu reinado (1707-1712), preteriu os padres da Companhia em favor dos oratorianos no provimento de confessores do rei. Ver FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 302.

As práticas pedagógicas dos padres do Oratório utilizavam os filósofos modernos aproximando-se do método racional cartesiano e criticando o aristotelismo indutivo. Constantemente aliavam-se a movimentos externos às escolas, como o grupo conhecido como “estrangeiros”, em torno do qual realizavam reuniões de estudos em que se discutiam a ciência mais moderna e realizavam-se experimentos. Além dos oratorianos, havia ainda a *Gazeta de Lisboa*, responsável por apresentar as notícias políticas da Europa, assim como os trabalhos de agremiações e academias científicas de todo o mundo. Tais publicações falavam de aulas de *Filosofia Experimental*, indicando que as obras de Robert Boyle e Isaac Newton já eram conhecidas, no decênio de 1720, em Portugal<sup>183</sup>.

Já Luís Antônio Verney é famoso pelo seu livro, *O Verdadeiro método de estudar*, escrito em 1746. O livro é composto por dezesseis cartas e dividido originalmente em dois tomos. Seu principal objetivo era denunciar o pretenso atraso português em relação à ciência e à modernidade devido ao supostamente nocivo método de ensinar dos jesuítas. Tal tema foi a primeira grande polêmica em torno dos inicianos em Portugal. Cabe ressaltarmos que Verney foi educado no colégio jesuíta de Santo Antão, e, depois, na Congregação do Oratório, e se graduou no colégio jesuítico da Madre de Deus, na cidade Évora, em Artes<sup>184</sup>. Aos vinte e três anos, Verney foi estudar Teologia e Jurisprudência civil na Itália, onde teve contato com as obras de Ludovico Antonio Muratori, *Dei Diffetti dela Giurisprudenza* (1742) e *Delle Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle Scienze e nell'Arti*, publicado em 1708 e com diversas edições até 1744. Na primeira obra, o filósofo e sacerdote italiano trata do Direito Civil e dá destaque às mazelas que arruinavam esse campo do saber. Na segunda, defende o “bom gosto” nas escolas, ressaltando a importância da busca pelo “melhor nas artes liberais”. O “bom gosto das letras” dar-se-ia por meio da capacidade de se conhecer e julgar “o que for defeituoso ou imperfeito ou medíocre nas ciências e nas artes, a fim de descobrir o melhor e o perfeito e segui-los a todo custo<sup>185</sup>.” Percebemos a existência de determinada crítica aos métodos de ensino da Arte e da Ciência nas escolas. Assim, buscava-se uma escola “útil e não nociva<sup>186</sup>”.

---

<sup>183</sup> VILLALTA. As Reformas Pombalinas e a Instrução (1759-1777), p. 455-456.

<sup>184</sup> BERNARDO, Luís Miguel. *História da Luz e das Cores*. Vol. I, Porto: Editora da Universidade do Porto, 2009, p. 539.

<sup>185</sup> ANDRADE, Antônio Alberto [Banha] de. *Vernei e a Cultura do seu Tempo*. Universidade de Coimbra. Coimbra, 1966, p. 182.

<sup>186</sup> ANDRADE. *Vernei e a Cultura do seu Tempo*, p. 183.

As obras de Muratori serviram de esquema para o trabalho de Verney, que havia tomado para si o propósito de levar a “luz” à nação portuguesa. Tal *iluminação* só se daria por meio da reforma do conhecimento ministrado nas escolas. A obra foi impressa em Nápoles, onde os jesuítas sofriam intensas perseguições por diversos lados. O *Verdadeiro Método* foi impresso pelos irmãos Genaro e Vincenzo Muzio e recebeu aprovação das autoridades régias e eclesiásticas. A obra deve ter sido impressa em meados de 1746 e chegou a Portugal no início de 1747, mas não obteve o impacto pretendido por seu autor, pois foi confiscada pela inquisição portuguesa. Porém, por meio de uma reedição, chegou a Portugal em 1748<sup>187</sup>. Segundo Patrícia Cardoso:

[a] crítica ácida e mordaz ao ensino luso, e conseqüentemente aos mestres jesuítas, bem como a sátira a vários autores portugueses, vivos e mortos, fez com que o livro despertasse uma série de contra-argumentos e polêmicas. Foram mais de cento e cinquenta escritos publicados na ocasião, não só em Portugal como também em Espanha<sup>188</sup>.

Enfim, a proposta de reforma do ensino em Portugal não se deu somente pela pena pombalina, foi objeto de intensas disputas anteriores. A educação foi um verdadeiro espaço de embates políticos e de ideias no decorrer do setecentos e, como podemos notar, tais embates tinham o desígnio de aproximar Portugal da Revolução Científica, iniciada no século XVII no além-Pirineus, e de “iluminar” aquela nação retirando a formação escolar e universitária do domínio inaciano. Tal propósito não se alterou com Pombal, ao contrário, serviu para armar o seu antijesuitismo pedagógico:

Pombal constituirá estes novos teorizadores da pedagogia e da didática iluminista como os seus ideólogos, retirando deles os fundamentos pedagógico-científicos para armar o seu antijesuitismo educativo; adaptando concomitantemente as suas obras alternativas para substituir e consagrar a sua pretendida viragem pedagógica, que será operada através de uma política sistemática de expurgação de toda a tradição pedagógica, científica e cultural desenvolvida em Portugal pelos mestres da Companhia de Jesus<sup>189</sup>.

Para isso, Pombal transferiu ao Estado o controle da educação. Primeiro, passou a administração dos estabelecimentos de ensino universitário, secundário e das primeiras letras a homens ligados diretamente à Coroa por meio da criação do posto de

---

<sup>187</sup> CARDOSO. *Os Jesuítas diante de 'O Verdadeiro Método de Estudar'*, s/p.

<sup>188</sup> CARDOSO. *Os Jesuítas diante de 'O Verdadeiro Método de Estudar'*, s/p.

<sup>189</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 304.

Diretor de Estudos, assumido por D. Tomás de Almeida em 6 de julho de 1759. Com tal cargo, D. Tomás fiscalizou o nascimento de um modelo estadual de educação secundária. Os novos professores universitários seriam pagos pelo Estado após serem aprovados em exames públicos. Ademais, instituíram-se escolas especializadas, a exemplo do Real Colégio dos Nobres, fundado em 1761, e da Aula do Comércio, em 1759<sup>190</sup>. Por outro lado, como afirmamos, o Iluminismo pombalino era seletivo, tanto que mesmo em pleno processo de inovação pedagógica, no ano 1771, Pombal substituiu o Diretor pela Mesa Censória. Esta, tomada por clérigos reformistas, que analisavam cuidadosamente a produção do iluminismo erudito, encarregou-se do trabalho criterioso de retirar das edições portuguesas tudo considerado por eles prejudicial ao catolicismo<sup>191</sup>.

A nova atuação política e econômica pombalina, assim como a reforma do ensino realizada em Portugal, foram estendidas ao espaço Atlântico, dando a essa região um papel de destaque nas ações ilustradas portuguesas. As ações políticas e econômicas de Pombal no Brasil e na Amazônia possuíam um caráter centralizador e nacionalista, pois visava fortalecer Portugal no comércio Atlântico diante das demais nações europeias e proteger os grandes mercadores dos pequenos comerciantes e do contrabando<sup>192</sup>. As ações pombalinas de cunho econômico no ultramar são mais facilmente identificáveis, mas podemos nos questionar: como as mudanças intelectuais, mesmo seletivas, promovidas por Pombal no Reino chegaram àquela região? De que forma elas interferiram na relação entre a Companhia de Jesus e a população “letrada” da época? Na verdade, para nós é importante percebermos como as mudanças, ocorridas já na primeira metade do século XVIII, ecoavam no Atlântico, visto que nossa personagem principal, Paulo da Silva Nunes, mesmo tendo nascido em Portugal, atuou nesse espaço físico e temporal e pode ser considerado um letrado, como deixa transparecer a documentação que iremos analisar nos capítulos seguintes.

A educação na América portuguesa, assim como em Portugal, fora quase exclusivamente dominada pela Companhia de Jesus até 1759, mesmo com a atuação de outras ordens, como os franciscanos, carmelitas, beneditinos e mercedários<sup>193</sup>. Deste modo, durante muito tempo predominou um *modus vivendi* próprio da região pautado

---

<sup>190</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I.

<sup>191</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 108.

<sup>192</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*.

<sup>193</sup> SHIGUNOVE NETO, Alexandre; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 21, n. 31, p. 169-189, 2008, p. 188.

principalmente na educação prática, voltada para a sobrevivência dos colonos, uma vez que a Companhia de Jesus preocupava-se, principalmente, com a catequização dos índios, deixando, por um longo período, a educação formal dos colonos em segundo plano<sup>194</sup>. Além disso, as especificidades da colônia e a ineficácia dos agentes reais acabaram fazendo com que o modelo social desenvolvido na região não se encaixasse nas expectativas metropolitanas de civilização e cristianização. Um exemplo disso é a língua usada durante muito tempo na América portuguesa, conhecida como Língua Geral. Nem sequer as leis pombalinas que visaram à sua supressão foram obedecidas, sendo os jesuítas entre os que continuaram a propaga-la e fixa-la.

Segundo Gabriel Prudente, as políticas linguísticas empregadas no período pombalino tinham a intensão de integrar os índios à sociedade colonial, ou seja, fazia parte do projeto civilizador do futuro marquês de Pombal. Porém, a administração portuguesa via o uso da Língua Geral como um problema, a população local não. Uma das primeiras medidas de Mendonça Furtado, quando chegou ao Grão-Pará e Maranhão ainda em 1751, foi ordenar aos missionários jesuítas que ensinassem os índios a falar e escrever a língua portuguesa, para isso os padres da Companhia de Jesus deveriam abrir colégios. Entretanto, ainda segundo Prudente, essa ordem foi ignorada pelos inacianos, duramente criticados pelo governador uma vez que “a rígida política linguística proposta por Mendonça Furtado chocava-se frontalmente com o princípio apostólico dos inacianos que defendiam o uso da língua dos catecúmenos e neófitos para a evangelização”<sup>195</sup>.

Segundo Villalta, durante muito tempo, o governo português desejou enquadrar a colônia no novo modelo civilizacional europeu – por meio da língua, da instrução e dos livros –, porém, esse desejo não logrou êxito servindo apenas para ressaltar a importância da América no Império português, assim como a ineficácia do Reino em torná-la “um imenso Portugal”. Como afirmamos acima, até a segunda metade do século XVIII, predominou na colônia a educação escolar não institucionalizada voltada para preservar a sobrevivência dos colonos e reproduzir os papéis sociais a eles

---

<sup>194</sup> A câmara de Belém queixou-se, em 1688-1689, diante do rei, acusando a Companhia de Jesus de negligenciar a educação dos filhos dos colonos. Ver ARENZ, Karl Heinz. “Sem educação não há missão”: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). *Outros Tempos*, São Luís, v. 13, n. 21, p. 1-20, 2016, p. 10.

<sup>195</sup> PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017, p. 71-73 e 75.

reservados, ou seja, a educação servia para cultivar a obediência nos colonos<sup>196</sup>. Como podemos notar, ao ansiar por mudanças nesse quadro, no século XVIII, a Coroa buscou dar mais valor à educação escolar, desenvolver e incentivar o uso da língua portuguesa em detrimento das Línguas Gerais (Paulista e Amazônica) e controlar a circulação de livros. Desse modo, a educação extramuros foi perdendo espaço nos discursos das autoridades. Mas como as políticas ilustradas portuguesas não puseram fim ao monopólio da metrópole e nem ao escravismo na colônia, a circulação de livros na mesma foi submetida a um controle oficial, provavelmente por medo da propagação de determinadas ideias iluministas<sup>197</sup>.

Mesmo ocorrendo esse interesse maior pela educação formal na colônia a partir da segunda metade do XVIII, inclusive com a fundação de colégios com cursos de nível superior, a Coroa preferiu impedir a criação de Universidades na América portuguesa mantendo a exclusividade deste nível de educação em Portugal, principalmente na Universidade de Coimbra. Segundo Villalta, esse era um aspecto “nevrálgico do pacto colonial<sup>198</sup>”. Apesar da proibição de se fundarem universidades e tipografias na colônia, foram criadas agremiações eruditas com até 250 membros na primeira metade do XVIII.

Em 1724, foi fundada na Bahia a Academia Brasílica dos Esquecidos, que fazia parte das redes da Academia Real, por iniciativa do vice-rei, Vasco Fernandes César e Meneses. No ano da expulsão dos Jesuítas, em 1759, fundou-se a Academia Brasílica dos Renascidos, iniciativa do conselheiro ultramarino José Mascarenhas Pacheco Pereira

---

<sup>196</sup>VILLALTA, Luiz Carlos. “O que se fala e o que se lê”: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 332-333 e 385.

<sup>197</sup> Na região amazônica havia bibliotecas bastante sortidas para a época, estas eram principalmente da Companhia de Jesus. Segundo Arlindyane da Silveira e Roberta Carvalho, “a mais importante livraria do norte do Brasil era justamente a do Colégio de Nossa Senhora da Luz, em São Luís, por ser “Colégio Máximo da Vice Província”, e esta ficava “[...] paralela à Igreja (hoje Catedral), com janelas rasgadas para o pátio interior”, tendo “[...] no meio da sala, uma grande mesa de consulta”, e nas estantes acomodavam-se até “5.000 volumes”. Já as livrarias do Pará “tais como a do Colégio de Santo Alexandre, da Casa da Vigia e do Seminário de Nossa Senhora das Missões, juntas, somavam aproximadamente 4.000 volumes”. As livrarias constituíam-se de obras vindas de Portugal, muitas trazidas por Vieira, outras vinham do Brasil, e outras eram “compradas e doadas ali mesmo no Pará e no Maranhão; oriundas de pessoas que, tendo desempenhado funções públicas, ao voltarem a Portugal “[...] preferiam vendê-las a pagar novos fretes de torna-viagem”. Ver SILVEIRA, Arlindyane Santos da; CARVALHO, Roberta Lobão. “Para os que estimam as Letras”: livrarias jesuítas, colégios de nobres e conflitos político-religiosos na Capitania do Maranhão (séc. XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 129-148, 2014, p. 133-134.

À época da expulsão, reunindo todas as livrarias dos colégios, casas, seminários e missões no antigo estado do Maranhão e Grão-Pará, Serafim computa aproximadamente doze mil livros. Ver LEITE, Serafim. Uma biblioteca portuguesa no Brasil dos tempos coloniais. *Revista Brasília*, Coimbra, v. I, 1942, p. 257-267.

<sup>198</sup> VILLALTA. “O que se fala e o que se lê”: língua, instrução e leitura, p. 347-348.

Coelho de Mello. De acordo com Iris Kantor, as duas academias demonstravam o senso crítico dos eruditos luso-americanos, que discutiam sobre a adoção ou não dos paradigmas historiográficos propostos pelos historiadores portugueses e europeus<sup>199</sup>. Tal afirmação demonstra claramente a circulação de ideias europeias, enquadrando-se aí, possivelmente, as ideias iluministas. Ainda segundo Kantor, a fundação da Academia dos Renascidos, na conjuntura da expulsão da Companhia de Jesus, representou uma promessa de formação intelectual alternativa aos colégios e seminários jesuíticos<sup>200</sup>. Portanto, o caráter pragmático da reforma pombalina não foi restrito ao Reino, estendendo-se à colônia, na qual havia a necessidade de usar medidas culturais e educacionais para dinamizar a produção de matérias-primas em benefício da Metrópole. Assim, além das academias literárias, criaram-se instituições educacionais e aulas voltadas para os estudos práticos e científicos.

O caráter pragmático da educação pombalina e do conhecimento científico também se refletia na figura do naturalista setecentista<sup>201</sup>. Segundo Ronald Raminelli, no espaço Atlântico havia uma estreita relação entre o império português e o conhecimento, porquanto no século XVIII a ciência tornara-se um instrumento importante “para consolidar suas possessões, dinamizar o comércio entre o Reino e o Ultramar”, pois por meio dela era possível “avaliar a dinâmica da população, os três reinos da natureza, a

---

<sup>199</sup> KANTOR, Iris. Ser erudito em colônias; as práticas de investigação histórica nas academias baianas (1724-1759). In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANE, Ana Paulo Torres (Orgs.). *O Império por escrito: Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 299.

<sup>200</sup> KANTOR. Ser erudito em colônias, p. 303.

<sup>201</sup> A importância da História Natural pode ser observada na tópica recorrente nos documentos produzidos por Silva Nunes, analisados no terceiro capítulo, acerca da vastidão geográfica, da variedade de plantas, de animais e de gentes da região. Devido à preocupação com a segurança das fronteiras na Amazônia portuguesa – presente, praticamente, em todo o período colonial –, o conhecimento sobre o espaço era importante para poder demarcar e consolidar os limites do império português na América. Como principais nomes da História Natural em Portugal, podemos citar, na primeira metade do século XVIII: o franciscano João da Assunção, que se entregou ao estudo da cultura e desenvolvimento das plantas na região de Goa, particularmente a produção de especiarias. Esse franciscano foi contatado pelo governador da Bahia para lá tentar a cultura da canela e da pimenta. Já em 1731, o Secretário de Estado, Diogo Mendonça Corte Real, tentava que seu filho, de nome homônimo, escrevesse uma História Natural do Brasil, no entanto, tal intenção não chegou a concretizar-se. Os padres da Companhia de Jesus também fizeram parte do importante grupo de naturalista que atuaram no Brasil na primeira metade do século XVIII: em 1729, D. João V enviou ao Brasil dois jesuítas, o italiano Domenico Capacci e o português Diogo Soares, com a incumbência de levantarem as cartas geográficas do Brasil.

Porém, foi apenas na segunda metade do século XVIII que as figuras dos naturalistas destacaram-se em Portugal, dentre os que vieram para a América portuguesa podemos citar: Joaquim Veloso, em Vila Rica; Francisco Vieira do Couto, em Serro do Frio; Serafim Francisco de Macedo, em Vila de São Francisco da cidade da Bahia; José da Silva Lisboa, na Bahia; Estácio Gularte, no Rio de Janeiro; Alexandre Rodrigues Ferreira, na Amazônia e muitos outros nomes importantes. Ver CARVALHO, Romulo de. *A História Natural em Portugal no Século XVIII*. 1ª ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação, 1987.

produção agrícola, o comércio, a circulação de gentes e mercadoria, os danos provocados por etnias não pacificadas e as ameaças às fronteiras ainda indefinidas entre os impérios<sup>202</sup>”. Assim, nas palavras de Diogo Curto, “os letrados forneciam as malhas da centralidade estatal, disponibilizavam subsídios ao governo à distância, consolidavam enfim os tentáculos do Leviatã que se prolongavam desde o coração do Reino aos mais distantes rincões do império<sup>203</sup>”. Deste modo, só podemos reforçar a ideia de que a produção de literatos e naturalistas iluministas sobre as possessões ultramarinas inscreviam-se num caráter utilitarista e serviam como forma de dominação, que nada tinham a ver com conquistas militares por meio de armas, mas com o comércio pacífico e o conhecimento geográfico ou, como se dizia na época, naturalista.

A reforma pombalina, consolidada no terceiro quartel do século XVIII, tinha o objetivo de produzir um corpo burocrático de “funcionários ilustrados<sup>204</sup>”, capazes de lidar com as novas necessidades do país na administração pública, na produção de conhecimento científico – necessário para se entender e conhecer as potencialidades do Reino e do Ultramar – e para melhor assistir as necessidades de Portugal<sup>205</sup>. Esses funcionários seriam importantes nas mudanças econômicas postas em prática pelo valido. Na segunda metade do século XVIII, Pombal aplicou os elementos desta razão de Estado por meio de uma série de políticas como a instituição de escolas régias visando a uma educação pública que instrísse pessoas úteis ao padrão de governo da época. As referidas políticas consistiam em: rejeitar o modelo de educação jesuítica, pautada no aristotelismo e na Segunda Escolástica; reformar a Universidade de Coimbra; a própria perseguição e a expulsão da Companhia de Jesus do império português, priorizando o poder secular; demarcar as fronteiras na América portuguesa, com a implementação do Tratado de Madri; criar uma legislação “moderna” e racional; reconstruir Lisboa após o terremoto de 1755 e implementar as medidas econômicas como a criação da Mesa de Inspeção, a Junta de Comércio e as companhias monopolistas no intuito de reestruturar a economia do Império.

---

<sup>202</sup> RAMINELLI, Ronald. *Viagens Ultramarina: monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 94, 135-137 e 139.

<sup>203</sup> CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e Projetos Coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009, p. 357-358.

<sup>204</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 110.

<sup>205</sup> VILLALTA, Luiz Carlos; MORASI, Chistianni Cardoso de; MARTINS, João Paulo Martins. As Reformas Pombalinas e a Instrução (1759-1777). In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 457.

A historiografia tende a colocar a segunda metade do século XVIII como uma época de crise econômica e as medidas pombalinas como uma resposta ao cenário de decadência do ouro brasileiro, que havia sido o sustentáculo do reinado de D. João V. Porém, segundo Antônio Carlos Jucá, mesmo com a queda na entrada de ouro brasileiro em Portugal, não houve crise de moedas metálicas no Reino e se as demais produções coloniais não possuíam uma “performance brilhante”, também não apresentavam um cenário de decadência. Essas assertivas corroboram com a tese de que as medidas pombalinas não foram meramente reativas à suposta crise estabelecida no comércio entre Brasil e Portugal. O autor destaca, também, a articulação de projetos modernizantes pela Coroa, como o estabelecimento da razão de Estado, que já vinha ocorrendo desde a primeira metade do setecentos<sup>206</sup>. Jucá afirma haver a necessidade de ir além desta visão que dá a Pombal um caráter “demiurgo” e responsável pela evolução política e econômica de todo o império português na época. Para o autor, havia uma política econômica pombalina, sim, mas essa possuía limitações frente às demandas e às ações coloniais. Como exemplo, ele cita o esgotamento do ouro, as safras de produtos agrícolas coloniais (tabaco, açúcar e etc.), o ramo mercantil importante para o tráfico de escravos e a própria conjuntura da Europa<sup>207</sup>.

Pombal mostrava-se ansioso por diminuir os privilégios e a preponderância econômica dos comerciantes ingleses em Portugal. Desejando reduzir a importação de produtos manufaturados e de matérias-primas estrangeiras, principalmente por conta do abatimento do ouro brasileiro após 1760, colocou em prática seu plano de organização imperial, de revitalização das indústrias regionais e de manutenção das dinâmicas mercantilistas por meio da fundação de companhias monopolistas<sup>208</sup>. Uma delas foi a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão criada em junho de 1755 para a Amazônia portuguesa. Em conjunto com a fundação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão o Reino proibiu a ação dos comissários volantes<sup>209</sup> nas frotas mercantes. Segundo Jucá, essas medidas tinham a função de fortalecer o domínio português sobre o

---

<sup>206</sup> SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A Economia do Império Português no Período Pombalino. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 31-58, p. 37.

<sup>207</sup> SAMPAIO. A Economia do Império Português no Período Pombalino, p. 31-32.

<sup>208</sup> BOXER. *O Império marítimo português (1415-1825)*, p. 195.

<sup>209</sup> Segundo Maria Beatriz Nizza, os comissários volantes eram pequenos negociantes, que, habitualmente, faziam comércio transatlântico. Ver SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 117-118.

comércio de sua principal possessão e de fortalecer a região da Amazônia portuguesa, objeto de interesse entre as outras nações europeias<sup>210</sup>.

A Coroa desejava fortalecer a elite mercantil portuguesa. Tal objetivo fica claro quando observamos os privilégios concedidos aos comerciantes, como o monopólio do comércio do Grão-Pará e Maranhão por vinte anos, a proteção dos capitais investidos e a concessão de hábitos da Ordem de Cristo. Esta última era o primeiro passo de uma possível nobilitação dos grandes comerciantes, assim como para a isenção e outros privilégios fiscais previstos pelos estatutos das Companhias, vantagens, até então, da nobreza. A Mesa do Bem Comum dos Mercadores teve seus estatutos aprovados em 1757. Esses previam a diferenciação entre os homens de negócio e os mercadores, afastando os grandes negociantes do trabalho manual, considerado um defeito mecânico que os distinguia negativamente da nobreza<sup>211</sup>.

Além da Companhia monopolista do Grão-Pará e Maranhão, Pombal fundou ainda a Companhia Geral de Agricultura das Vinhas do Alto Douro (1756), para regulamentar a comercialização do produto e proteger os grandes produtores da atuação dos pequenos produtores, assim como competir com os comerciantes ingleses de vinho. Criou também a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, com o objetivo de estimular a produção açucareira e, também, a diversificação da produção (tabaco e algodão) por meio do monopólio do comércio com o Reino e do tráfico de escravos.

As Companhias deveriam evitar a livre concorrência, facilitar a cobrança de tributos e impostos devidos à Coroa e, principalmente, em conjunto com verbas particulares, concentrar capitais para fazer frente às disputas acirradas no comércio atlântico. Entretanto, a ação de Pombal enfrentou limitações e, de acordo com seu pragmatismo, não criou companhias monopolistas no Rio de Janeiro, na Bahia e nem em África, onde estimulou o comércio livre para o desenvolvimento do tráfico negreiro. Entendemos esta conjuntura ou pelo fato de os comerciantes dessas colônias terem se organizado melhor contra o monopólio ou pelo caráter prático das políticas pombalinas conscientes de que estas áreas economicamente ativas não precisariam da implantação dos monopólios<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *A Economia do Império Português no Período Pombalino*, p. 38.

<sup>211</sup> SAMPAIO. *A Economia do Império Português no Período Pombalino*, p. 49.

<sup>212</sup> SAMPAIO. *A Economia do Império Português no Período Pombalino*, p. 44-45; SCHWARTZ, Stuart B. *A Economia do Império Português*. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 42.

Os principais objetivos de Pombal para a área da Amazônia portuguesa foram, aparentemente, atingidos. Assim, o valido conseguiu implementar uma política de povoamento daquela região estimulando o casamento entre índias e colonos ou soldados, ou fazendo vir casais das ilhas dos Açores, além de outras medidas restritamente econômicas como a importação sistemática de escravos africanos e o incentivo a projetos agrícolas rentáveis<sup>213</sup>.

Podemos afirmar que Pombal buscou inserir Portugal nas transformações que ocorriam na Europa desde o século XVII, e, por conseguinte, também a Amazônia portuguesa; tanto que enviou até lá seu próprio irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, munido das *Instruções Régias, públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, capitão-general do Grão-Pará e Maranhão*<sup>214</sup>, nas quais se encontrava o plano pombalino de transformar aquela área relativamente inerte em economicamente ativa, assegurando sua colonização, ocupação e demarcação definitiva de seu território<sup>215</sup>. Nas *Instruções públicas e secretas* também encontramos ordens para recolher informações sobre a sociedade local, a natureza e, igualmente, sobre a atuação da Companhia de Jesus. Destacamos que, no momento da chegada de Mendonça Furtado na região, a antipatia de Pombal pelos jesuítas, assim como sua campanha antijesuítica ainda não estavam evidentes. Contudo, já havia uma certa desconfiança, acentuada com

---

<sup>213</sup> Charles Boxer esclarece a respeito: “Entre 1757 e 1777, foram importados 25.365 negros para o Pará e Maranhão, provenientes dos portos da África Ocidental, principalmente Cacheu e Bissau, na Guiné portuguesa, locais, até então, com importância relativamente pequena no comércio escravista transatlântico. [...] Entre 1755 e 1777, a exportação de cacau duplicou em quantidade e no preço de venda; e o algodão, o arroz e as peles tornaram-se todos importantes produtos de exportação, o que nunca havia ocorrido. O estagnado comércio do açúcar de Pernambuco-Paraíba experimentou uma revitalização temporária, e entre 1760 e 1775 a companhia de mesmo nome importou mais de 30 mil negros da África Ocidental para o Brasil. O Maranhão, em 1755, uma das regiões mais atrasadas, estagnadas e subdesenvolvidas do império português, encontrava-se 21 anos mais tarde entre as mais dinâmicas e mais prósperas”. Ver BOXER. *O Império marítimo português (1415-1825)*, p. 205-206.

<sup>214</sup> Doravante *Instruções Públicas e Secretas*.

<sup>215</sup> Segundo Gustavo Glielmo, “os governadores ou vice-reis dos domínios ultramarinos lusitanos, quando partiam de Portugal para tomar posse do seu cargo, quase sempre traziam em sua bagagem documentos geralmente chamados de ‘Instruções Régias’. Os Regimentos ou Instruções eram documentos que consistiam em ordens, as quais deveriam ser cumpridas pelos governos ultramarinos. Os regimentos ou instruções eram documentos de conteúdos extensos e tinham o objetivo de instruir os governadores numa linguagem clara e direta. Como representantes pessoais do rei, os governadores deveriam esforçar-se para cumprir o programa contido nas instruções régias”. Ver GLIELMO, Gustavo Ferreira. *O Projeto Português para a Amazônia e a Companhia de Jesus (1751-1759): Reflexos do confronto entre Absolutismo Ilustrado e poder religioso na América Equinocial*. Dissertação. Universidade de Brasília, Programa de pós-graduação em História, Brasília, 2010, p. 95. Recomendamos ainda ler. HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos Trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 45-96.

o passar dos anos. Tanto que as políticas adotadas na região, aos poucos, minaram a atuação dos Jesuítas. Essa discussão, iremos desenvolver no próximo tópico.

### **2.3 As políticas pombalinas para a Amazônia**

As políticas pombalinas empregadas na Amazônia, principalmente as econômicas, foram obstaculizadas pela ação da Companhia de Jesus, especialmente no que concerne a estratégia de secularização dos aldeamentos de índios. A insistência dos jesuítas na autonomia das missões e em seu poder temporal, isto é, administrativo-jurídico sobre elas, deu a Pombal os elementos para fundamentar teoricamente os argumentos usados contra a Ordem. Além disso, a Companhia de Jesus militava abertamente em favor da interpretação restrita de seu voto especial: obediência ilimitada ao papa. Por meio desse quarto voto ela abdicava de sua vontade própria prometendo submeter-se incondicionalmente ao Sumo Pontífice e, de forma mais concreta, ao Superior Geral, na longínqua cidade de Roma. De acordo com Zília Osório, num período como o iluminista essa posição e opção dos jesuítas rendeu-lhes duras críticas, pois,

sob o poder despótico do Geral, os jesuítas eram apresentados como autómatos que apenas realizavam o que lhes fosse ordenado. Num período em que se apelava às 'luzes' e ao espírito crítico, descrevia-se o ambiente da Companhia como totalmente adverso aos sinais dos tempos. [...] Nesta medida, a Companhia de Jesus, dependente do Papa e independente do Estado, facilmente podia ser considerada como um reduto do poder papal no espaço do poder régio, com a conseqüente minimização deste. Ora o pombalismo, na sua política regalista, pretendia a sua exaltação mediante a afirmação e consolidação da sua plena jurisdição temporal. Por isso, receava o ideário jesuíta e a influência que os jesuítas colheriam na sua divulgação, tanto mais que estavam libertos de qualquer penalização<sup>216</sup>.

Ou seja, o fato de a Companhia de Jesus ser, enquanto instituição, incondicionalmente obediente ao papa afirmando que seus integrantes não praticavam ações por vontade própria, mas sempre por obediência absoluta ao superior geral; opor-se abertamente às políticas pombalinas pensadas para Amazônia; defender, com base em sua concepção teológica, que o poder divino era dado ao soberano por meio do povo, justificando assim, conforme as circunstâncias, um tiranicídio, colocava a Ordem em franca oposição ao projeto de Estado defendido por Pombal.

---

<sup>216</sup> CASTRO. Sob o signo da unidade: Regalismo vs Jesuitismo, p. 120-121.

Os jesuítas puseram-se na linha de frente, ao desqualificarem e desafiarem tais princípios. Para Pombal, o Estado deveria regulamentar a vida política e econômica do Reino, assim como os bens eclesiásticos. Tal regulamentação estendia-se às possessões portuguesas no ultramar, mas a Companhia de Jesus sempre gozou de grande autonomia principalmente na região Amazônica e não aceitava essa prerrogativa pombalina. A forma autônoma de atuação dos padres na Amazônia, com seus sistemas de missão, aldeamentos, colégios e fazendas produtivas – que permitiam sua autossuficiência econômica – não agradava a Pombal. É importante destacarmos que esse descontentamento com a atuação da Companhia de Jesus foi articulado por colonos e autoridades locais desde o século XVII. Neste sentido, o principal instrumento de afirmação da autonomia jesuítica na região foi o Regimento das Missões de 1686, que concedeu à Ordem considerável liberdade de ação por lhe ter outorgado o poder espiritual e temporal sobre os aldeamentos<sup>217</sup>.

O suposto poder excessivo dos eclesiásticos daquela região não era tolerado por Pombal. Como argumento, afirmava que quase todos os estabelecimentos possuídos pelos religiosos teriam sido constituídos contrariamente às leis do Reino. Desse modo, Portugal poderia dispor dos mesmos se, para corrigir tal erro, colocasse em execução as proferidas leis<sup>218</sup>. Uma das estratégias adotadas para minar o domínio social, econômico e político dos jesuítas foi o desmonte do Regimento das Missões – já solicitado na primeira metade do século XVIII por Paulo da Silva Nunes, como veremos no próximo capítulo, substituindo-o pela publicação do Diretório dos Índios, em maio de 1757. A mudança na legislação indígena foi apenas um aspecto da administração pombalina na Amazônia. As políticas para esse território eram tão importantes que o valido enviara seu irmão para pô-las em prática. No ano de 1751, chegou ao Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, munido das Instruções Régia, públicas e secretas. Segundo Gustavo Glielmo, todo governador enviado para uma capitania recebia instruções, porém, as enviadas por Pombal a seu irmão possuíam um caráter peculiar, como o próprio nome do documento afirma, elas eram “públicas e secretas” havendo tênues distinções entre as duas partes do documento. O documento é composto de 39

---

<sup>217</sup> MELLO. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa; MATTOS. *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686*.

<sup>218</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*. Tom. 1, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2005, p. 71.

artigos, nos quais 6 – que possuíam a dimensão secreta, pois eram destinados apenas ao governador (art. 13, 14, 24, 26, 37 e 38) –, dizem respeito à Companhia de Jesus<sup>219</sup>.

Esse documento, constituía o plano de ação das políticas que deveriam ser implantadas na região no tocante à administração do estado, defesa e povoação do território e ao desenvolvimento do comércio na região. Segundo Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, para alcançar seus objetivos – segurança, ocupação da terra e riqueza social – a Coroa não vacilou em mudar a estrutura política territorial do extremo norte da colônia<sup>220</sup>. Dividiu o estado em duas entidades bem distintas e fez de Belém o ponto principal de governo, papel que havia sido desempenhado durante décadas por São Luís. Enquanto Francisco Xavier fixou moradia na primeira cidade, como governador-geral (até 1759) e capitão-mor do Pará (até 1753), o capitão-mor do Maranhão, Luís de Vasconcelos Lobo, instalou-se em São Luís com a patente de tenente-coronel, sendo subordinado a Francisco Xavier.

Aos dois foi dada a tarefa de integrar a região da Amazônia colonial portuguesa ao sistema comercial mercantilista<sup>221</sup>. O projeto econômico pombalino almejava retirar a área da economia extrativista predominante e passá-la para um projeto agrícola por meio da implementação da economia de *plantation*, baseada na mão de obra escrava negra, ou mesmo na formação de um *campesinato* agrícola, constituído pela força de trabalho do índio<sup>222</sup>. É importante relembramos que no reinado de D. Pedro II já havia o esforço de incentivar as atividades agrícolas<sup>223</sup>. Para pôr em prática tais planos, foram realizadas grandes mudanças na estrutura econômica até então vigente no Grão-Pará e Maranhão. Assim, a liberdade dos índios, o maior contingente de trabalhadores, foi tratada nos artigos 2º a 7º das *Instruções*. Eles revogavam todas as licenças dadas pela Junta das Missões para os cativeiros, colocando em questão o papel desenvolvido por esse

---

<sup>219</sup> GLIELMO, *O Projeto Português para a Amazônia e a Companhia de Jesus (1751-1759)*, p. 103.

<sup>220</sup> RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. O “Plano de Governo Superior” do duque Manuel Teles da Silva e as missões jesuítas do Grão-Pará e Maranhão nas instruções de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. In: GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVDO, Silva Maria Azevedo (Orgs.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 357-374.

<sup>221</sup> Segundo Eduardo Franco, tais políticas iam na contramão do “liberalismo” econômico dos iluministas e visavam “revogar aspectos estabelecidos no direito histórico; isto em vista do ideário absolutista de reformulação de direito de propriedade, de modo a incentivar uma política que incrementasse a produção e as trocas comerciais, em que se aliavam as doutrinas do mercantilismo às do fisiocratismo”. Ver FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 336-337.

<sup>222</sup> COSTA, Francisco Assis. Lugar e significado da gestão pombalina na economia colonial do Grão-Pará. *Nova Economia*, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 167-206, jan.-abr. 2010.

<sup>223</sup> Sobre o “pacote socioeconômico” do rei, 1676-1682, ver ARENZ; SILVA. “Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”.

órgão jurídico deliberativo que, aliás, contou com a participação de todos os superiores das ordens religiosas. Segundo o texto, a Junta não agiria de forma idônea, uma vez que se valia das leis indígenas, mal observadas pelos colonos, para aumentar suas competências em relação àquele assunto<sup>224</sup>. André Luís Bezerra afirma, mediante esse contexto com as reformas pombalinas e a criação do Diretório dos Índios (1757), que a Junta das Missões foi reformulada e passou a ser chamada de Junta das Liberdades (1757)<sup>225</sup>.

Ainda em relação à liberdade dos índios, um Decreto do Conselho Ultramarino, datado de 28 de maio de 1751, declarou todas as leis, resoluções e provisões que estabeleciam o cativo indígena como revogadas<sup>226</sup>. Desse modo, todos os moradores deveriam ver com que trabalhadores cuidariam de suas terras e se quisessem utilizar do serviço dos índios deveriam pagar “seus jornais” e tratá-los “com humanidade, sem ser como até agora se praticou, com injusto, violento e bárbaro rigor<sup>227</sup>”. Segundo uma Resolução de 27 de maio de 1750, para resolver o problema da falta de braços para o trabalho, o governador deveria estimular o uso da mão de obra escrava negra, como no estado do Brasil. A ordem mandava levantar quantos de escravizados de origem africana eram necessários para trabalhar na região e quais as condições financeiras dos moradores para adquiri-los. Essas medidas eram fundamentais para compreender “os meios por que com menos vexação e descômodo se pode fazer a introdução de escravos negros, e a forma do pagamento destes escravos<sup>228</sup>”. Porém, mesmo com todos esses cuidados, a ausência de fluxo de escravo provocada pelo baixo poder de compra dos moradores do estado era um fato difícil de ser revertido.

---

<sup>224</sup> “INSTRUÇÃO para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 1.

<sup>225</sup> FERREIRA, André Luís Bezerra. *Nas malhas da liberdade: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. 2017. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017, p. 60.

<sup>226</sup> Segundo Luiz Fernando Rodrigues Medeiros, para evitar uma eventual sublevação da população, “a Secretaria de Estado (muito provavelmente o próprio Sebastião José) aconselhava que o governador suspendesse a libertação dos índios até que tivesse inteiro conhecimento da situação, dos inconvenientes que a repentina liberdade dos índios poderia suscitar e dos meios que fossem necessários para concretizar o artigo 6º da *Instrução*”. Ver RODRIGUES. O “Plano de Governo Superior” do duque Manuel Teles da Silva e as missões jesuítas do Grão-Pará e Maranhão nas instruções de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, p. 368.

<sup>227</sup> “INSTRUÇÃO para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 1, p. 69.

<sup>228</sup> “INSTRUÇÃO para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 1, p. 70.

Diante desse contexto, foi necessária a inserção do índio no projeto pombalino com o objetivo de prestar serviços públicos na zona urbana e de povoar os vazios populacionais da região. O problema da povoação do extremo norte da possessão portuguesa na América era uma dificuldade desde o princípio da conquista e da colonização. Inicialmente, nos séculos XVI e XVII, era solicitado pela Coroa e, muitas vezes, pelos governadores o envio de casais das Ilhas para ocupar a região<sup>229</sup>.

De maneira diplomática, Pombal vislumbrou a resolução desse problema por meio da liberdade dos índios e de seu uso na transformação das missões em vilas como na fundação de novos estabelecimentos nas regiões de fronteira almejando garantir assim a posse da terra. Segundo Kenneth Maxwell, Pombal tinha “esperanças otimistas, de que os índios, de modo especial os das missões jesuíticas, seriam pacificamente assimilados e europeizados<sup>230</sup>”. Por isso, prescreveu no artigo 8º das *Instruções* que o governador levantasse o número das “aldeias livres” – isto é, missões com índios não escravos, como nas fazendas dos religiosos – existentes na região, assim como a quantidade de indígenas nelas residentes, cuidando “em examinar as aldeias livres que hoje há e o número dos índios que delas se podem tirar para o serviço público, sem prejuízo ou detrimento do cômodo particular das mesmas aldeias”<sup>231</sup>. Essa medida possuía o objetivo de persuadir os índios a prestarem serviços públicos devidamente remunerados.

No ano de 1756, quando a missão de Trocano foi elevada à categoria secular de vila, chamada de Vila de Borba, Mendonça Furtado empregou como vereador um dos principais daquela aldeia. O intuito desse ato foi fazer as lideranças indígenas tomarem amor a Portugal, pois esperava que, ao assumirem cargos administrativos, os índios conheceriam de perto a forma lusa de governar. Além disso, os nativos começariam a acreditar que seriam tratados da mesma maneira que os colonos brancos, conforme preveria o Diretório das Povoações ou dos Índios promulgado no ano seguinte. Não obstante, a nova administração possuía as mesmas preocupações das anteriores, especialmente com os descimentos de novos índios. Esperava-se que os missionários atuassem no sentido de manter sua regularidade exortando os índios e mostrando-lhes que

---

<sup>229</sup> Sobre o assunto ver CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açaí, 2010, p. 30.

<sup>230</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 57.

<sup>231</sup> “INSTRUÇÃO para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 1, p. 70.

receberiam comodidades, salários e teriam sua liberdade assegurada, se aceitassem serem descidos para os aldeamentos voluntariamente. Caberia aos missionários os exortarem a

a virem cultivar as terras, propondo-lhes para esse fim conveniências nos jornais e comodidades que hão de perceber no dito exercício, prometendo-lhes, *ao mesmo tempo, o uso da sua liberdade e conveniências com uma fé inalterável, que vós fareis executar e cumprir, de sorte que a experiência confirme a estes índios, em tudo e por tudo o que com eles se ajustar.*<sup>232</sup>.

A preocupação em garantir o povoamento e a ocupação da terra era patente e ganhara maior proporção desde a assinatura do Tratado de Limites, em 1750. Esse acordo estabeleceu a troca da Bacia do Prata pela Amazônica, pertencente, definitivamente, a Portugal a partir daquele momento. No artigo 35 das *Instruções*, assim como em diversas cartas escritas posteriormente, Pombal solicitava informações sobre a execução do Tratado de Limites, a divisão dos domínios e notícias sobre os administradores das aldeias castelhanas. Além disso, o referido artigo ordena o levantamento de informações a respeito da abertura de um caminho ligando, por terra, o Grão-Pará e Maranhão ao Mato Grosso, região de minas recém-descobertas<sup>233</sup>. Mas, para a real efetivação do acordo era necessário a criação de núcleos populacionais naquela imensa e, aparentemente, vazia região do médio e alto curso do rio Amazonas.

Para promover a criação desses núcleos, Mendonça Furtado sugeria, por meio de uma carta escrita no ano de 1753, permitir o casamento entre brancos e índias. Visava-se estimular os casamentos entre eles por meio da fundação de uma vila de gente branca no rio Xingu. A necessidade de povoadores era tanta, que foi dada a recomendação de conceder privilégios àqueles que contraíssem um matrimônio interétnico<sup>234</sup>. Menos de dois anos depois, o Alvará Régio de 4 de abril de 1755, também incentiva os casamentos entre portugueses e indígenas, proibindo expressamente o emprego do termo

---

<sup>232</sup> “INSTRUÇÃO para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 1, p. 70.

<sup>233</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 1, p. 79.

<sup>234</sup> “CARTA ao Rei sobre a distribuição a ser feita no Pará da gente para ali mandada das Ilhas. Pensava fundar no rio Xingu uma vila de gente branca, que, com o tempo e aproximação com os índios das aldeias mais próximas, poderia resultar em casamento, se S.M. fosse servido declarar não haver infâmia nisso. Concedendo-se lhes ainda algum privilégio. Desta sua carta resultou, sem dúvida, a lei de 4 de abril de 1753. Pará, 11 de outubro de 1753”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 517-519, t. 1.

“Caboucolos” a seus filhos mestiços, base de uma nova população colonial<sup>235</sup>. Além disso, buscava-se garantir a posse do território com o auxílio dos missionários, por meio da fundação de aldeias. No artigo dezenove, salientava-se com um tom grave a necessidade da extensão da “civilidade” e a promoção do povoamento da região, principalmente no distrito do rio Mearim (no Maranhão) e do Cabo do Norte (atual Amapá), onde se fazia imprescindível o estabelecimento de povoações e defesas para fazer barreira e evitar desordens e conquistas que os franceses e holandeses poderiam empreender a partir do Suriname e de Caiena (atual Guiana Francesa)<sup>236</sup>. Observamos a urgência em povoar as regiões para, finalmente, ver-se livres das ameaças estrangeiras e poder aplicar o princípio do *Uti possidetis*<sup>237</sup>.

Os missionários a serem utilizados nesse processo foram os jesuítas e os religiosos do Carmo. Os jesuítas ficaram encarregados de estabelecer, na nova fronteira com os domínios castelhanos,

uma aldeia de índios no rio Solimões, que ainda é o mesmo das Amazonas, tem aquele nome desde o rio Negro até o rio Napo, na margem do sul, entre a boca oriental do rio Javari e uma aldeia que administram os Religiosos do Carmo, com a invocação de São Pedro; como também estabelecerá outra aldeia na boca mais ocidental do rio Japurá, junto às primeiras cachoeiras do dito rio, mandando os missionários que lhe parecerem mais aptos para este Ministério, os quais estabelecerão as ditas aldeias onde entenderem serem mais úteis *para a conservação dos índios, como também, para a conservação dos meus domínios por aquela parte do sertão*<sup>238</sup>.

As *Instruções* dão – ainda – prioridade aos missionários jesuítas, por serem eles “os que melhor sabiam tratar com os índios e conservar as aldeias”. Porém, o papel dos religiosos estava devidamente demarcado restringindo-se somente ao poder espiritual, pois se reconhece sua destreza “em polirem, ensinarem e doutrinarem os

---

<sup>235</sup> ALVARÁ Régio, de 4 de abril de 1755. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. História Geral do Brasil. Vol. 2, Rio de Janeiro/ Madrid: E. e H. Laemmert/Imprensa J. del Rio, 1857, p. 242-245.

<sup>236</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. A *Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 71-73, t. 1.

<sup>237</sup> A forma como se proceder para tal, é encontrada na “CARTA do Governador Rolim de Moura em que principia dizendo: O negócio conteúdo na carta que vou a fazer a V. Ex é de natureza que deveria ir de mão própria. Tratava-se das três aldeias jesuíticas de Castela, já postas na margem oriental do rio Guaporé, isto é, na margem direita, com o que, em qualquer tempo, poderiam estrangular as comunicações, por aquela parte, entre Belém do Pará e Vila Bela. Nesta importante carta estão perfeitamente definidas as medidas que deveriam ser tomadas, concernente aos princípios fundamentais do *Uti possidetis*. Mariuá, 13 de outubro de 1755”. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*. Tom. II, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2005, p. 490-491.

<sup>238</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. A *Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 74. Grifos nossos.

índios”<sup>239</sup>. Mesmo sendo peças-chave nesse processo, estava nítido o interesse do governo em retirar o poder temporal dos padres da Companhia de Jesus, tanto que havia uma ordem clara a esse respeito. Esta recomendava a Mendonça Furtado “evitar quanto vos for possível o poder temporal dos missionários sobre os mesmos índios, restringindo-o quanto parecer conveniente<sup>240</sup>”.

A acentuada preocupação com a proteção e o definitivo controle e conservação do território é bem clara nos artigos 27, 28 e 29. Neles, volta-se a falar da necessidade de aldeamentos nas áreas fronteiriças e da introdução de povoadores. Outrossim, destaca-se a necessidade de reformar e erigir fortalezas, tanto no Grão-Pará, quanto no Maranhão e, especialmente, na costa de Macapá. Para tanto, fazia-se necessário um maior cuidado com as tropas, até então sem disciplina militar, pelos anos de abandono e suposto excesso de liberdade. Solicitavam-se informações sobre o número de tropas necessárias para a proteção da região, a precisão de fardamentos, de pagamentos, de modo a não onerar o Estado, a urgência de armas e, principalmente, a premência de oficiais para comandar e dar disciplina às tropas, para ficarem aptas ao serviço do rei<sup>241</sup>.

No ano anterior à chegada de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Grão-Pará e Maranhão, o então governador e capitão-general, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, enviou ao Reino uma carta informando as despesas da Fazenda Real. No documento, há uma tabela com o número dos militares que serviam na região<sup>242</sup>:

---

<sup>239</sup> Nas cartas privadas trocadas entre Mendonça Furtado e Sebastião José de Carvalho e Melo, aparecem as verdadeiras impressões e desconfianças dos dois em relação as Religiões, principalmente a Companhia de Jesus, que é tida como ambiciosa, despótica e causa da pobreza do Estado por praticarem grosso comércio e serem verdadeiros tiranos dos índios.

<sup>240</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 75.

<sup>241</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 77.

<sup>242</sup> “CARTA do Governador e capitão-General do Estado do Pará com dous maços de despeza da Fazenda Real daquela capitania, feita com militares e filhos da folha, 19 de setembro de 1750”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 552.

*Mapa geral da Infantaria das Capitãdas de São Luís do Maranhão e Grão-Pará.*

Capitãda de São Luís do Maranhão		Capitãda de São Belém do Grão-Pará	
Capitães de Infantaria	8	Capitães de Infantaria	4
Capitães de Fortalezas	2	Capitães de Fortalezas e presidios	12
Alferezes	8	Alferezes das mesmas Fortalezas e Presidios	7
Ajudantes de Infantaria	3	Alferezes das companhias	5
Ajudantes das obras, Artilheria e de guerra	3	Ajudantes de Infantaria	2
Homens das Fortalezas e das Torres	4	Ajudantes das obras, Artilheria e de guerra	3
Sargentos das companhias	10	Condotoiros de Artilheria	3
Sargentos das mesmas Torres	4	Sargentos das companhias	10
Condotoiros das Artilherias	2	Sargentos das Fortalezas e Presidios	14
Soldados prontos na Artilheria	30	Soldados prontos na Artilheria	28
Soldados de quinze dias de viagem e de presidio	150	Soldados de quinze dias de viagem e de presidio	44
Soldados maiores de viagem e de companhia mercante	20	Soldados em diligencias	10
Soldados menores de viagem	6	Soldados ausentes	8
Juntos todos	380	Soldados maiores de viagem e de companhia mercante	11
		Juntos todos	134

**Fig. 1:** Mapa geral da Infantaria nas Capitãdas do Maranhão e Grão-Pará.

Fonte: AHU, cód. 485, vol. 1, fl. 552.

O número total de soldados e oficiais nas capitãdas de São Luís e Belém era de apenas 380 homens, algo inquietante diante da extensão daquele território. A preocupação era compreensível, pois somente com o território consolidado seria possível inserir a região adequadamente num sistema comercial mercantilista mais efetivo. Como afirmamos mais acima, o ideal de Pombal era formar uma economia de *plantation*, mas existiam muitas frentes a serem combatidas: insegurança nas fronteiras, baixa densidade populacional, escassez de mão de obra, ausência de um mercado sólido, carência de soldados para a defesa da região e falta de moedas<sup>243</sup>. Porém, Pombal já estava ciente desses percalços e diante da necessidade de executar seus planos enviou nas *Instruções* as diretrizes para facilitar o comércio e a agricultura: proibição do estabelecimento de minas de ouro e prata, com o fito de não distrair os povoadores do seu objetivo – a cultura de produtos agrícolas; pesquisa sobre os gêneros de maior produção nas capitãdas e mais úteis ao comércio; tentativa de animar os proprietários de fazendas a cuidarem de suas culturas, instruindo o governador a prometer proteção real àqueles que se destacassem<sup>244</sup>.

<sup>243</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*.

<sup>244</sup> Segundo Rafael Chamboleyron, a ocupação do território amazônico não pode ser compreendida apenas a partir das ações militares, missionários e sertanistas. É importante ter em conta a distribuição de sesmarias, capitãdas privadas, como política de ocupação da Coroa portuguesa, uma vez que “o estabelecimento de uma capitãda particular significava para a Coroa o desenvolvimento de uma ocupação fundada numa vila erigida pelo donatário e dependente da agricultura”. Podemos notar que esse modelo, de certa forma, casa com os planos de Pombal de ter vilas seculares, administradas por capital particular e voltadas para a agricultura, mesmo que para isso fosse preciso dar incentivos aos colonos. Ainda segundo Chamboleyron, as capitãdas privadas, também, poderiam ser compreendidas como uma “estratégia de exploração econômica e de ocupação política e religiosa de um determinado território”. Ver CHAMBOULEYRON.

Em outros artigos, há instruções para que os povoadores vindos das ilhas atlânticas continuassem eles próprios a cultivar, como aprenderam, as suas propriedades, para não repetirem o costume da “gente da terra”, não afeitos ao trabalho agrícola, preferindo o extrativismo das drogas do sertão. Por último, ordenou-se a introdução de moedas na região<sup>245</sup>.

Para tentar fortalecer o comércio, Pombal mandou fundar a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, confirmada pelo Alvará Régio de 7 de junho de 1755. Dois anos depois, visando tornar a administração dos índios laica, foi instituído, em maio de 1757, o Diretório dos Índios. Este tomou o lugar do tão execrado Regimento das Missões, tido como “inimigo comum desse Estado<sup>246</sup>”. Mendonça Furtado acreditava que a Companhia iria facilitar o fornecimento de mão de obra escrava africana para a região mediante um mercado mais flexível do que aquele praticado pelos volantes de Lisboa. Para Furtado, estes últimos nada mais faziam que roubar os moradores, não lhes pagando, ou o fazendo com gêneros falsificados e por preços exorbitantes. O governador concluía que, com a atuação dos comissários não era surpresa “que tenha chegado ao ponto de ser quase impossível o restabelecer-se [o comércio]<sup>247</sup>”. Nessa época, Pombal decretou a expulsão de todos os comissários volantes do Brasil e deu à Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão o monopólio do comércio e da navegação por vinte anos, nas duas capitanias<sup>248</sup>.

---

Rafael. Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 14 maio 2006, consultado o 12 junho 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/2260>; DOI: 10.4000/nuevomundo.2260.

<sup>245</sup> “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 79-89.

<sup>246</sup> “2ª CARTA sobre um novo Regimento para Procurador dos Índios, quando faz referência ao Pe. Bento da Fonseca, Procurador Geral da Companhia de Jesus e ao Regimento das Missões. Pará, 28 de novembro de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 131.

<sup>247</sup> “CARTA de F.X.M. ao pai, Chanceler-Mor do Reino, Francisco Luís da Cunha Ataíde. Pará, 6 de outubro de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 86.

<sup>248</sup> Sobre esse assunto, Marinelma Meireles afirma que a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão desfrutou do monopólio do comércio e da navegação das rotas de São Luís, Belém, Cachéu, Angola e Ilhas de Cabo Verde, colocando essas regiões nas rotas de comércio mercantilista. Cabe ressaltarmos que o capital para a fundação da Companhia era particular, porém os moradores do Grão-Pará e Maranhão não possuíam capital suficiente para esse objetivo. Desse modo, a solução estava nos homens de negócio da praça de Lisboa. Por isso, a atuação dos comissários volantes, que muitas vezes agiam como contrabandistas para a Inglaterra, passou a não ser atraente para os planos pombalinos e para os patrocinadores da Companhia Geral. Ver MEIRELES, Marinelma Costa. Braços para o trabalho! A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, os escravos africanos e a inserção do Maranhão na rota das trocas internacionais na segunda metade do século XVIII, p. 267-285. In: FERREIRA, Márcia Milena Galdez et al. (Orgs.). *História Social do Trabalho: uso da terra, controle e resistência*. São Luís: Editor UEMA, 2015.

Além dessas finalidades, a Companhia também tinha o objetivo de enfraquecer a atuação comercial dos jesuítas, despojados do seu “poder absoluto”, obtido graças ao extenso controle sobre a mão de obra indígena. Por isso, concomitante à fundação da Companhia monopolista, em 6 e 7 de junho de 1755, foram decretadas a liberdade completa da população indígena e sua integração incondicional à sociedade colonial, além da supressão da tutela “temporal” dos padres da Companhia de Jesus, concedida pelo Regimento das Missões de 1686<sup>249</sup>.

Tal tutela era muito malvista por Mendonça Furtado que, em cartas particulares ao seu irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, fez graves e já conhecidas denúncias contra a Companhia de Jesus. A primeira delas é contra o uso da Língua Geral, chamada de “gíria” por ele, afirmando que de modo algum se poderia por meio desse idioma converter e civilizar o gentio, pois a fé exercitada na Língua Geral era superficial. Dando mesmo a entender que os jesuítas acreditavam em vários deuses, pois admitiriam a sua pluralidade pela falta de vocábulos apropriados para explicar aos índios termos correntes aos católicos lusófonos como, por exemplo, “santo”<sup>250</sup>. Ele se queixa também que para se comunicarem com os índios até os moradores precisaram aprender a Língua Geral, acabando por fazer o uso corrente dela. Desse modo, esta língua de matriz tupi estaria em vias de substituir o português. Furtado observa, neste sentido, que poucas mulheres falavam a língua lusa<sup>251</sup>.

Outra denúncia realizada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado fazia referência aos aldeamentos. O governador afirmava que eram cativeiros perpétuos, uma vez que a justiça julgava livres os índios cativos pelos moradores (de forma irregular), mas, quando se tratava dos índios aldeados pelos jesuítas, estes eram subordinados pela mesma justiça ao duro jugo de cativo perpétuo a que estavam condenados. Segundo o governador, nos aldeamentos os índios que suplicassem por sua liberdade eram submetidos a severos castigos corporais e os mais rebeldes eram enviados às fazendas da

---

<sup>249</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 59.

<sup>250</sup> Mendonça Furtado explica que a palavra Tupana na Língua Geral significava Deus, e Açu e Mirim significavam grande e pequeno, respectivamente. Deste modo, os jesuítas ensinavam aos índios a usarem Tupana Açu, que significa Deus grande para se referir a Deus, e Tupana Mirim, que significa Deus pequeno, para se referir aos santos e a suas imagens. Segundo ele, os vocábulos escolhidos não ressaltariam o monoteísmo cristão de forma inequívoca.

<sup>251</sup> “1ª CARTA de F.X.M.F. para o Irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e extensão dos Estado do Grão-Pará e Maranhão, do Regimento das Missões, das Religiões, isto é, das comunidades religiosas ali existentes, das relações entre os regulares da Companhia de Jesus com os índios, com os colonos e com o próprio Estado. Pará, 21 de novembro de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 112-114.

Companhia de Jesus, locais em que eram casados com as escravas para assim não poderem mais obter suas liberdades. Por isso, o governador afirmava ficar confuso, por não conseguir entender o que definiria a liberdade “dessa pobre gente, por que tanto clamam as religiões [isto é, ordens]<sup>252</sup>”.

Conforme o governador, os aldeamentos “custavam os braços” para o trabalho devido ao privilégio dos jesuítas de deter a administração temporal dos mesmos, por meio do Regimento das Missões, arruinando os moradores, o grosso comércio, o erário real, as praças, as plantações e as lavouras. Segundo os cálculos de Mendonça Furtado, entre aldeamentos, povoações e fazendas, os religiosos tinham mais de doze mil homens ao seu serviço. Deste modo,

Como os Regulares se viram senhores absolutos desta gente e das suas povoações; como se foram fazendo senhores das maiores e melhores fazendas deste Estado, vieram a absorver naturalmente todo o comércio, assim dos sertões como o particular desta cidade, e vieram a cair os direitos reais e dízimos, e em consequência a cair o Estado, sem remissão<sup>253</sup>.

Denunciava-se, por fim, o “infame” comércio dos religiosos, supostamente responsável por arruinar o governo ainda mais com a isenção de pagamento de imposto dada às ordens. E assim, por possuírem o maior número de índios ter-se-iam tornado os senhores dos açougues, das canoas e de todo o comércio. Para Furtado, os padres regulares tinham interesse em que o Grão-Pará e Maranhão permanecesse na penúria, ou que ficasse pior, para continuarem “livres, mais poderosas, os índios mais tiranizados e o povo acabado de precipitar<sup>254</sup>”. Por conseguinte, seria fundamental a fundação da Companhia de Comércio para o reestabelecimento do Estado<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> “1ª CARTA de F.X.M.F. para o Irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e extensão dos Estado do Grão-Pará e Maranhão”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 114 e 116.

<sup>253</sup> “1ª CARTA de F.X.M.F. para o Irmão Sebastião José de Carvalho e Melo, na qual trata dos limites e extensão dos Estado do Grão-Pará e Maranhão”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 18-19.

<sup>254</sup> “2ª CARTA sobre um novo Regimento para Procurador dos Índios, quando faz referência ao Pe. Bento da Fonseca, Procurador Geral da Companhia de Jesus e ao Regimento das Missões. Pará, 28 de novembro de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 127.

<sup>255</sup> Essa ideia já havia sido debatida entre os irmãos, conforme observamos na “52ª CARTA a Sebastião José, sobre a necessidade de se poder reparar, em parte, o lastimável estrago a que se reduziram as duas capitanias; pretendia o estabelecimento da Companhia Geral de Comércio, para a introdução dos negros, discorrendo da sua estruturação longamente. Pará, 24 de janeiro de 1754”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 68-73.

A política pombalina possuía um caráter internacional, pois pretendia dar às casas comerciais nacionais a capacidade de competir, principalmente com os britânicos, no comércio colonial como um todo. Dessa maneira, o objetivo da Companhia de Comércio era maior que as demandas regionais na Amazônia<sup>256</sup>. No entanto, mesmo com planos de caráter global era necessário observar os problemas locais.

Numa carta de 4 de agosto de 1755 escrita a seu irmão, o governador-geral Mendonça Furtado, o ministro régio Sebastião José de Carvalho e Melo lembra que para a consolidação do novo projeto político-econômico na região amazônica o governo apoia-se tanto na legislação canônica quanto régia. Ele aponta as Constituições Apostólicas, que proibiam expressamente o comércio aos missionários, e as leis do Reino, que não permitiriam a concentração de terras pelos religiosos sem licença do rei, sendo que esse lhe concederia, como meio de sustento, cômguas. Portanto, diante destas disposições jurídicas do âmbito eclesiástico e civil, os padres deveriam concentrar-se em suas obrigações espirituais, deixando “a torpeza dos lucros mercantis”<sup>257</sup>.

Em preparação ao afastamento dos religiosos, o futuro Marquês de Pombal ordena, em seguida, referindo-se às observações que seu irmão lhe havia comunicado em 18 de fevereiro de 1755<sup>258</sup>, a elaboração de uma relação de todos os colégios, noviciados, residências e missões jesuíticas, assim como de uma declaração com o número dos padres, noviços e irmãos leigos que havia em cada um dos estabelecimentos da Companhia de Jesus. Também deixa claro que se deveria proceder de forma igual em relação às demais ordens religiosas. A elaboração destas listas era fundamental para o governo ter uma ideia do total do efetivo pessoal e do patrimônio material dos regulares. No entanto, o ministro, embora decidido a afastar os religiosos, adverte seu irmão de não publicar as três leis-chaves, a saber, a da liberdade dos índios, a da supressão da administração temporal dos

---

<sup>256</sup> MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p. 60.

<sup>257</sup> A referida carta principia assim: “Para consolidar o estabelecimento do Império que el-Rei Nosso Senhor determinou fundar nessas capitânicas, faltam ainda os dois pontos essenciais, de mandar Sua Majestade observar as Constituições Apostólicas, que proíbem aos missionários serem mercadores, e as leis deste Reino que não permitem que eles absorvam em si os fundos de terras, sem preceder licença do mesmo Senhor; assinalando-se-lhes cômguas para se sustentarem como ministros de Deus e da sua Igreja, e nem sustentarem tão santo ministério com a torpeza dos lucros mercantis, que tão ávida e escandalosamente solicitam nesse Estado.” Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo a F.X.M.F., Belém [Portugal], 4 de agosto de 1755. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 470-472.

<sup>258</sup> Ver 59ª e 60ª Carta de F.X.M.F., Pará, 18 de fevereiro de 1755. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 112-122.

religiosos e a da instituição da Companhia de Comércio, num mesmo dia, recomendando um procedimento cauteloso<sup>259</sup>.

Mesmo assim, Pombal explicita, em outra missiva, também de 4 de agosto de 1755, sua ordem de expulsar qualquer religioso que incitasse um motim contra as leis régias, como a implantação da nova companhia comercial<sup>260</sup>. Com base nessa determinação, foram efetuadas muitas expulsões antes da expulsão geral de 1759<sup>261</sup>, especialmente de padres que se opunham às leis reais, como as de liberdade dos índios, de 1755, e de transformação dos aldeamentos em vilas seculares, em 1757. A decisão de banir os padres, tidos como desobedientes e desleais, revela o quanto se temia a extensão – real ou imaginada – do poder das ordens religiosas, em especial, a dos inacianos.

Como parte do plano de enfraquecer os missionários, o governo português decidiu converter as fazendas e aldeias missionárias em vilas e povoações civis, mesmo habitadas quase inteiramente por indígenas. Naquela região, como já dizia o padre Antônio Vieira, a riqueza era medida pelo número de índios, de cuja mão de obra dependia o funcionamento da colônia inteira. Se nas contas do governador, de 1751, as ordens detiveram mais de doze mil índios em aproximadamente 63 missões pode-se imaginar o peso dos religiosos no mercado de trabalho na região. Por isso mesmo, para Mendonça Furtado, era extremamente importante entender que a riqueza e o rendimento das fazendas dos regulares fossem mantidos pelo número de trabalhadores nelas existente. Conforme o plano do governo, na medida em que as missões estavam passando sob administração civil, mantendo sua aparente lucratividade – agora para o erário régio<sup>262</sup>,

---

<sup>259</sup> Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo a F.X.M.F., Belém [Portugal], 4 de agosto de 1755. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 472.

<sup>260</sup> Carta de Sebastião José de Carvalho e Melo a F.X.M.F., Belém [Portugal], 4 de agosto de 1755. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 467-469.

<sup>261</sup> Até 1758, foram expulsos do Grão-Pará e Maranhão para o Reino quinze religiosos da Companhia de Jesus. Assim, foram enviados para diversas localidades nos arredores da cidade o Porto, os padres Francisco de Toledo, José da Rocha, Domingos Antônio, David Fay, Luís Alvarez, Antônio Meisterburg e Lourenço Kaulen. Para outros distritos no norte de Portugal foram enviados os padres Luís de Oliveira, Antônio Moreira, Manuel dos Santos, Manuel Afonso, João Daniel, Joaquim de Barros e Joaquim de Carvalho. Já para Lapa, localizada no distrito de Santarém, no centro do país, foi enviado o padre Anselmo Eckart. “DOCUMENTO anexo ao trecho de carta anterior, discriminando os lugares para onde partiram os 15 Religiosos da Companhia de Jesus que vieram do Grão-Pará e Maranhão”. MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759*. Tom. III, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2005, p. 391. Em uma carta de 14 de março de 1755, enviada a seu irmão Mendonça Furtado, Sebastião José manda também expulsar os missionários Manuel Gonzaga, do Piauí, Teodoro da Cruz, do Caeté, Antônio José e Roque Hunderpfundt, do rio da Madeira. Ver MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 320.

<sup>262</sup> Para termos ideia da quantidade de fazendas dos padres jesuítas e do quanto elas significavam problemas para Mendonça Furtado, ele escreveu uma carta a seu irmão, na qual afirma que, apenas no Piauí, os padres

os jesuítas tinham que transformar-se de “feitores de fazenda em missionários e conquistadores de alma<sup>263</sup>”. Diminuir o poder dos regulares, especialmente dos jesuítas, transformando as fazendas em povoações garantiria à Coroa o pagamento dos dízimos pela produção daquelas terras. Em tese, isso geraria tanto lucro a ponto de se pagar cômguas aos religiosos sem prejuízos ao Tesouro, havendo até mesmo sobras. Além disso, a justificativa dos religiosos de terem que negociar seus produtos – livres das taxas da alfândega da Casa da Índia – no Reino perderia sua razão de ser. Desse modo, o confisco das fazendas geraria duas vezes lucros para a Coroa, além de diminuir o poder dos inacianos.

O próprio Mendonça Furtado havia insistido, em sua missiva de fevereiro de 1755, o quanto seria importante suprimir a administração temporal dos religiosos, pois se permanecessem com “a administração dos índios[,] ficavam, como agora estão, senhores de todas as preciosas drogas do sertão”. Além disso, haveria o risco de se tornarem ainda mais poderosos, porquanto prosseguiriam plantando todo tipo de gênero vital nas aldeias, como arroz e feijão, e continuariam com os índios peritos em salgar os peixes e fazer manteiga de tartaruga, além de receberem as cômguas que lhes eram devidas por lei. Deste modo, ele insiste, seria imprescindível retirar-lhes o domínio sobre as aldeias e fazendas, restringindo sua atuação, por enquanto, à esfera espiritual<sup>264</sup>.

Todavia, os religiosos não aceitaram essa nova conjuntura, principalmente porque algumas aldeias haviam sido fundadas por ordem régia. A transformação dessas em vilas foi motivo para mais discórdia entre religiosos e seculares. Um exemplo disso é o caso da aldeia do Javari. Esta havia sido mandada fundar em 1752, na margem sul do rio Amazonas e oriental do rio Javari. A região dessa aldeia tinha grande importância, pois era tida como porta de entrada para o comércio clandestino com os castelhanos. A ideia era transformar aquela região mais em uma praça de fronteira do que em aldeamento. Por isso, era fundamental deixar claro aos padres da Companhia de Jesus que

---

possuíam quarenta e tantas fazendas, e escreve sobre os problemas que nelas teve o Desembargador Diniz Pinheiro. “79ª CARTA a Sebastião José, na qual volta a tratar longamente dos assuntos ligados às quarenta e tantas fazendas da Comarca do Piauí, pertencentes à Companhia de Jesus e à Casa da Torre, devendo ir para lá o desembargador Diniz Pinheiro. Pará, 30 de junho de 1754”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 190.

<sup>263</sup> “59ª CARTA a Sebastião José, na qual se trata longamente dos problemas relativos às propriedades dos jesuítas, dos carmelitas e das Mercês. As suas fazendas deveriam ser transformadas em povoações. Lembra que naquelas terras, era pelo número de escravos que se mediam as riquezas, com o que, enquanto não se tomassem mediadas adequadas, os regulares continuariam a ser senhores de todas as riquezas daquele Estado”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 115.

<sup>264</sup> “59ª CARTA a Sebastião José”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 115.

lhes caberia, naquela missão, apenas a administração espiritual, pois a administração secular seria realizada por algum ministro de justiça e, se necessário, algum militar. Esses cuidados eram importantes para impedir que os jesuítas se envolvessem no contrabando com os castelhanos, deixando, assim, a Fazenda real sem lucros do comércio nesta região fronteiriça<sup>265</sup>.

Diante de várias denúncias de contrabando, supostamente realizado pelos missionários na aldeia do Javari, e da necessidade de controlar o poder da Companhia de Jesus em relação à administração temporal das aldeias, as sugestões de Francisco Xavier de Mendonça Furtado de transformar as aldeias e fazendas em vilas e povoados civis foram finalmente ouvidas no ano de 1755. É importante destacarmos, neste contexto, que a secularização das aldeias jesuíticas antecipava o Diretório dos Índios, publicado em 1757.

Sebastião José de Carvalho e Melo escreveu, em março de 1755, a seu irmão para tomar as seguintes atitudes: primeiro, expulsar, sem revelar os reais motivos, os missionários Manuel Gonzaga, do Piauí, Teodoro da Cruz, de Caeté, além de Antônio José e Roque Hunderpfundt, do rio da Madeira; segundo, mandar estabelecer cômguas aos missionários – nesse ponto, ele se refere a um requerimento de Paulo da Silva, feito em nome dos colonos (supomos ser o “nosso” Paulo da Silva Nunes); terceiro, reduzir as aldeias e fazendas a vilas e povoações civis; quarto, dar a referida liberdade aos índios, de acordo com a 6ª doutrina de Solórzano. Os itens segundo, terceiro e quarto deveriam ser mantidos em segredo até que o governador se sentisse seguro para pô-los em prática<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Sobre o assunto ver: “CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o Superior Vice-Provincial da Companhia de Jesus, sobre a fundação de duas Aldeias, uma no rio Amazonas na margem Sul do Solimões e boca oriental do rio Javari, e outra na boca mais ocidental do rio Japurá. Anexo: ofício. 1751, Novembro, 8, Pará”. *AHU*, ACL\_CU\_013, cx. 32, doc. 3059; “CARTA de Diogo Mendonça sobre o cumprimento do § 21 das Instruções de 31 de maio, em que se determina a fundação de duas novas aldeias no Japurá e no Javari, pelo que, a ver, ficavam os jesuítas senhores de todo o contrabando que normalmente era feito com aldeias situadas nos domínios limítrofes de Espanha. Para essa fundação, passara o governador F.X. instruções, pelas quais nas mesmas aldeias os jesuítas não mais gozariam do poder temporal sobre os índios. Pará, 20 de janeiro de 1752.” e ainda “13ª CARTA a Sebastião José sobre a fundação da nova aldeia do Javari, no rio Solimões, dizendo que tal como os missionários dos rios Mearim, nas Instruções que passou, não dera aos padres daquela nova aldeia o poder temporal de que vinham gozando sobre os índios aldeados. Pará, 29 de janeiro de 1752”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 297.

<sup>266</sup> “CARTA de Sebastião José a F.X.M.F, em que trata longamente de assuntos relativos à conduta dos jesuítas, quando vários deles são mandados sair do Estado”. Lisboa, 14 de março de 1755 MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 391-321.

Depois dessas instruções, impôs-se o controle civil sobre certas aldeias, localizadas na área de fronteira com as possessões espanholas, visando evitar o contrabando e o contato entre jesuítas portugueses e espanhóis. Desta feita, mandou-se alterar a administração das aldeias do Javari e do Trocano. Esta última ficaria conhecida como Borba, a Nova, e a primeira como Vila de São Francisco Xavier do Javari. Assim, já em 1755, antes da lei da liberdade e do Diretório, aos moradores das duas vilas, todos indígenas, viram a si concedidos os privilégios e liberdades reservados aos súditos brancos. Na respectiva Carta Régia, deu-se a instrução de como as vilas deveriam ser estruturadas administrativamente (criação dos Oficiais da Câmara, de Justiça, alinhamento das Praças Reais e Edifícios públicos e privados), assim como a forma de distribuição das terras pela Câmara e moradores. A justificativa oficial para essas mudanças estava em facilitar o caminho do ouro entre o Mato Grosso e a recém-erigida Capitania de São José do Rio Negro, onde se localizavam as vilas<sup>267</sup>.

No mesmo ano de 1755 foi enviado ao rio Javari o sargento-mor Gabriel de Souza com ordens de desobrigar os padres da administração da alfândega de São Francisco Xavier dando-lhes dez dias para deixarem a aldeia, elevada à vila. Claro que tais modificações não foram em nada bem recebidas pelos jesuítas, que tiveram reações violentas a elas. Os missionários residentes daquela aldeia, Manuel dos Santos e Luís Gomes, instaram os índios a dela fugirem para as aldeias castelhanas e a desfazerem as roças para que os brancos que fossem se estabelecer lá não tivessem o que comer. Ambos os padres foram acusados, além desta sedição, de sonegar informações sobre os bens de valores existentes na aldeia<sup>268</sup>.

Pior ocorreu na aldeia do Trocano, no rio Madeira, pois o lugar foi conectado a uma tentativa de motim, chamada de “sedição do Engenho de Itapecuru”. Nesse episódio, foi denunciado Manuel Pinheiro, morador no rio Acará, por tentar sublevar-se contra a Coroa portuguesa. Afirmou-se que alguns sujeitos haviam declarado, numa carta enviada a Caiena, que aceitariam a soberania do rei da França sobre o Grão-Pará e Maranhão “debaixo da condição de se conservar os índios cativos, e que já tinham tido

---

<sup>267</sup> “CARTA régia (cópia) de [D. José I] para o governador e capitão-general do Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado sobre a elevação da aldeia do Trocano à vila, com a designação de Borba-nova. Lisboa, 3 de março de 1755. (Avulsos do Rio Negro). *AHU*, cx. 1, doc. 15.

<sup>268</sup> “150ª CARTA a Sebastião José, sobre o ocorrido na aldeia do Javari, dos padres da Companhia, quando são mencionados os Padres Manuel dos Santos e Luís Gomes, bem como o Sargento-Mor Gabriel de Sousa Filgueiras. Mariuá, 12 de outubro de 1756”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 112.

resposta”<sup>269</sup>. O referido Manuel Pinheiro negou a conspiração. No entanto, sua esposa e seu cunhado, presos e interrogados separadamente, confirmaram o ocorrido e acrescentaram que o padre Roque Hunderpfundt, da Companhia de Jesus, ao pregar os exercícios de Santo Inácio no Engenho do Itapecuru do rio Acará, teria articulado a sedição juntamente com Felix Ferreira [Barreto], Antônio Frois, João Furtado Vasconcelos, sargento-mor da Ordenança da cidade de Belém, e o padre Miguel Ângelo de Moraes, clérigo do hábito de São Pedro<sup>270</sup>. O plano não foi posto em prática, mas, mesmo assim, Manuel Pinheiro foi mandado preso para Portugal e os padres Roque Hunderpfundt e Miguel Ângelo de Moraes, que já tinham ordem de se retirar do Pará desde março de 1755, a época do motim, sob acusação de facilitarem o contrabando de ouro vindo do Mato Grosso, novamente foram ordenados a se retirarem do estado<sup>271</sup>.

O padre Hunderpfundt era missionário da aldeia do Trocano e a sua participação em um movimento de sublevação contra a Coroa portuguesa revelava a insatisfação dos missionários jesuítas com as políticas pombalinas para a Amazônia, pois estas minavam o poder da Ordem retirando-lhe o controle temporal sobre os índios e

---

<sup>269</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. A Sedição do Engenho do Itapecuru: um projeto de troca de soberania no Grão-Pará (1755). *ANPUH*, XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Fortaleza, 2009; SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Entre o Reformador e o Bem-Amado. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 31-44, jan./jun. 2010.

<sup>270</sup> “OFÍCIO do juiz de fora da cidade de Belém do Pará, Francisco Rodrigues de Resende, para o ouvidor geral do Pará, João da Cruz Dinis Pinheiro, sobre a prisão de Manuel Pinheiro, morador no rio Acará, como denunciante de uma conspiração preparada por alguns moradores daquela capitania, que, via Caiena, teriam remetido ao Reino uma proposta para conservar os índios cativos existentes em seu poder, isentando-os do cumprimento da Lei de Liberdade concedida aos indígenas. Anexo: auto (treslado). 1755, Setembro, 7, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 39, doc. 3649.

<sup>271</sup> Há ainda dois outros Ofícios do governador interino do Estado, D. Miguel de Bulhões e Sousa. Um datado de agosto de 1755, reforça que os padres Roque Hunderpfundt, Teodoro da Cruz e Antônio José, administradores da aldeia do Trocano, deveriam ser enviados para Portugal, com o intuito de serem julgados por um tribunal apropriado pelos excessos por eles cometidos. O outro, do mesmo Bispo, datado de setembro de 1755, trata da extradição dos padres da Companhia de Jesus do Pará, Antônio José e Roque Hunderpfundt, pelo seu envolvimento no desvio do ouro transportado das minas de Mato Grosso para a do Pará. “OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo cópia de uma carta enviada ao [governador e capitão general do Estado do Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado], sobre [os excessos praticados pelos padres da Companhia de Jesus daquela capitania, Teodoro da Cruz, Antônio José e Roque Hunderpfundt, administradores da Aldeia do Trocano, devendo, por isso, ser enviados para o Reino a fim de serem julgados por um Tribunal apropriado]. Anexo: requerimentos, informação e ofício (cópias). 1755, Agosto, 18, Pará”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 39, doc. 3634; “OFÍCIO do [governador interino do Estado do Maranhão e Pará], Bispo do Pará, [D. fr. Miguel de Bulhões e Sousa], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a extradição de dos padres da Companhia de Jesus do Pará, Antônio José e Roque Hunderpfundt, assistentes na Aldeia de Trocano, por seu envolvimento nos descaminhos do ouro transportado das minas de Mato Grosso para a do Pará. Anexo: ofício (cópia). 1755, Setembro, 1, Pará”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 39, doc. 3642.

restringindo-lhe o patrimônio ao conceder o monopólio comercial à Companhia de Comércio e ao secularizar suas aldeias e fazendas.

A elevação da aldeia do Trocano à vila provocou ainda outras reações além da pretensa sublevação, supostamente encabeçada pelo padre Hunderpfundt. Os padres alemães Anselmo Eckart e Antônio Meisterburg, até então missionários da aldeia vizinha dos Abacaxis, também repeliram “precipitados e absolutos” esta mudança administrativa. Como não havia ordem para expulsá-los da vila, Mendonça Furtado nada pôde fazer contra esses padres a não ser adverti-los a cuidar unicamente das coisas espirituais, já que aquela paragem havia se tornado vila e os assuntos temporais competiam somente à Justiça régia, visto que os missionários tinham sido administradores da aldeia, mas não senhores da vila<sup>272</sup>. Os dois inacianos não aceitaram tais ordens e o padre Anselmo Eckart chegou mesmo a ameaçar Mendonça Furtado de excomunhão não querendo entregar os bens da aldeia para os funcionários do governo, inclusive as duas peças de artilharia guardadas para sua defesa<sup>273</sup>.

Por sua vez, o padre Antônio Meisterburg, tido pelo governador como umas das “piores coisas que por cá estão”, também se envolveu em várias polêmicas. Uma delas era relativa ao monopólio da farinha de mandioca produzida na aldeia dos Abacaxis. De acordo com o governador, o missionário teria se apoderado do monopólio sobre a produção de farinha usando os índios como escravos. Além disso, teria se recusado a dar a relação dos haveres e dos gêneros vendidos sob o argumento de não ter obrigação de fazer tal coisa, pois os bens ali produzidos pertenciam aos padres<sup>274</sup>. Diante de tantos

---

<sup>272</sup> “136ª CARTA a Sebastião José, sobre a dispensa dos jesuítas da função de administradores da alfândega do Javari; tendo sido mandado para lá, a fim de evitar distúrbios, o Sargento-Mor Gabriel de Sousa Filgueiras, de cuja honra e prudência tinha bastantes provas. Tratava também da resolvida fundação da Vila de Borba, a nova, sendo que ali o Tenente Diogo Antônio vinha tendo dificuldades com o padre missionário da aldeia do Trocano, que ia passar a vila. Mariuá, 15 de novembro de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 525.

<sup>273</sup> “151ª CARTA a Sebastião José, na qual informa ter chegado à aldeia do Trocano, no dia 20 de dezembro, com o fim de fundar a Vila de Borba, a nova, o que se deu a 1º de janeiro de 1756; tendo saído da aldeia de Mariuá no dia 6 de dezembro de 1755. É nessa carta que Mendonça Furtado se refere à existência das duas célebres pecinhas de artilharia, das quais já foi feita menção nesta correspondência. Nesta carta se constata novamente ter sido realmente a partir da instalação da Vila de Borba, a nova, que os choques jesuítico-pombalinos passaram do campo das questões para o das lutas sem trégua, até o ano de 1759, ou mesmo até o de 1773. O Padre Aleixo Antônio, o Tenente Diogo Antônio de Castro e o desenhador Antônio José Landi são também nela mencionados. Mariuá, 12 de outubro de 1756”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 119.

<sup>274</sup> “153ª CARTA a Sebastião José, na qual trata amplamente dos distúrbios havidos com os jesuítas, por causa das transformações das aldeias do Trocano e do Javari em vilas; quando são mencionados o Tenente Diogo Antônio, o Bispo D. Miguel, o Padre Visitador Francisco de Toledo, o Sargento-Mor Gabriel de Sousa Filgueiras, os padres jesuítas Manuel dos Santos, Antônio Meisterburg e Antônio José, assim como o Vigário Provincial do Carmo. Mariuá, 13 de outubro de 1756. Menciona ainda o governador M. F., nesta carta, um discurso que teria feito e que ia incompleto, dizendo que na segunda parte mostraria que as

conflitos, no ano seguinte, 1757, o padre Meisterburg juntamente com outro padre alemão Lourenço Kaulen, foram deportados para o Reino por conta de suas ideias perigosas aos planos de Pombal<sup>275</sup>.

Como vimos, as aldeias do Trocano e do Javari foram causa de diversos conflitos entre os padres e governo local, sendo que a atitude de seus missionários em não querer fazer inventário dos bens das aldeias e dá-los às autoridades temporais exaltava ainda mais os já tensos ânimos entre os jesuítas e o governador. Para Francisco Xavier, os religiosos não tinham posses, pois os bens agenciados por eles nas aldeias seriam das missões. Além disso, os padres deveriam ser pobres, não sendo donos de coisas alguma, a não ser de seus corpos e de sua fé<sup>276</sup>.

Após esses conflitos, a relação entre os jesuítas e o governo só piorou. Como já asseveramos, havia uma política de “extermínio” dos jesuítas – modo como os documentos se referem às expulsões dos padres. Esses embates, abertos e pouco disfarçados, deixavam o governador mais assustado ante o que havia ocorrido na parte sul do Brasil, onde índios e jesuítas pegaram em armas para impedir que as Sete Povos das Missões, localizadas na margem esquerda do rio Uruguai, passassem do domínio espanhol para o português<sup>277</sup>. “Ficou estabelecido que nessa transferência de soberania seriam transferidos os índios, os seus haveres e os seus missionários”, ou seja, as missões seriam deslocadas, a longa distância, com mais de trinta mil pessoas<sup>278</sup>.

O Superior Geral da Companhia de Jesus, Francisco Retz (1730-1750), havia dado ordens aos missionários para cumprirem integralmente o acordo entre as Coroas ibéricas e obedecerem rigorosamente aos comissários régios; o Superior das Missões Guaranis, Bernardo Nusdorffer, mesmo contrariado, tentou acelerar o processo de transmigração daquela população e buscou convencer a todos a saírem sem oferecer resistência. Porém, durante o processo de mudança, alguns índios e jesuítas demonstraram

---

alegadas dívidas das missões eram afetadas e não verdadeiras. Mariuá, 13 de outubro de 1756”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 131.

<sup>275</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, comunicando a partida para o Reino de vários padres estrangeiros, destacando o padre Lourenço Kaulen e António Meirterbourg, devido às ideologias contrárias que divulgavam naquele Estado. 1757, Novembro, 29, Pará”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 43, doc. 3927.

<sup>276</sup> “18ª CARTA a Sebastião José, sobre o grande poder dos Jesuítas ...”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I.

<sup>277</sup> Tratou-se das missões de Santo Ângelo, São João, São Miguel, São Lourenço, São Luís, São Nicolau e São Borja.

<sup>278</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 401-402.

publicamente seu descontentamento. Mesmo com a grande maioria dos missionários tentando persuadir aos indígenas a saírem das missões, a forma com o a transferência foi conduzida gerou muitos focos de resistência, acabando por converter-se nos conflitos armados conhecidos como Guerras Guaraníticas (1754-1756). O saldo desse conflito foi a morte de mais da metade da população nativa<sup>279</sup>.

Tal acontecimento tomou vultoso significado para Pombal e seu irmão. Mendonça Furtado, nomeado comissário responsável pela demarcação das fronteiras entre os reinos ibéricos no Norte, escreveu ao ministro, no ano de 1754, afirmando que no Sul a luta era travada abertamente, porém, no Norte ela se fazia até mais difícil, por ser sempre disfarçada<sup>280</sup>. No ano seguinte, o governador mostrava preocupação para que não se divulgasse o que havia ocorrido nas missões à margem do rio Uruguai<sup>281</sup>. Essa atitude demonstrava o medo de que os jesuítas do Norte resistissem com armas, assim como alguns do Sul. A inquietação era tamanha, que no ano de 1755 ao mandar expulsar o padre Anselmo Eckart da aldeia de Trocano, Furtado o acusou de oferecer resistência armada por reter duas peças de artilharias utilizadas para defender a aldeia dos ataques de “gentios de corço”; peças essas que, como dito anteriormente, o missionário recusou-se a entregar quando saiu da referida aldeia<sup>282</sup>. Numa outra missiva, escrita um dia depois, o governador designou os missionários Eckart e Meisterburg de “engenheiros militares” e insinuou um suposto envolvimento dos dois em atividades de espionagem<sup>283</sup>.

Observamos nas cartas o desígnio sistemático de retirar os jesuítas das zonas de fronteira entre as terras portuguesas e espanhola e de impedir seu contato com os missionários do lado castelhano. A conversão das aldeias do Javari e do Trocano, ambas

---

<sup>279</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 405.

<sup>280</sup> “80ª CARTA a Sebastião José, com a qual remete dois papéis recebidos sob a sublevação dos índios do território das missões do Paraguai; quando o governador Mendonça Furtado diz que enquanto no sul a luta se trava abertamente, no norte, ela é para ele talvez mais difícil, por ser sempre disfarçada. Nela há referência expressa à conduta do Pe. Manuel Gonzaga, superior de um chama Hospício da região Mouxá. Há ainda referência a um fato grave passado na Vila de Sousa, situada na margem do rio Caeté, do Maranhão. Pará, 1 de julho de 1754”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 193.

<sup>281</sup> “117ª CARTA a Sebastião José, com a qual remete cópia das notícias que lhes haviam sido transmitidas sobre o que se passava no sul; refere-se aos cuidados que havia tomado contra a sua divulgação, mas reconhecia ser difícil que isso não se desse, por ser assunto obrigatoriamente tratado por muita gente. Mariuá, 14 de julho de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 445.

<sup>282</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco [Xavier de Mendonça Furtado], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião José de Carvalho e Melo, sobre a conveniência de se suspender, por alguns meses, a publicação da Lei da Liberdade dos Índios e os problemas advindos do domínio temporal das aldeias pelos religiosos regulares. 1755. Novembro, 12, Arraial do Mariuá [Rio Negro]”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 39, doc. 3676.

<sup>283</sup> “153ª CARTA de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a Sebastião José de Carvalho e Mello. Mariuá, 13 de outubro de 1756”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 133-134.

situadas em área fronteiriça, em vilas seculares já em 1753 mostra que o plano de afastar os missionários jesuítas de áreas tão delicadas e importantes foi implementado de forma sucessiva. Se no início tentou-se prevenir o contrabando de ouro e de produtos agrícolas, num segundo momento já se buscou evitar qualquer comprometimento por parte dos padres relativo à execução do Tratado de Limites<sup>284</sup>.

Ora, as aldeias fundadas pelos jesuítas por ordem régia, no intuito de defender, consolidar e povoar as áreas de fronteira, principalmente devido à desorganização das tropas e à condição de penúria das fortalezas<sup>285</sup>, foram as primeiras a passar para a administração secular, mormente pela suposta falta de lealdade dos jesuítas ao monarca português. Consoante José Alves de Souza Junior, o plano de expulsão definitiva dos jesuítas do estado do Grão-Pará e Maranhão foi se construindo à medida em que Mendonça Furtado notava que os “missionários da Companhia de Jesus sabotavam a expedição demarcatória da fronteira Norte, estabelecida pelo Tratado de Madri, mancomunados com os jesuítas espanhóis além da dita fronteira, em apoio à Guerra Guaranítica em curso no sul da colônia<sup>286</sup>”. Além disso, “à medida em que foi se familiarizando com o funcionamento das missões, Mendonça Furtado amadureceu a decisão de propor à Metrópole a supressão do poder temporal dos missionários nas aldeias, deixando-os apenas com o poder espiritual<sup>287</sup>”.

Os pontos estudados nesse tópico possibilitaram entender a construção e a consolidação do processo de expulsão da Companhia de Jesus, justificada na Amazônia portuguesa pela influência que exerciam junto aos índios, mediante a tutela sobre os eles, a isenção fiscal e o envolvimento na produção interna e no comércio exterior do Estado. Isso lhes teria proporcionado riquezas em detrimento da colônia e do Reino, além e provocar desconfiança no que diz respeito à lealdade dos jesuítas. Os eventos ocorridos

---

<sup>284</sup> “CARTA Régia a F.X.M.F., relativa às circulares de 18 de maio de 1753, ordenando que as Religiões fornecessem todos os índios necessários aos serviços das demarcações; ordem não obedecida pelos superiores das mesmas. Lisboa, 11 de março de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. II, p. 315.

<sup>285</sup> Segundo José Alves de Souza Junior, “Por isso, na Amazônia o velho projeto metropolitano de transformar os índios em colonos ganhou maior força após a assinatura do Tratado de Madri, em 1750, pois a garantia do domínio português sobre as áreas incorporadas ao Brasil, principalmente no Norte, não dependia apenas de sua demarcação, mas, acima de tudo, da ocupação efetiva dessas áreas, o que maximizava o trabalho dos missionários, no sentido de transformar os índios em súditos fiéis da Coroa defensores de seus interesses na região, como nas instruções passadas ao encarregado de tão importante tarefa, o novo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado”. SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará o setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012, p. 112.

<sup>286</sup> SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, p. 78.

<sup>287</sup> SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, p. 112.

nas Sete Missões, no início dos anos de 1759, mas também as constantes reclamações dos colonos que, aliás, ecoavam há anos – tanto que o irmão de Pombal recorreu em algumas cartas às queixas, listadas por Paulo da Silva Nunes ainda na primeira metade do século XVIII– só fizeram aumentar a pressão em cima da Companhia de Jesus.

Mendonça Furtado, em dois documentos distintos que tratam da recusa por parte dos jesuítas de entregar os bens das aldeias que administravam sob o argumento de que, “por serem bens industriais, lícitas e necessariamente adquiridos, e por isso pertencentes à sua religião” poderiam levá-los consigo, afirma ser a atitude dos missionários não apenas injusta, mas inédita e contraditória ao que eles mesmos tinham afirmado havia trinta anos, ou seja, “que [os bens das aldeias] pertenciam aos ditos índios, porque deles era o negócio que administravam<sup>288</sup>”. Desta forma, o governador refere-se à grande questão que foi levantada no tempo do governador Alexandre de Sousa Freire (1728-1732). Naquele contexto, Paulo da Silva Nunes, enquanto procurador das Câmaras de São Luís e Belém, entre 1728 e 1729, denunciava o grosso comércio realizado pelos padres da Companhia de Jesus, afirmando “que os padres da Companhia, entre outros prejuízos que faziam a estas Capitânicas era o de tomarem o comércio a si e prejudicarem desta sorte gravemente ao público<sup>289</sup>”.

Nos documentos podemos verificar que Mendonça Furtado recorreu às defesas realizadas pelo padre Jacinto de Carvalho e o governador João da Maia da Gama (1722-1728) às acusações de Silva Nunes. Ambos afirmavam que o comércio nas aldeias ocorria com a justificativa de financiar a construção e a fábrica das igrejas, assim como de promover os descimentos para as aldeias. O lucro e o patrimônio advindos daquele comércio pertenceriam aos índios e aos jesuítas caberia apenas sua administração<sup>290</sup>. Afirmavam ainda ser esse fato tão verdadeiro que os missionários não tinham praticamente nada e “nem para comer divertiam deles nada, e ainda para vestir eram com tal moderação que gastavam nele pano de algodão tinto na lama, porque tudo o mais era

---

<sup>288</sup> “PAPEL que acusa a carta nº 4, na qual se mostra que o negócio que os padres fazem nem é lícito, nem necessário, nem, em consequência dele, há bens industriais, e que os que adquirem nas aldeias são para o comum delas”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 137.

<sup>289</sup> “18ª CARTA a Sebastião José, sobre o grande poder dos Jesuítas. Nesta carta, os problemas concernentes aos Jesuítas do Pará são amplamente tratados. Pará, 25 de outubro de 1752”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 331.

<sup>290</sup> “18ª CARTA a Sebastião José, sobre o grande poder dos Jesuítas”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. I, p. 331.

e se gastava com os índios que o adquiriam<sup>291</sup>”. Utilizando-se das defesas realizadas pelos dois, Mendonça Furtado queria provar a contradição na qual os padres caíam ao se recusarem a entregar os bens das aldeias ao Estado, chegando mesmo a exigir o pagamento de indenizações por parte da Coroa. Ora, se os religiosos, no final da década de 1720, durante suas questões com Paulo da Silva Nunes e Alexandre de Souza Freira, afirmavam não serem donos de nada para justificar seu grosso comércio, por que naquele momento queriam pedir indenização alegando serem seus os bens das aldeias?

Para compreendermos a contenda entre Francisco Xavier de Mendonça Furtado e a Companhia de Jesus no Grão-Pará e Maranhão, acabamos antecipando alguns elementos da análise do discurso construído na primeira metade do século XVIII por Paulo da Silva Nunes e seus aliados, assim como pelos defensores da causa jesuítica. Nesse sentido, empregamos alguns dados daquela produção discursiva na campanha pombalina na Amazônia, vislumbrando, assim, a utilização de parte da vasta documentação deixada por Paulo da Silva Nunes na campanha antijesuítica empreendida por Mendonça Furtado e Sebastião José. Porém, iremos aprofundar essa discussão nos capítulos seguintes.

Neste segundo capítulo, destacamos os principais elementos das reformas pombalinas implantadas em Portugal e na América portuguesa, para evidenciarmos os principais pontos de atrito entre o pombalismo, enquanto expressão (proto-)nacional do iluminismo luso, e o jesuitismo, enquanto modelo universal de missão “aculturada”. Desta forma, nos capítulos a seguir, analisaremos como estes pontos já haviam sido gestados na campanha empreendida por Paulo da Silva Nunes, na primeira metade do século XVIII, quando, junto com seus principais aliados, Alexandre de Souza Freire e Bernardo Pereira de Berredo, deflagrou um movimento contra a Companhia de Jesus na colônia e na Corte. Para começar, no terceiro capítulo, discutiremos a trajetória de Silva Nunes e sua campanha na Amazônia e em Portugal, assim como as reações da Companhia de Jesus e dos agentes metropolitanos e locais no tocante a ela.

---

<sup>291</sup> “PAPEL que acusa a carta nº 4, na qual se mostra que o negócio que os padres fazem nem é licito, nem necessário, nem, em consequência dele, há bens industriais, e que os que adquirem nas aldeias são para o comum delas”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. III, p. 138.

### 3. OS PADRES DA COMPANHIA E O PROCURADOR DOS POVOS DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ

Segundo Maria de Fátima Gouvêa e João Fragoso, a sociedade colonial pode ser compreendida como um emaranhado de estruturas e relações sociais cheias de fraturas e interesses contraditórios. Porém, entender uma organização social como um “conjunto de regras partilhadas entre seus agentes – viabilizando com isso, as relações sociais – não implica afirmar que tais regras sejam inteiramente coerentes [...] nem que ela funcione como um maquinário rígido e insensível aos dramas do cotidiano”. Ao contrário, justamente por ser um sistema de normas, a sociedade colonial estava “impregnada de incoerências”, principalmente por estar em contínuo movimento<sup>292</sup>.

É na perspectiva de uma sociedade em movimento, de complexas relações de micro-poderes, e de uma economia das mercês<sup>293</sup>, que estudaremos os posicionamentos dos diversos grupos sociais existentes na Amazônia portuguesa em relação à atuação da Companhia de Jesus e de seu opositor mais notório na primeira metade do setecentos, o procurador autoproclamado das Câmaras, Paulo da Silva Nunes. Analisaremos, assim, ao longo deste terceiro capítulo, a existência de muitas disposições controversas, mas também intrínsecas a um mesmo grupo social, como por exemplo, o posicionamento das Câmaras de Belém e São Luís e a dos principais membros da governança em relação à campanha de Paulo da Silva Nunes na Corte.

Em nossa concepção, a relação entre a Coroa e a Companhia de Jesus pode ser enquadrada na economia das mercês remuneratória, porquanto compreendemos que essa associação ia além de questões econômicas como podemos observar quando aquela concede o poder temporal sobre os aldeamentos a esta em troca da ocupação e consolidação do território fronteiriço. Essa ideia é claramente exposta pelo procurador geral da Companhia de Jesus no Maranhão, o padre João Teixeira, na defesa redigida

---

<sup>292</sup> GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Orgs.). *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 15-16.

<sup>293</sup> Com respeito a esse assunto, Fernanda Olival trabalha com o conceito de mercê remuneratória, segundo o qual, quando a monarquia não possuísse capacidade de agir, recorreria ação de particulares. Dessa forma, “servir a Coroa, com o objetivo de pedir em troca recompensas, tornar-se quase um modo de vida, para diferentes sectores do espaço social português. Era uma estratégia de sobrevivência material, mas também honorífica e de promoção”. OLIVAL, Fernanda. *As Ordens militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Editora Estar, 2001, p. 22.

contra as acusações feitas por Paulo da Silva Nunes, na qual afirmava existir um contrato remuneratório entre a Companhia de Jesus e a Coroa<sup>294</sup>.

Para compreender melhor o significado que o termo contrato remuneratório possuía naquele contexto, recorremos a um dicionário do século XVIII, o *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico* (1712-1728), de Rafael Bluteau. Segundo esse dicionário, contrato era um “prélo[sic] que se faz com certas condições a que huma parte se obriga<sup>295</sup>”. Já remuneratório seria “Remuneratório. (Termo forense). Doação remuneratória. A que se faz, não só em prêmio de algum benefício recebido, mas porque se quer bem a alguém, chamãohe [sic] jurisconsultos<sup>296</sup>”. Observamos claramente a relação estabelecida entre a Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa, ou seja, esta tinha o dever moral de retribuir os serviços prestados por aquela. Mais ainda, as chamadas mercês remuneratórias (que acreditamos ser o que o jesuíta recorre em sua argumentação), “não poderiam ser revogadas, nem mesmo por ingratidão, como poderia acontecer com as graciosas. O monarca só poderia anular as doações remuneratórias perante a necessidade pública<sup>297</sup>”.

Diante dessa prerrogativa das mercês remuneratórias, Paulo da Silva Nunes buscou apresentar o Maranhão e Grão-Pará à Coroa a partir de suas representações, ou seja, tentou apresentar, por meio de suas produções escritas, um modelo explicativo daquela sociedade ao rei. É importante destacarmos que trabalhamos aqui a ideia de representação, segundo Roger Chartier, pra quem as representações “traduzem em atos as maneiras plurais como os homens dão significado ao que é seu”, dessa forma não existindo “prática que não se articule sobre as representações sobre as quais os indivíduos constroem o sentido de sua existência – um sentido inscrito nas palavras, nos gestos, nos ritos”<sup>298</sup>. Portanto, procurado almejou que seu entendimento sobre a natureza, a política, a religião e o trabalho na região fosse percebido e aceito pelas autoridades reais no intuito

---

<sup>294</sup> VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira, do dous requerimentos dos povos do Maranhão. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 330-338.

<sup>295</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. Vol. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 51. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

<sup>296</sup> BLUTEAU. *Vocabulario portuguez & latino*, vol. 7, p. 244. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

<sup>297</sup> MACHADO, Estevam Henrique dos Santos. A Economia das Mercês: Apontamentos sobre cultura política no Antigo Regime, *Revista Ultramares* (Dossiê Antigo Regime Português), Maceió, v. 4, n. 8, p. 67-88, jul.-dez. 2015. Disponível em: <https://www.revistaultramares.org/numero-8-jul-dez-2015>, p. 80

<sup>298</sup> CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p.18.

de pôr em prática seu projeto político de “salvação” daquele “Estado arruinado”. O procurador até previa que fossem retirados do estado os religiosos da Companhia de Jesus e os governadores e funcionários régios para que o governo dele ficasse a cargo das Câmaras do Maranhão e Pará<sup>299</sup>.

Buscando concretizar seus objetivos, utilizou todos os espaços possíveis de movimentação naquela sociedade, tanto no aspecto físico, quanto no simbólico, visto ter fugido da colônia para o Reino. Como único meio para conseguir recursos dispôs apenas de suas promessas de alcançar mudanças na legislação indígena e minar a posição de poder dos jesuítas, além do prestígio, não tão certo, de seu principal aliado, Bernardo Pereira de Berredo e Castro. Desse modo, Silva Nunes não se comportou “de forma passiva diante das regras gerais<sup>300</sup>”, antes utilizou-se das “fraturas existentes no permanente diálogo travado entre as regras gerais e locais<sup>301</sup>” apelando para a fórmula mais entrelaçada com a formação da sociedade colonial brasileira: “Terras em abundância, necessidade de escravos”, objetivando produzir “excedentes agrícola e extrativistas, transformados em riqueza comercial, [para] apropriar-se deles<sup>302</sup>”.

Esse objetivo foi perpassado por um emaranhado discursivo, no qual encontramos argumentos a favor e contra a sua intensa campanha. Para melhor compreendermos essa empreitada analisaremos os discursos e posicionamentos construídos naquele processo. Mas, passaremos antes à defesa dos padres jesuítas aos ataques lançados por Paulo da Silva Nunes, pois acreditamos ser importante para o leitor primeiro conhecer os argumentos de Nunes e a relação que a Companhia de Jesus mantinha com o Reino português por meio de seu discurso.

### **3.1 A causa jesuítica e seus argumentos**

Quando avaliamos as respostas dadas pelo Conselho Ultramarino no ano de 1734 às duas petições dos povos do Maranhão – formado, sobretudo, pelos notáveis da colônia –, enviadas e assinadas por Paulo da Silva Nunes em 1728, ponderamos que a

---

<sup>299</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por S. Magestade com Requerimento dos moradores do Estado do Maranhão feitos por um procurador Paulo da Silva Nunes, 31 de outubro de 1734”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 154r-187v.

<sup>300</sup> GOUVÊA; FRAGOSO. *Na Trama das Redes*, p. 19.

<sup>301</sup> GOUVÊA; FRAGOSO. *Na Trama das Redes*, p. 19.

<sup>302</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994, p. 129.

empreitada do procurador não foi bem sucedida em Lisboa. As petições esperaram seis anos para serem respondidas<sup>303</sup> e quando as respostas vieram não foram as esperadas. De fato, os despachos dados pelos conselheiros Antônio Rodrigues da Costa, José de Carvalho Abreu, José Gomes de Azevedo, Manoel Fernandes Vargas e Alexandre Metelo de Souza e Menezes foram negativos aos pedidos, reclamações e sugestões feitos por Paulo da Silva Nunes. É importante ressaltarmos que suas solicitações estavam ligadas às questões da utilização do índio como escravo e do grande poderio político e econômico da Companhia de Jesus, questões a serem estudadas no capítulo seguinte. Acreditamos terem sido esses os motivos mais fortes para a campanha antijesuítica nuneana, porém não os únicos.

Vejamos bem, Paulo da Silva Nunes nasceu na metrópole e possuía uma boa preparação intelectual, como observamos na escrita dos requerimentos e representações, entre outros relatos apresentados na Corte. Manejava bem, como tudo indica, a língua latina, tinha formação em Teologia e em Direito, além de ter bons conhecimentos das relações históricas entre Portugal e Espanha<sup>304</sup>. Possuía certa experiência militar, obtida em sua participação, nos primeiros anos, da longa Guerra da Sucessão Espanhola (1701-1713), durante a qual, provavelmente, havia conhecido Bernardo Pereira de Berredo e Castro<sup>305</sup>.

Paulo da Silva Nunes foi destacado para o Maranhão no ano de 1707 junto com o governador Cristóvão da Costa Freire (1707-1718) e atuou como secretário deste. Também foi nomeado capitão-mor da Vila da Vigia, no Pará, em 1712, no lugar de Francisco da Costa. Tal troca havia sido feita, segundo o próprio Cristóvão da Costa Freire, não só pela “capacidade de sua pessoa, mas por se obrigar [...] a fazer a sua custa

---

<sup>303</sup> Em 1733, o Procurador escrevera reclamando da demora das respostas a suas Petições: “TRASLADO das duas propostas das câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas câmaras P. da Silva Nunes a S.M nas quaes propostas se achava demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco anos. Pedem agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas mais de cinco anos. Pedem agora a Sua Majestade apresse a consulta sobre elas. (s/d)”. In: MOARES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 321.

<sup>304</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 187-188.

<sup>305</sup> AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Belém: SECULT, 1999. Série Lendo o Pará, n. 20.

casas da Câmara e cadeia, o que se não havia de faltar por ser homem honrado<sup>306</sup> e, ainda, por já ter descido para aquela vila cem casais de índios<sup>307</sup>.

O futuro procurador também ocupou posições importantes sob o governador seguinte, Bernardo Pereira de Berredo e Castro (1718-1722), como capitão da Infantaria de Privilegiados da Cidade e Capitania do Grão-Pará, superintendente das fortificações, das mesmas cidade e capitania, e de capitão-mor da Vila de Icatu, perto de São Luís, no Maranhão<sup>308</sup>. De acordo com Dauril Alden, o posto de capitão da Infantaria de Privilegiados lhe garantiu fazer parte da aristocracia local e casar-se “com uma descendente de um dos mais famosos avoengos dessa aristocracia, o guerreiro-explorador seiscentista Pedro Teixeira<sup>309</sup>.”

Silva Nunes passou cerca de dezessete anos na colônia, de 1707 até 1724, quando fugiu para a Corte por conta da acusação de conspirar um motim contra o governador da época, João da Maia da Gama (1722-1728)<sup>310</sup>, e os padres da Companhia de Jesus. Em uma carta escrita em 1724, D. João trata da prisão de Silva Nunes, informada a ele, no ano anterior, por João da Maia da Gama com o intuito de obter o aval régio. Segundo o documento, Silva Nunes agia contra João da Maia porque o governador desejava ser “singular, fazendo observar a lei em seu último rigor”. Bernardo Pereira de

---

<sup>306</sup> “PARA o governador e capitão-general do estado do Maranhão – Sobre se lhe aprovar que fez de capitão mor da Vila de Vigia um Paulo da Silva, por fazer as suas custas as casas da Câmara e cadeia [sic]. Lisboa, 15 de dezembro de 1712”. *AHU*, cód. 269 (*Registro de cartas régias para o governador e outras entidades do Maranhão, 1712-1726*).

<sup>307</sup> “PARA o governador e capitão-general do estado do Maranhão – Sobre se lhe aprovar que fez de capitão mor da Vila de Vigia um Paulo da Silva, por fazer as suas custas as casas da Câmara e cadeia [sic]. Lisboa, 15 de dezembro de 1712”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>308</sup> “AVISO do [secretário de estado da Marinha e Ultramar], António Guedes Pereira para o [conselheiro do Conselho Ultramarino], José de Carvalho e Abreu, para que se consulte sobre o requerimento do procurador dos Povos do Maranhão e Pará, Paulo da Silva Nunes, no qual solicita vestuário e alimentação. Anexo: requerimento. 1738, Março, 17, Lisboa” (*Avulsos do Pará*), *AHU*, cx. 21, doc. 1942.

<sup>309</sup> ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S.F. (Orgs.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 43.

<sup>310</sup> Em uma carta que escreveu para D. João, o governador afirma que até o momento da fuga de Paulo da Silva Nunes, não tinha lembranças dele, nem para o mal nem para o bem. No entanto, o mesmo foi informado que Silva Nunes havia fugido para a Corte, levando escritos que o difamavam. O governador parece levar Silva Nunes e suas ações pouco a sério, pois, ao contrário do que fiava o procurador, afirmava que este não possuía força ou influência na Corte. Ver “CARTA [do governador e capitão-general do estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], Sobre os inúmeros problemas ocorrido após a libertação de Paulo da Silva Nunes. Anexo: Parecer e Carta (cópia). 1725, Setembro, 20, Belém do Pará”. (*Avulsos do Pará*), *AHU*, cx. 9, doc. 779.

Berredo teria agido de modo diferente e “governara como um pai, concedendo-lhes como livres os índios que se salvavam<sup>311</sup>”.

Estes pequenos excertos do documento permitem a conclusão que o bom governador, na acepção do procurador e da população local, seria aquele disposto a modificar, ou até mesmo ignorar, as leis reais pelo “bem” dos povos, que seria a utilização indiscriminada e não regulamentada da mão de obra indígena. João da Maia da Gama teria agido com “tirania”, pois colocava a população em uma situação delicada ao negar-lhe o acesso irrestrito à mão de obra indígena, causando-lhe, assim, maiores sofrimentos. Desse modo, não seria errado, na concepção do procurador, sugerir a expulsão do governador.

Para Silva Nunes era necessário remediar a nova situação da colônia, senão tudo “estava perdido”. Em sua campanha conseguiu o apoio dos oficiais da Câmara, que andavam “aclamando” contra o governo de João da Maia da Gama. Os planos contra o governador eram tratados na residência do vereador Clemente Palheta, sendo o principal interlocutor o próprio Silva Nunes, ex-procurador da residência de Bernardo Pereira de Berredo<sup>312</sup>. Silva Nunes foi descrito como um homem “muito orgulhoso e maligno”, pois além de maldizer o governador, andava a assinaturas contra os padres da Companhia de Jesus, assegurando que todos os índios eram e deveriam ser cativos. Em vista disso, solicitou ser nomeado procurador pelos moradores<sup>313</sup>.

Além dos oficiais da Câmara, Silva Nunes teve o apoio de Antônio de Sousa Soeiro, Manoel de Oliveira Pantoja – descrito como “homem orgulhoso, desinquieto e perturbador”, que por este seu gênio já havia sido mandado para o desterro na época do governo de Cristóvão da Costa Freire por envolvimento na distribuição de pasquins, disseminados na rua durante à noite, instando os moradores a expulsarem os padres jesuítas<sup>314</sup> – e, também, do capitão-mor da Capitania do Pará, Manuel Madureira Lobo,

---

<sup>311</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe aprovar a prisão que fez a Paulo da Silva por suas práticas serem escandalosas e se encaminharem a motins [Se confessa de tantas letras, e pareceu dizervos (sic) que fizeste bem]. Lisboa, 18 de março de 1724”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>312</sup> Tudo indica que se trata da função de administrador ou representante legal do ex-governador em praça pública.

<sup>313</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe aprovar a prisão que fez a Paulo da Silva por suas práticas serem escandalosas e se encaminharem a motins [Se confessa de tantas letras, e pareceu dizervos (sic) que fizeste bem]. Lisboa, 18 de março de 1724”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>314</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, Visitador Geral das Missões do Maranhão, apresentou a El-rei para se juntar aos dois requerimentos do procurador Paulo da Silva Nunes. Datada do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 305-330, p. 321.

preso após a apreensão de papéis incitadores ao cativo ilegal dos índios e por ser acusado de também fazer parte da organização do motim<sup>315</sup>.

De acordo com Joel dos Santos Dias, o padre visitador da Companhia de Jesus<sup>316</sup>, Jacinto de Carvalho, denunciou as ações de Paulo da Silva Nunes e o apontou como cabeça do movimento. Assim, com medo de que ocorresse um levante contra a Companhia de Jesus, devido à atuação de Nunes, João da Maia da Gama solicitou as representações apresentadas por Nunes aos vereadores da Câmara e por achá-las ofensivas e sediciosas ponderou ser melhor mandar prendê-lo<sup>317</sup>.

No ano seguinte, D. João V respondeu estar de acordo com o proceder do governador. O monarca observou, no entanto, que pelas leis régias ninguém poderia ficar preso por mais de oito dias. Porém, foi recomendado ao governador e ao ouvidor que se Silva Nunes voltasse a agitar os moradores, já acalmados por João da Maia da Gama, deveria ser enviado para o Reino, e, além disso, se alguém tornasse a se levantar contra o governador deveria ser castigado de modo exemplar<sup>318</sup>. Deste modo, Silva Nunes não demorou a ser posto em liberdade. Ele aproveitou a ocasião para empreender sua fuga para o reino, no ano de 1724 e, de acordo com um requerimento seu, deixou o “Pará com mulher, quatro filhos (sendo dois filhos e duas filhas donzelas), e mais família, e as suas fazendas<sup>319</sup>”. Já segundo Franco, ele deixou no Pará “três mulheres, vários filhos e bens<sup>320</sup>”. Para João Lúcio de Azevedo, ele “deixara no Pará toda a sua fazenda, que pouca seria<sup>321</sup>”.

---

<sup>315</sup> “CONSULTA do Conselho Ultramarino para o rei D. João V, sobre as razões que levaram o governador e capitão-general do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, a prender o capitão-mor da capitania do Pará, Manuel da Madureira Lobo, e as queixas que contra este último apresentou. Anexo: cartas, pareceres e requerimento. Lisboa, 23 de março de 1724”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 8, doc. 682.

<sup>316</sup> O padre Visitador era o representante plenipotenciário do Geral, até os padres superiores locais deveriam submeter-se à autoridade dele.

<sup>317</sup> DIAS, Joel dos Santos. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: poder local, rede de clientelas e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. 2008. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008, p. 115.

<sup>318</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe aprovar a prisão que fez a Paulo da Silva por suas práticas serem escandalosas e se encaminharem a motins [Se confessa de tantas letras, e pareceu dizervos (sic) que fizeste bem]. Lisboa, 18 de março de 1724”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>319</sup> “REQUERIMENTO do procurador do estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, para o Rei D. Joao V, em que solicita ajuda e resposta à queixa apresentada contra o Conselho Ultramarino e a Mesa da Consciência e Ordens pela forma como foi atendido no desempenho de suas funções”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 19, doc. 1942.

<sup>320</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 187.

<sup>321</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 171.

Observamos a existência de certas contradições sobre a condição financeira de Silva Nunes na colônia, assim como sobre sua própria situação civil. Porém, não se pode duvidar de sua habilidade em raciocinar e argumentar com clareza. Como indício mais evidente podemos apontar o emprego de diversas passagens de autores latinos e gregos, assim como passagens bíblicas, também em latim, em seus escritos. Além disso, percebe-se um sólido conhecimento de bulas e leis. Assim, entendemos ter Silva Nunes condições enunciativas historicamente construídas, ou seja, ele sabia conceber estratégias econômicas e administrativas, e em suas cartas e petições parece agir no intento de instaurar no Maranhão e Grão-Pará uma dada razão de Estado. Em outras palavras, ele buscava uma forma de racionalizar a economia e a política da região visando consolidar as fronteiras por meio de sua ocupação populacional, firmar o português como língua única<sup>322</sup> e fortalecer a produção e o comércio flexibilizando o acesso à mão de obra indígena e permitindo a circulação de moedas.

Silva Nunes, provavelmente pelos cargos que ocupou, conhecia bem a realidade social e econômica da população, assim como os caminhos, formas e complicações do governo local. Por isso, para o procurador, diferente daquilo defendido por funcionários régios<sup>323</sup> e por diversas leis – como a de 1º de abril de 1680, que determinava a liberdade irrestrita dos índios e incentivava o envio de africanos escravizados para o Maranhão, e ainda o próprio Regimento das Missões de 1686 –, inserir escravizados de origem africana na região não seria a solução para a ruína do Estado, pois eles não eram “os mais precisos remédios desse povo no tempo presente”. Ao contrário, para ele seria muito conveniente o uso dos índios, por meio do pagamento de salários, do fornecimento de alimentos e vestimentas e do ensino da doutrina cristã, em português, e dos bons costumes<sup>324</sup>.

Esse posicionamento, ao que tudo indica, foi construído a partir de sua experiência na região permitindo-lhe compreender que a população local, mesmo a “nobreza da terra”, não possuía cabedais para a compra de escravizados de origem

---

<sup>322</sup> Referente à política linguística da Coroa portuguesa na Amazônia e à promoção da língua portuguesa como vernáculo principal, ver a dissertação de PRUDENTE. *Entre índios e verbetes*, 2017.

<sup>323</sup> Por exemplo, em uma carta escrita no ano de 1709 para os oficiais da Câmara do Pará, a Corte mostra certa preocupação com a ausência de “pretos, mamelucos e mais escravos” para trabalharem no vale do rio Amazonas. “PARA os oficiais da Câmara do Pará – Sobre o prejuízo que se segue aqueles moradores de não hirem aos leitos do rio das Amazonas pretos e mamelucos e mais escravos seus. Lisboa a 24 de julho de 1709”. AHU, cód. 268 (*Registro de cartas régias para o governador e outras entidades do Maranhão, 1673-1712*).

<sup>324</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes à Câmara do Pará”. In: MOARES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 286-291, p. 288.

africana. Portanto, o trabalho do índio seria a alternativa mais viável naquele sistema econômico inepto, sem condições para suprir os gastos da aquisição de escravizados de origem africana<sup>325</sup>. Em uma carta de 1723, o desembargador sindicante Francisco da Gama Pinto afirmava que para sanar o problema de mão de obra da região era necessário “descer” entre oitocentos e mil escravos por ano. Além disso, os moradores deveriam ter o prazo de três ou quatro anos para pagar por eles, porque o estado presente da terra não permitiria, na maior parte, outro modo de pagamento<sup>326</sup>. Dessa forma, mais uma vez era evidenciada, ao menos na correspondência da época, a situação de pobreza agravada dos moradores.

Além disso, ainda no século XVIII, o território amazônico era pouco povoado, sendo os aldeamentos jesuíticos os estabelecimentos habitacionais relativamente estáveis e de importância defensiva nas fronteiras. Para modificar esse cenário seria necessário consolidar a conquista povoando a região de forma sistemática, principalmente, por meio da secularização dos aldeamentos. Para tanto, Silva Nunes solicitava aos vereadores o envio de homens brancos e de bom procedimento para administrar os aldeamentos e fazendas no lugar dos jesuítas. Para justificar seu pedido, ele afirmava ser esse procedimento “bom” para, entre outros males, mitigar os castigos físicos sofridos pelos índios. Com insistência solicitava neste sentido e consoante ao assento tomado na Junta das Missões, ainda presidida pelo ex-governador Bernardo Pereira de Berredo<sup>327</sup>, que os moradores pudessem fazer os descimentos de índios concedidos, por carta de 9 de março de 1718, aos aldeamentos missionários<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> A tópica da ruína do estado era arraigada nos discursos da época, ou seja, sempre destacava-se a situação miserável da população. Ver *AHU*, cód. 268 (*Registros ...*, 1673-1712): “PARA o Capitão mor da Vila de Santa S. M<sup>a</sup> de Icatu – Sobre o miserável estado em que se acham os moradores daquela Vila por falta de índios. Lisboa a 19 de julho de 1709”; “PARA o Provedor da fazenda real do Maranhão – Sobre como se acham pobre aquela capitania por falta de dinheiro. Lisboa, 02 de junho de 1706”; “PARA o governador e capitão-general do estado do Maranhão – Sobre o inconveniente que há de se não introduzir a moeda de cobre e prata. Lisboa, 30 de julho de 1706”; “PARA os oficiais da Câmara do Pará – Sobre o inconveniente que há de se não introduzir a moeda de cobre e prata. Lisboa, 30 de julho de 1706”.

<sup>326</sup> “CARTA do comissário de diligências do Serviço Real nas capitanias do Maranhão e Pará, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre a prática do cativo dos índios contra o determinado as disposições régias. Belém do Pará, 21 de agosto de 1722”. (*Avulsos do Pará*), *AHU*, cx. 7, doc. 608.

<sup>327</sup> Quanto ao funcionamento da Junta das Missões e a competência do governador nela, ver FERREIRA. *Nas malhas da liberdade*, 2017, especialmente o primeiro capítulo, e o livro de MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2009.

<sup>328</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da n<sup>o</sup> 5, resolvida por sua Mag<sup>e</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 552.

É importante destacarmos que, mesmo diante da reivindicação de Silva Nunes de aplicar o assento recomendado por Berredo, a proposta do ex-governador à época não teve uma boa receptividade na Corte. No ano de 1719, D. João V escreveu a Berredo, com um tom de bastante desagrado, que “primeiro devíeis executar a minha ordem real, e não suspendê-la [...] e nessa consideração vos ordeno que infalivelmente se deem cumprimento na forma que nela se encontra<sup>329</sup>”.

Entretanto, para pôr em prática o seu projeto, de tendência protonacionalista, Silva Nunes ignorou as negativas dadas anteriormente pela Coroa e insistiu nos mesmos argumentos e petições. Ao que tudo indica, ele acreditava na legalidade de suas súplicas e demandas repetindo, sem cessar, que os moradores eram oprimidos pelos funcionários régios, além de reivindicar benesses para aqueles que tivessem atuado na conquista e consolidação do território. Neste sentido, Joel Dias elucida que

o imaginário social do colono português na América, que compreendia um vasto acervo de experiências nas lutas contra os invasores estrangeiros, o gentio do corso e as inúmeras adversidades que eram inerentes à própria natureza maranhense, elaborou os termos de uma identidade, que parecia situá-los num plano diferenciado nas suas relações com a Metrópole<sup>330</sup>.

O procurador acreditava ser necessário eliminar tudo o que, para ele, se configurava como empecilho: funcionários régios contrários aos moradores e os missionários; dentre esses, especialmente os jesuítas, estrangeiros por excelência – tanto por não serem de origem portuguesa, quanto por não haver muitos portugueses em suas fileiras – e, supostamente, pouco comprometidos com o projeto de tornar Portugal uma nação moderna. Esse projeto deveria ser realizado por meio das possessões portuguesas ricas e cheias de potencialidades, porém arruinadas pela ação daquela Ordem estrangeira sem nenhum comprometimento com o rei, visto ser Universal, que, mesmo devendo respeito aos soberanos, não era ligada a nenhum reino em si, com obrigação de ser fiel, principalmente, ao papa e às suas pretensões.

Para pedir a expulsão dos jesuítas, o procurador pautava-se em situações e discursos passados. Ele não se valeu apenas dos motins e revoltas ocorridas no século XVII, mas de ecos que continuavam ressoando no início do século XVIII. Assim, em

---

<sup>329</sup> “PARA o Governador do Maranhão – Sobre o descimento dos índios. Lisboa, 25 de fevereiro de 1719”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>330</sup> DIAS. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão*, p. 130.

carta escrita no ano de 1706 ao ouvidor-geral do Pará transparece a preocupação da Corte com o comportamento da população, pois havia sido fixado na porta da Igreja dos religiosos da Companhia de Jesus um papel insuflando a população a expulsar os padres daquele estado<sup>331</sup>. Podemos notar que Silva Nunes já chegara ao Maranhão e Grão-Pará numa atmosfera repleta de receio em relação aos jesuítas.

Como já afirmamos, o Conselho Ultramarino demorou muito para dar resposta às petições de Silva Nunes. Entretanto, segundo Dauril Alden, com as reclamações sendo repetidas constantemente pelas Câmaras e pelo governador Alexandre de Souza Freire a Coroa começou a tomar posicionamentos mais duros em relação à Companhia de Jesus no final da década de 1720<sup>332</sup>. Uma delas foi o anúncio feito por carta régia, em 13 de abril de 1728, pelo qual se autorizavam expedições oficiais (não particulares) de resgates de índios para suprir às necessidades das fazendas, porém os indígenas deveriam ser tratados como livres e não como escravos. Também reafirmava-se que a propriedade originalmente concedida aos particulares não fosse concedida aos religiosos, a não ser que tal transferência desse à Coroa o direito de cobrar dízimos<sup>333</sup>.

Diante desse posicionamento da Coroa, Alexandre de Souza Freire realizou um assento na Junta das Missões reforçando a mudança que deveria ser feita no regulamento do descimento dos índios. Entre elas, afirmava que daquele momento em diante seria necessário apenas sua autorização para fazer o envio das canoas dos moradores aos sertões com o objetivo de descer índios bárbaros<sup>334</sup>.

A evidente mudança da política régia provocou a reação da Companhia de Jesus no Maranhão. Rapidamente os jesuítas enviaram dois apontamentos para serem anexados às petições do procurador, nos quais contestavam e se defendiam dos ataques de Silva Nunes. Os documentos foram assinados pelo padre João Teixeira<sup>335</sup>, procurador

---

<sup>331</sup> “PARA o Ouvidor Geral da Capitania do Pará – Sobre se continuar com a devassa dos culpados de um pasquim que se pôs na Igreja dos padres da Companhia de Jesus”. Lisboa, 29 de maio de 1706. *AHU*, Cód. 268 (*Registros ...*, 1673-1712). PARA o ouvidor geral da Capitania do Pará. Sobre o pasquim que se pôs a porta do Convento dos padres da Companhia [de Jesus] e se lhe encarrega continue da devassa”. Lisboa, 29 de maio de 1706. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 280-282. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

<sup>332</sup> ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da Expulsão dos jesuítas do Brasil, p. 46.

<sup>333</sup> “CARTA régia de 13 de abril de 1728”. *ABN*, vol. 67, 1948, p. 223-224.

<sup>334</sup> “ASSENTO que se tomou em Junta das Missões Sobre os descimentos de índios para os moradores. (Governador Alexandre de Souza Freire) 15 de Setembro de 1728”. In: MOARES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 255-256.

<sup>335</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira, dos dous requerimentos dos povos do Maranhão, 1729”. In: MOARES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 330-338.

geral<sup>336</sup> da Vice-Província do Maranhão<sup>337</sup>, e Jacinto de Carvalho<sup>338</sup>, visitador geral da missão do Maranhão.

João Teixeira afirmava serem aquelas queixas injustificadas e maquinadas pelo ódio e paixão do procurador, que andava há muitos anos persuadindo os moradores a fazerem as referidas reclamações, já tantas vezes repetidas e repreendidas pela Coroa, como mostrava a legislação vigente, a ponto de serem, por isso, tão infrutíferas e inúteis. Para organizar a defesa o padre evocou os acontecimentos de 1684, isto é, o motim em São Luís. Segundo ele, o procurador desejava a retirada da administração temporal dos jesuítas sobre os índios consoante ao ocorrido naquele ano quando “por malícia, excesso, ousadia e ambição dos moradores do estado<sup>339</sup>”, se expulsou os jesuítas do Maranhão. Porém, afirma o padre, os suplicantes pareciam ter esquecido dos castigos experimentados pelos revoltosos e do retorno dos jesuítas ao seu lugar. Além disso, lembra que a lei do Regimento das Missões que deu aos padres o duplo poder, temporal e espiritual, sobre as aldeias e sua administração decorreu diretamente daquele levante em São Luís<sup>340</sup>.

O espaço de experiência desse motim malsucedido parece não ter sido compreendido pelos requerentes, que, na visão do procurador geral da missão do Maranhão, repetiram comportamentos repreendidos pela Coroa na expectativa de alcançarem um resultado distinto<sup>341</sup>. Porém, o padre jesuíta afirmava serem as experiências de missão e evangelização – marcadas pela “brandura e religião, prêmio, dádivas e caridades<sup>342</sup>” com que favoreciam os índios, e pela “instrução na

---

<sup>336</sup> O procurador-geral era aquele que ficava em Portugal, tendo a responsabilidade sobre os missionários que embarcavam para a Província e dela voltavam, fornecendo o que os missionários julgassem necessário para o trabalho nas aldeias e de defendendo os interesses políticos e econômicos dos jesuítas em Lisboa.

<sup>337</sup> É importante destacarmos que em 1727 a Missão do Maranhão foi transformada em Vice-Província, podemos interpretar esse fato como um sinal de que a presença dos jesuítas estava se consolidando na região, uma vez que estavam elevando seu estatuto administrativo de uma simples Missão para uma Vice-Província. Ver LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 4. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1943, p. 219-222.

<sup>338</sup> “PAPEL que o padres Jacinto de Carvalho, Visitador Geral das Missões do Maranhão...”, p. 305-330.

<sup>339</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 331.

<sup>340</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 331.

<sup>341</sup> Quanto aos termos “experiência” e “expectativa”, empregados nesta frase, nos remetemos a Reinhart Koselleck. Para este autor “experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político”. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 305-309.

<sup>342</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 335.

doutrina cristã, e na vida racional e política; como mostrou a experiência<sup>343</sup> – as justificadoras para a concessão do poder temporal e espiritual sobre os índios à Companhia de Jesus<sup>344</sup>. E advertia aos suplicantes que

o governo temporal concedido aos missionários, e seus prelados, é como contrato honroso, em remuneração de catequizarem os índios gentios, para se descerem dos sertões, e fundarem aldeias, em que os sustentam, e vestem às suas custas e os curam em suas enfermidades, dando-lhes até a mortalha, e os instrumentos necessários para as suas lavouras, e trabalhos, depois que estão instruídos até terem capacidade de ganharem sua vida, sendo contínua a instrução da doutrina cristã, como mostram as atestações das pessoas de graduação, e desinteressadas, ..., e nestes termos sendo a dita concessão do governo temporal honrosa, não costuma Vossa Majestade derroga-la, nem os privilégios remuneratórios<sup>345</sup>.

O padre mostra uma concepção interessante da concessão do poder temporal aos jesuítas. Para ele, a mesma foi dada não somente pela graça do rei, mas também em razão dos trabalhos mostrados pelos missionários naquele processo, além de ser uma forma de retribuição por suas empreitadas e gastos com os resgates, descimentos e a cristianização dos índios. Dessa forma, era como um contrato justo que não poderia e nem deveria ser quebrado por conta das queixas tão repetidas e revogadas de Paulo da Silva Nunes. Conforme João Teixeira, a prova da concessão remuneratória e honrosa constava no próprio Regimento, que imputava diversas obrigações aos padres, como as de cuidar e prover as aldeias de índios aumentando-as e conservando-as<sup>346</sup>.

A compreensão de um contrato com valor remuneratório nos remete à dinâmica imperial, regente das relações entre todas as partes do Império Atlântico português, pois ali alicerçava-se o uso de negociações entre a Corte e os missionários – concedia-se o poder temporal por meio de uma lei enquadrante, o Regimento das Missões, em troca de ações de colonização e consolidação do território – para se contrapor aos conflitos inerentes à sociedade colonial, especialmente na região amazônica<sup>347</sup>. Aí vemos

---

<sup>343</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 335.

<sup>344</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 335.

<sup>345</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 302.

<sup>346</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 332.

<sup>347</sup> GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda B. (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; GOUVÊA; FRAGOSO. *Na Trama das Redes*.

a aplicação das mercês remuneratórias e o estabelecimento de uma relação de poder entre dois grupos no interior de diferentes núcleos sociais e políticos<sup>348</sup>.

João Teixeira afirmava que os padres da Companhia, como administradores dos aldeamentos, nunca negaram índios para os moradores. Muito pelo contrário, segundo ele, os missionários jesuítas davam ao serviço do governo e dos moradores muito mais índios que as demais ordens. Em relação à reclamação sobre a falta de índios para o trabalho dos moradores – conforme os suplicantes, ocorrida devido ao suposto monopólio exercido pelos jesuítas sobre os índios, com o intuito de empregá-los na coleta das drogas do sertão em detrimento dos colonos –, o padre afirma serem exageradas as súplicas dos requerentes, pois seria impossível aos missionários recolherem, mesmo com o trabalho indígena, mais de trinta mil arrobas das drogas do sertão, pois eles eram apenas quarenta. Segundo o padre, eles tiravam apenas três mil setecentas e oito arrobas e vinte e cinco libras entre salsa, cravo e cacau. Além disso, se os moradores não produziam mais do que cinco mil arrobas daqueles gêneros, sendo em número um pouco maior que oitocentos habitantes “brancos”, era porque, quando conseguiam licença para irem coletar as drogas do sertão, preferiam cativar os índios para os venderem como escravos, claramente desobedecendo às leis régias<sup>349</sup>.

Outro ponto contestado, refere-se à denúncia acerca da riqueza das missões e fazendas jesuíticas. O padre afirma serem os colégios e missões do estado geradores de poucos rendimentos para seu sustento e conservação. Por isso, para promoverem o serviço de Deus e do reino, utilizavam seus escravos e os índios livres, concedidos a eles pela lei, e para os quais pagavam seus jornais e mantimentos. Mas, todo lucro auferido gastavam com os mesmos índios e com a fábrica e fundação de igrejas e aldeias, não sobrando nenhum lucro pessoal. E, ao mandarem as índias fiarem panos não era por castigo ou interesse próprio, como afirmavam os suplicantes, mas para as não deixarem ociosas, assim como para se vestirem e cobrirem de modo a poderem frequentar as doutrinas e

---

<sup>348</sup> OLIVAL. *As Ordens militares e o Estado moderno*; FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

<sup>349</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 333.

templos<sup>350</sup>. Da mesma forma, só praticavam o comércio lícito voltado para suas cômputas e seu sustento<sup>351</sup>.

Sobre a acusação de os padres castigarem os moradores por pura vingança, o padre responde que se os suplicantes experimentassem os castigos merecidos por desobedecer às leis do soberano não teriam a ousadia de levar ao rei tantas máculas referentes ao procedimento das ordens. Além disso, afirmava o religioso, os moradores somente solicitavam a passagem do poder temporal dos religiosos sobre os aldeamentos para os governadores no intuito de poderem praticar transgressões e distúrbios nas aldeias, dificilmente vigiadas no que concerne à boa aplicação da lei por ficarem distantes do centro<sup>352</sup>.

Um ponto interessante da defesa de João Teixeira é sua afirmação que para os índios prestarem serviço dos 13 aos 50 anos, como sugeriam os suplicantes, seria o mesmo que causar-lhe a morte civil, ou seja, a retirada de todos os direitos inerentes à personalidade, dessa forma abolindo integralmente a sua capacidade jurídica<sup>353</sup>. Entendemos a ideia de morte civil, claramente, associada à discussão sobre a liberdade do índio, ou melhor, sobre a definição desta liberdade; sobre o direito do índio de poder pleiteá-la ou não e sobre a diferença entre administração particular e escravidão.

O primeiro ponto a nos questionarmos versa sobre o conceito ou ideia de liberdade veiculada pelos suplicantes e pelos jesuítas. Para os padres, como aprofundaremos no quarto capítulo, a liberdade do índio deveria ser tutelada exclusivamente pelos missionários. Segundo Nuno Gonçalves, a “sujeição” dos índios era “prévia condição de evangelização”, Mas, mesmo ao pleitear a liberdade tutelada ou a sujeição dos índios os missionários destacavam que os colonos “facilmente transformavam a ‘sujeição’ em opressão e exploração<sup>354</sup>”. Já para os suplicantes, conforme sua proposta, os índios até poderiam ser livres, mas sua liberdade precisaria ser

---

<sup>350</sup> A *Visita*, um regimento interno para as missões, redigido por Vieira, entre 1658 e 1660, aponta a importância dos tecelões e tecelãs nas aldeias para que, sobretudo, as mulheres fossem vestidas de maneira “decente”. Ver VIEIRA, Antônio. Regulamento das Aldeias. In: LEITE, Serafim. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tom. IV. Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Livraria Portuguesa, 1943, p. 111 [§ 12].

<sup>351</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 334.

<sup>352</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 335-336.

<sup>353</sup> Neste caso, convém lembrar que nos assentos das Juntas das Missões da capitania do Maranhão, já encontramos solicitações dos índios a respeito do seu direito a terem liberdade, desde a década de 1720. Ver MELLO. *Fé e Império*, 2009; FERREIRA. *Nas malhas da liberdade*, 2017.

<sup>354</sup> GONÇALVES, Nuno da Silva. A rota missionária do Ocidente: o início da atividade jesuítica no Brasil. *Anais da História de Além-mar*, Lisboa: Barbosa & Xavier, 2003, p. 141-154, p. 145-146.

direcionada para o trabalho nas lavouras e para a coleta das drogas do sertão numa faixa etária de antes dos 13 até após os 50 anos. Desse modo, durante a idade produtiva os nativos seriam explorados ao máximo para sanar os problemas financeiros da região.

Os moradores e os oficiais das Câmaras do Maranhão e Grão-Pará já haviam proposto ao rei, como forma de não desobedecerem mais a suas leis e ordens, dar aos índios um regime de trabalho perpétuo. Vemos exemplos disso nos autos da devassa realizada pelo desembargador sindicante Francisco da Gama Pinto e remetidos à Corte em 1722 e 1723. No documento, há o interrogatório e as respostas de várias testemunhas que, em sua maioria, afirmavam que quase todos os moradores da região – isto é, das cidades de São Luís, Belém e Vilas de Tapuitapera e de Icatú – iam “assaltar índios, descendo repetidas vezes aos sertões e às aldeias mansas e os traziam amarrados e venderam como escravos, sendo notoriamente livres [...] tudo contra as ordens do dito Senhor”. Outros ainda os vendiam para o Piauí, por ser distante da cidade<sup>355</sup>.

Francisco da Gama Pinto relatava, em uma consulta, as dificuldades encontradas por ele para realizar aquela devassa e apontava um documento enviado a ele pela Câmara da capitania do Pará, no qual os oficiais afirmavam “não se poder [?] aquele estado sem gente de trabalho<sup>356</sup>”. Em outro documento, o funcionário régio afirmava que a mesma Câmara aduzia ser a falta de mão de obra a principal causa pela violação das leis régias e que para os camarários a forma de corrigir esse problema seria os índios ficarem “obrigados a perpétuo serviço aos moradores e seus herdeiros, e os moradores obrigados também em dar aos índios todo o necessário, e dois dias livres na semana”. Para o desembargador sindicante essa petição era injusta e contra as leis do reino<sup>357</sup>.

Para os moradores, visivelmente, não havia diferença entre escravizar e administrar os índios. Ademais, dar aos índios um regime de trabalho tão severo era o mesmo que incapacitá-los para o autossustento, pois, tanto quanto a servidão perpétua, servir dos 13 aos 50 anos os deixaria cheios de moléstia para continuarem produtivos, e

---

<sup>355</sup> “AUTO de Devassa de Francisco da Gama Pinto sobre o cativo de índios no Maranhão, contrariamente às ordens de Sua Majestade. São Luís do Maranhão, 19 de Junho de 1722”. (Avulsos do Maranhão), *AHC*, cx. 13, doc. 1332.

<sup>356</sup> “CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei dom João V, sobre as dificuldades apresentadas pelo sindicante Francisco da Gama Pinto para continuar a devassa sobre o cativo dos índios” Lisboa, 23 de março de 1723. (Avulsos do Maranhão). *AHU*, cx. 13, doc. 1361.

<sup>357</sup> “CARTA do comissário de diligências do Serviço Real no Estado do Maranhão, Francisco da Gama Pinto, para o rei [D. João V], sobre as justificações apresentadas pelos moradores do Estado do Maranhão quanto a necessidade de se proceder ao cativo de índios do Sertão, como a constante falta de mão de obra para trabalhar nas lavouras e engenhos daquele Estado. Anexo: Carta (cópia). Belém do Pará, 15 de agosto de 1723”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 7, doc. 651.

seus filhos não poderiam sustentá-los durante a velhice (se alcançassem essa fase da vida) por também estarem servindo aos colonos. Desse modo, mesmo pagando jornais e fornecendo o mantimento aos índios, obrigá-los a trabalhar por esse tempo era o mesmo que dar-lhes cativo perpétuo, e a morte civil seria o mesmo que a morte física<sup>358</sup>.

Essa temática nos remete ao estudo de John Manuel Monteiro sobre a utilização do trabalho indígena em São Paulo. Segundo Monteiro, nas vilas de São Paulo na segunda metade do século XVII, “o serviço particular dos índios era pouco diferente da escravidão [...], tratava-se apenas de uma questão de terminologia<sup>359</sup>”. No século XVIII, os colonos da região amazônica queriam que os índios administrados fossem herdados por seus filhos e trabalhassem de forma perpétua ou por tantos anos sem lhes dar o direito de escolher a quem prestar serviço, semelhante a um escravizado de origem africana. Os requerentes desejavam pleitear por meio do direito, aquilo que já praticavam, a escravidão dos índios disfarçada de administração de uma mão de obra supostamente livre.

Para isso, notaram a necessidade de combater os jesuítas em uma instância superior. Acreditamos que, ao contrário da afirmação de João Teixeira, os suplicantes haviam entendido não ser bastante expulsar os padres da colônia, ou seja, compreenderam a necessidade de legalizar a forma como utilizavam a mão de obra indígena. Desse modo, procuravam reproduzir o processo de conquista e colonização do estado do Brasil na Amazônia portuguesa, no qual ser índio era estar sempre entre a condição de liberdade e escravidão e sempre numa posição de inferioridade em relação ao colonizador, ou seja, ao alvedrio de seus interesses e regras<sup>360</sup>.

Segundo Márcia Mello, o único meio para tentar modificar aquela condição de jugo era o acesso à justiça, por sinal um viés muito mais frequente do que supomos, pois os índios utilizavam dos instrumentos e instituições disponíveis para requererem a

---

<sup>358</sup> “VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira...”, p. 337.

<sup>359</sup> MONTEIRO. *Negros da Terra*, p. 147-148.

<sup>360</sup> PORTELA, Bruna Marina. *Gentio da terra, Gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana. (Capitania de São Paulo, 1697-1780)*. Tese. Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2014, p. 90.

afirmação de sua condição de forro sob a alegação de serem seus respectivos cativeiros injustos<sup>361</sup> porque eram juridicamente livres pelas leis portuguesas<sup>362</sup>.

No primeiro capítulo, quando analisamos as mudanças ocorridas na legislação indígena, entre o final do século XVII e início do XVIII, na região Norte da colônia portuguesa, observamos serem tais mudanças secundárias, porém com o objetivo de regulamentar o trabalho indígena e seu cativo. De acordo com André Luís Ferreira, no Maranhão e Grão-Pará da primeira metade do século XVIII o índio tinha um maior acesso à justiça colonial por conta da existência de três dispositivos: “o tribunal da Junta das Missões, a instituição dos cargos de procurador dos índios e do juiz privativo das liberdades e a legislação – o Regimento das Missões (1686) e o Alvará dos Resgates (1688) – que designava as formas legais de inserir os índios nas dinâmicas da colonização<sup>363</sup>”.

Para Ferreira, tão importante quanto a atuação do procurador dos índios e do juiz privativo da liberdade nas ações de liberdade dos índios era a do ouvidor-geral, principal representante da justiça régia no além-mar. Este fato comprova, segundo o autor, que a atuação da Junta das Missões excedia o sentido estritamente missionário. Mas, mesmo assim, este perpassava as deliberações da Junta, pois, por meio da propagação da fé objetivava-se converter os índios em vassallos régios e alargar a aplicação da justiça, principalmente no sentido de deliberar sobre a liberdade dos índios<sup>364</sup>.

O acesso à justiça dado aos índios por intermédio das deliberações da Junta das Missões não é o principal mote deste trabalho, mas achamos oportuno citarmos alguns casos em que os índios requeriam a sua liberdade destacando os argumentos utilizados por eles, tentando assim dar voz a esses agentes históricos. Em 1739, por meio de uma petição, a índia Antônia reclamava a sua liberdade. Ela afirmava que “fora trazida dos sertões donde *nasceu livre de sua natureza* e que fora reduzida a *injusto cativo* por Diogo Freire, morador da cidade de São Luís do Maranhão, que mais tarde a vendeu a Antônio Vieira, morador da cidade Tapuitapera”. A índia não requereu logo de início a

---

<sup>361</sup> É importante relembramos que as únicas formas de “cativo lícito” eram: a) ser filho de escrava, b) ter sido “resgatado” por portugueses durante uma expedição de resgate, c) ter sido preso em guerra justa. Ver PERRONE-MOISÉS. A guerra justa em Portugal no século XVI, 1990; PERRONE-MOISÉS. Para conter a fereza dos contrários, 1993.

<sup>362</sup> MELLO, Marcia. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. *Portuguese Studies Review*, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.

<sup>363</sup> FERREIRA. *Nas malhas da liberdade*, p. 130.

<sup>364</sup> FERREIRA. *Nas malhas da liberdade*, p. 131.

sua condição de livre, pois enquanto “pertenceu” a Antônio Vieira era bem tratada, mas após ter sido doada a Sypriano Pavão, pleiteou sua liberdade, acusando este último de tratá-la com crueldade<sup>365</sup>.

Todos os “donos” da índia Antônia foram chamados à Junta das Missões para apresentarem os fundamentos do seu direito de tê-la escravizado. Depois de ouvidas ambas as partes, a Junta decidiu “uniformemente por todos os deputados da Junta abaixo assinados que a suplicante é forra e livre de cativoiro<sup>366</sup>”. Os deputados entenderam que o atual proprietário, assim como os anteriores, não apresentou fundamentos para poder julgar justo o cativoiro imposto à índia Antônia conforme as leis e ordens reais<sup>367</sup>. A índia obteve, portanto, a sua liberdade baseada no argumento de ter nascido livre e de ter sido descida para um injusto cativoiro, argumento que a Junta acatou.

Em outro assento de 13 de julho de 1739, os deputados da Junta das Missões apontavam as vexações padecidas pelos índios Joseph, Francisco, Pedro, Estácia, Ignácia, Ritta, Joanna, Luíza e Bernarda, desejosos de demonstrarem sua liberdade. Mais tarde foram declarados forros, livres e isentos de todo tipo de cativoiro, com argumento de não se achar “título legítimo, certo nem duvidoso para que hajam de ser escravos”, assim como o de terem sido feitos escravos por “assalto e amarração injusta e violenta ao natural direito das ditas pessoas, sua liberdade<sup>368</sup>”.

O hábito de realizar descimentos ilegais e cativoiros injustos contra os índios se estendeu do governo do rei D. Pedro II, no último quartel do século XVII, até o a segunda metade do século XVIII. Portanto, mesmo que as petições e assentos citados aqui como exemplo tenham sido realizados após o envio das propostas de Silva Nunes elas nos dão clareza do acesso à justiça acordado aos índios (antes de entrar em vigor o Diretório dos Índios), principalmente para requererem sua liberdade ante sua utilização como mão de obra escrava por meio de ação ilegal dos moradores.

A respeito desse assunto, João Teixeira não deixou transparecer quaisquer insinuações, mas o conceito de morte civil utilizado por ele nos leva a entender que o

---

<sup>365</sup> O interessante é notar que nem sempre a falta de liberdade era o principal motivo das ações judiciais. Vemos o índio “negociar” a sua alforria de acordo com seus interesses. No caso da índia Antônia, sua ação estava mais ligada ao fato de estar sofrendo maus-tratos do que ter sido descida de forma ilícita, como aponta sua petição. Livro de Assentos da Junta das Missões (1738-1777), *Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)*, São Luís, Fundo: Secretaria de Governo, Série 01: fl. 4v. Grifos nossos.

<sup>366</sup> LIVRO de Assentos da Junta das Missões, *APEM*, fl. 5v-6r.

<sup>367</sup> LIVRO de Assentos da Junta das Missões, *APEM*, fl. 5v-6r.

<sup>368</sup> LIVRO de Assentos da Junta das Missões, *APEM*, fl. 11r.

padre tinha plena consciência de que o acesso à justiça pelos índios estava sendo propositalmente obstruído ou dificultado, caso a proposta do procurador de dar aos índios o *status* de trabalhadores livres e administrados pelos colonos fosse acatada. Tal proposta se configurava como uma tentativa de retirar-lhes a possibilidade de acessar a justiça para reclamar sua liberdade, de calar-lhes a voz, podendo isso ser considerado uma forma de morte civil e, de certa maneira, também física, como afirmava o jesuíta.

O procurador geral da Companhia de Jesus teceu sua defesa contra os ataques de Paulo da Silva Nunes referindo-se ao contrato remuneratório entre os jesuítas e o rei, à morte civil dos índios e aos posicionamentos da Coroa historicamente contrários às propostas dos suplicantes. Por seu turno, Jacinto de Carvalho, visitador da Companhia de Jesus à época, foi mais enfático em relação ao procurador autoproclamado dos colonos. Em sua defesa contra as acusações de Silva Nunes, afirma serem os requerimentos do procurador eivados de coisas falsas contra o procedimento dos missionários, para justificar sua assertiva fez um pequeno memorial das leis que confirmaram o governo temporal dos jesuítas sobre os índios, não apenas no Maranhão e Grão-Pará, mas também as leis referentes ao estado do Brasil<sup>369</sup>. Além disso, resumiu a sete as principais razões apresentadas pelo procurador para questionar as leis indigenistas:

1º Porque os missionários não guardam a lei da repartição; 2º Porque não obedecem as ordens dos governadores, negando os índios que se mandam dar para o serviço de el-rei e dos moradores; 3º Porque ambiciosamente ocupam todos os índios das aldeias, em seus interesses particulares buscando todos os meios para os aumentar; 4º Porque tirando mais drogas do sertão que todos os moradores por terem os governos dos índios, não pagam direitos, por cuja causa estão muito diminutas as rendas reais; 5º Porque dos moradores lhes estranharem estes seus excessos buscam modo de vingança para aqueles que lh'o estranham, acumulando-lhes crimes fantásticos para serem castigados; 6º Porque os missionários não podem ser castigados dos governadores, por cuja causa obram livremente como querem e 7º Porque esquecendo-se do aumento espiritual, não ensinam a língua portuguesa aos índios<sup>370</sup>.

Jacinto de Carvalho afirmava, com exceção da última, serem todas as outras reclamações meras repetições das queixas já antes levantadas contra os jesuítas quando foram expulsos em 1661, na época do padre Antônio Vieira. Para ele, os requerimentos não se preocupavam com os erros cometidos, em tese pelos jesuítas, mas somente com o desejo dos suplicantes de se verem livres dos missionários para praticarem impunemente

---

<sup>369</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 306 e 312.

<sup>370</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 312.

os cativeiros ilícitos contra os índios e, “como na verdade não acham razão, buscam falsidades para conseguirem os seus intentos<sup>371</sup>”.

Jacinto de Carvalho respondeu às sete queixas do procurador. Mas, primeiro visando evidenciar a estratégia dos colonos de recorrer a falsos testemunhos, citou dois casos que lhe pareciam similares na literatura antiga. O primeiro é uma passagem de Tácito, livro 10, cap. 5º, na qual o imperador Nero (séc. I) procura falsas testemunhas para jurarem e denunciarem os cristãos de atear fogo em Roma, para persegui-los sob a acusação de serem incendiários e revoltosos. O segundo caso é o de Santo Atanásio (séc. IV), acusado de necromântico, desonesto e traidor pelos bispos arianos, por defender a fé católica. Além desses dois exemplos, mencionou a perseguição, segundo ele, injustamente sofrida por Antônio Vieira durante o motim de 1661<sup>372</sup>. Vemos o emprego de interpretações figurais, ou seja, uma reinterpretação dos acontecimentos com base em ornamentos retóricos, “esta arte de falar, onde a alegoria representa um papel decisivo e que consiste em dizer uma coisa dizendo outra coisa<sup>373</sup>”, para confirmar seu ponto de vista e persuadir os seus leitores.

O padre visitador fez questão de comparar a atuação dos padres jesuítas à dos cristãos perseguidos por pregarem o Evangelho em uma situação precária e perigosa. Desse modo, ao mesmo tempo, exaltava a virtude dos missionários da Companhia de Jesus e assemelhava os argumentos e ações de Silva Nunes e dos moradores do Maranhão aos de personagens históricos perseguidores e assassinos de “bons cristãos”. Ao proceder assim, visava persuadir os membros do Conselho Ultramarino da baixa índole do procurador e de seus aliados, dando destaque a argumentos supostamente falaciosos, como, por exemplo, a afirmação de os cabos portugueses serem menos ambiciosos que os religiosos, pois ocupariam os índios menos em vista de seus interesses particulares. Segundo o visitador, o pedido de Silva Nunes – de retirar dos missionários jesuítas o poder temporal das aldeias e entregar nas mãos dos cabos – seria querer que o governo temporal das aldeias fosse de mal a pior<sup>374</sup>.

---

<sup>371</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 312.

<sup>372</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 313.

<sup>373</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 140. Sobre a relação entre História e Retórica nos textos jesuíticos, ver CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção de uma história do Maranhão (1698-1759)*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, Niterói, 2012.

<sup>374</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 313.

Para responder a primeira acusação, de não cumprirem a repartição tripartite dos índios, o missionário lançou sérias críticas à atuação dos antecessores de João da Maia da Gama. Jacinto de Carvalho afirmava que a jurisdição de repartir índios era exclusiva dos jesuítas, mas os governadores e moradores tomavam para si essa jurisdição tirando os índios das aldeias ou para o serviço do rei ou para tarefas particulares, excetuando João da Maia da Gama, que nunca havia ocupado um índio sequer em serviço de sua conveniência. Além disso, acusou os funcionários do governo, que iam às aldeias buscarem índios, de agirem com violências, como se entrassem em “praça de conquista” e de ofenderem os missionários com injúrias, blasfêmias e mentiras<sup>375</sup>.

Em relação aos governadores evocados, Jacinto de Carvalho, com certeza, se referia a atuação de Cristóvão da Costa Freire (1707-1718), Bernardo Pereira de Berredo (1718-1722), e ainda a do governador Alexandre de Souza Freire (1728-1732) favoráveis às queixas e pedidos dos moradores e contrários aos aldeamentos jesuíticos. Os referidos governadores, segundo o padre, tenderam a burlar e ignorar as leis reais para darem aos moradores o acesso à mão de obra indígena, configurando um governo “paternal” com aqueles povos. Já João da Maia da Gama (1722-1728) teria atuado no sentido de castigar “os desaforos e latrocínios com algumas prisões”, obrigando a população a tratar “com mais respeito os missionários” a ponto de ficar “detestado como se fosse um tirano; o mau costume em que estavam [os moradores] com outros governadores, lhe faziam parecer tirania o que era justiça”<sup>376</sup>.

Como exemplo do mau comportamento dos governadores “paternais” o padre relatou uma ação do então recém-chegado Alexandre de Souza Freire, que revela a antipatia entre o missionário e o funcionário régio. Jacinto de Carvalho afirmava ter Freire – por conta do boato da existência de minas de ouro no sertão do rio Pindaré – colocado as aldeias de São José (Tapuitapera) e do rio Itapecuru em uma situação delicada, pois havia mandado tirar todos os índios delas não deixando homens aptos para o trabalho nas lavouras. Por isso, as mulheres e crianças que lá residiam passaram grandes necessidades. O governador teria ignorado os apelos dos índios de não saírem das aldeias no momento do plantio, pois “só atendia ao ouro”<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 314.

<sup>376</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 314.

<sup>377</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 316.

Segundo o missionário, além desse fato, o governador teria ignorado uma ordem dada pelo rei em 4 de fevereiro de 1721, pela qual os índios da aldeia de Maracú eram dados para o uso exclusivo do colégio dos jesuítas e nunca deveriam ser tirados dela, salvo por necessidade pública. Mas, o governador expediu um regimento ordenando a retirada de índios da aldeia de Maracú para irem à busca de ouro. Os soldados novamente teriam tratado os índios aldeados com brutalidade, atacando suas mulheres e filhas, agredindo-os fisicamente, assaltando suas casas, roças e criações, por vezes tomando até as redes nas quais dormiam. Diante dessa pretensa brutalidade, a maioria dos índios teria sido obrigada a fugir para os matos. Porém, os soldados teriam conseguido levar à força dez ou doze índios. O missionário afirmava ter tudo isso ocorrido por conta do ouro e, acrescentou, que “isto que fazem os soldados, fazem todos os moradores, e fez muitas vezes o procurador Paulo da Silva Nunes”<sup>378</sup>.

O relato sobre as desordens provocadas pela atuação de Alexandre de Souza Freire nas aldeias missionárias é extenso e não vamos citá-lo mais que o necessário. O interessante é destacarmos como os missionários representavam as ações dos governadores e moradores que entravam nas missões. A narrativa sempre acentua a cupidez e a violência de suas ações em relação aos índios, muitas vezes obrigando-os a fugir e desfazendo o trabalho vagarosamente realizado pelos jesuítas junto às várias nações aldeadas. Fica evidente o intuito do relato jesuítico de demonstrar quão perigosa e maléfica seria a presença de cabos portugueses nos aldeamentos, mesmo quando de passagem e, ainda mais, quando fossem os administradores, podendo, como tais, contar com a conivência dos governadores.

A respeito da segunda queixa, o padre afirmava que os missionários não guardavam as ordens dos governadores, pois os governadores e os moradores também não guardavam as ordens vindas do reino. Para ele, os governadores do Maranhão, excetuando João da Maia da Gama, em tudo queriam mostrar-se importantes, e por terem o poder das armas aproveitavam para agir absolutamente. Sobre a terceira queixa, de ocuparem todos os índios no serviço das aldeias, o padre afirmava terem os missionários apenas vinte e cinco índios em cada uma das residências para seu serviço, conforme o capítulo do Regimento<sup>379</sup>.

---

<sup>378</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 316.

<sup>379</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 317.

Buscando defender os jesuítas da acusação de enriquecimento ilícito, Jacinto de Carvalho assegurava que tudo o que Paulo da Silva Nunes chamava de ambição, de interesses particulares, de negociações, de fábricas das quais resultavam muitas ganâncias e contratos escandalizando a população, além da afirmação de que os colégios eram como alfandegas, por venderem os produtos da dita ganância, na verdade seriam virtudes da Companhia de Jesus. Ainda acrescenta que eles produziram tudo isso como apenas 25 índios, sendo que os frutos desse trabalho não eram dos padres, pois eles não

ajuntam riquezas para si ou seus parentes, mas os colégios dão para as missões e não recebem das missões: os missionários andam vestidos de pano de algodão tinto na lama; seu comer é carne das matas e peixe dos rios que lhes matam os índios, o seu pão é de farinha de pau; vinho não tem mais que o necessário para as missas; a sua cama é uma rede, e esses são todos os seus regalos<sup>380</sup>.

A produção seria, basicamente, destinada ao cuidado das igrejas das aldeias, por muitas vezes mais paramentadas que as das cidades, e o restante seria gasto com o cuidado dos índios, para quem compravam remédios, roupas e alimentos, e disso saberia muito bem Paulo da Silva Nunes. Por isso, segundo o padre, as denúncias nasciam da inveja dos moradores e delas nasciam o ódio e a murmuração<sup>381</sup>.

Sobre a quarta queixa, o visitador afirmava ser falsa a informação de que os missionários tirariam mais drogas do sertão do que os moradores. Porém, reconfirmava o não pagamento das alfandegas pelos padres, justificando que eles teriam privilégios concedidos pelo próprio rei<sup>382</sup>. Segundo o relato, os moradores denunciavam esse privilégio não por se preocuparem com a diminuição das rendas reais, mas por desejarem também possuir tal isenção fiscal. Além disso, o fato de os jesuítas não pagarem alfandegas ao rei não causaria prejuízo ao Estado. O que o causaria era o cativo ilegal dos índios, uma vez que no tempo do governo de João da Maia da Gama os navios despedidos da região saíam cheios para a metrópole, pois o governador impedia e punia os cativos injustos dos índios e as canoas legalmente despachadas podiam transportar apenas as drogas do sertão e nenhum cativo ilegal<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 319.

<sup>381</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 320.

<sup>382</sup> Não podemos deixar de aludir ao Padroado Régio, que submetia à Igreja ao monarca português. Analisaremos esse tema mais detidamente no próximo capítulo.

<sup>383</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 321.

O quinto ponto trata da devassa ordenada pelo desembargador Francisco da Gama Pinto e do motim planejado pelo procurador e seus aliados. Segundo o jesuíta, Silva Nunes não teria sido secretário de Cristóvão da Costa Freire e, sim, apenas seu barbeiro, não constando nem na lista de cidadãos<sup>384</sup>. Só por vontade própria, teria pedido às Câmaras de São Luís e Belém que o nomeassem procurador. O padre escreveu que, após sua fuga para o reino, Paulo da Silva Nunes teria solicitado que os camaristas “lhe mandassem procuração, afirmando que não viera a esta Corte, senão por zelo e bem de todos, e que já tinha principiado requerimento de grande utilidade para os pobres do Maranhão”<sup>385</sup>.

O visitador informou ao rei que as Câmaras de ambas as cidades, por conhecerem a índole irrequieta, o proceder intrigante e a baixa origem de Silva Nunes, lhe teriam negado qualquer legitimação ou reconhecimento. O padre explicita ainda que o procurador autoproclamado teria agitado por cinco anos na Corte até que o governador do estado do Maranhão e Grão-Pará, Alexandre de Sousa Freire (1728-1732), por intermédio de seu predecessor Bernardo Pereira de Berredo e Castro lhe teria providenciado uma procuração<sup>386</sup>.

Sobre a queixa de os missionários “obrem livremente”, Jacinto de Carvalho afirmava ser inverossímil, pois seria verdade que o governador não tinha competência para castigar os missionários, porém, poderia queixar-se ao rei e esse poderia mandar castigar os prelados, se achasse justiça nas queixas de seu representante na colônia. Para o religioso, Paulo da Silva só faria referentes acusações por querer colocar nas aldeias cabos brancos para agirem como feitores ou “pombeiros”. Além disso, novamente denunciava as ações de Alexandre de Souza Freire acusando-o, dessa vez, de ter assumido atitudes abusivas em relação aos frades de Nossa Senhora do Carmo, aos quais queria dar ordens como se fossem oficiais de guerra<sup>387</sup>.

A resposta dada a sétima e última queixa – não ensinar o português aos índios dando prioridade à Língua Geral – é bastante interessante, pois na concepção do religioso

---

<sup>384</sup> Na busca pela origem social de Paulo da Silva Nunes, verificamos um documento presente no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), denominado de “LISTA da Companhia de Nobreza (1689-1710)”, nele há uma lista dos cidadãos, que faz referência aos principais, aos nobres da terra e etc. Entretanto, não encontramos o nome de Paulo da Silva Nunes figurando entre eles. Ver LIVRO de Lista da Companhia da Nobreza (1689-1710), *APEM*. Livro n.º 8.

<sup>385</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 321.

<sup>386</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão ...”, p. 321-322.

<sup>387</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 322.

seria mais prejudicial à catequização dos nativos se os missionários não empregassem a língua dos índios. Pois, não adiantaria ensinar-lhes as orações e o Evangelho em português se eles nada compreendiam. O padre lembra que os jesuítas chegavam a recusar o batismo para alguns índios dos portugueses, pois “sabendo muito bem as orações e doutrinas, [ensinadas em português] pelos portugueses, se lhe perguntam que coisa é batismo, quem é Deus, quem é Nosso Senhor Jesus Cristo, não sabem responder”<sup>388</sup>. Para os jesuítas, se os índios não compreendiam elementos básicos do catolicismo, o batismo não teria sentido.

Porém, observa o padre com certo sarcasmo, “se os religiosos da Companhia os não batizam não faltam outros sacerdotes, que intrepidamente, e sem escrúpulos os batizam”<sup>389</sup>. O que Jacinto de Carvalho afirmava ser falta de escrúpulos pode ser entendido como uma forma diferente de evangelização. Um exemplo são os franciscanos, ainda muito influenciados pelo milenarismo cristão, para quem o batismo tinha prioridade, pois seria necessário para salvar as almas dos indígenas do inferno<sup>390</sup>.

Já a Companhia de Jesus possuía outra perspectiva, na qual o milenarismo cedeu espaço para uma evangelização mais sistemática como projeto de salvação. O plano teológico e político dos inicianos era de longo prazo e a catequese mudava o eixo central do rito único do batismo para a prática regular da confissão. Desse modo, seria necessário tornar o índio um homem racional para depois fazê-lo cristão<sup>391</sup>. Por isso, o visitador insistiu que os padres tivessem maior cuidado e obrigação em aprender a língua dos índios, e pouco ou nenhum em ensinar a eles o português, “para haverem de os ensinar a confessar”<sup>392</sup>. Ele arrematou sua argumentação com a seguinte citação:

“Quanto Peres (diz o padre José da Costa, *de procuranda Indorum salute, lib. 6, cap. 13*) ‘*disideratur linguae Indorum peritia, hoc maxime loco apparet, cum nec paenitentium crimina agnoscere, nec salutariter providere, nisi lingua, ministerio possit*’. Ensinam os índios, sem os índios lhes entenderem o que se lhes ensina, que cousa é senão estarem ensinando papagaio a falar, que

<sup>388</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323.

<sup>389</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323.

<sup>390</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 45, 58, 61 e 70.

<sup>391</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução*, p. 45, 58, 61 e 70.

<sup>392</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323. Eis a tradução dos trechos em latim: “O conhecimento de uma língua indígena é desejável. É um assunto muito importante. Pois, não se pode entender os erros cometidos pelos penitentes e não se pode exercer o ministério de forma salutar, senão por meio da língua.” / “Assim também vós, se com a língua não pronunciardes palavras bem compreensíveis, como se pode entender o que se diz? Vós estareis, pois, falando no ar. 1 Coríntios, cap. 13, vers. 9.” Tradução feita por Karl Heinz Arenz.

coisa é senão como diz São Paulo, está falando ao vento. *'Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis quomodo scietur id quod dicitur? Eritis enim in aera loquentes'*. *Ad Corinth. 1º, cap. 14, v. 9* <sup>393</sup>.”

Segundo o padre Carvalho, Cristo só havia mandado os apóstolos pregar após lhes ter dado o dom de falar em línguas e o apóstolo Paulo teria dado muitas graças por este dom, pois sem ele nenhum fruto teria sido colhido do seu zelo e do seu trabalho. O padre seguiu citando passagens bíblicas que confirmam a escolha dos jesuítas em priorizar sempre a língua nativa de seus catecúmenos e neófitos, neste caso, a Língua Geral. Também mencionou as suas experiências fracassadas no passado, pois, para o religioso, ensinar a língua portuguesa aos índios era trabalho inútil. Além disso, os moradores nascidos no Pará primeiro aprendiam a Língua Geral e só depois o português, visto serem amamentados e cuidados por índias nos seus primeiros anos. As mulheres da localidade eram ignorantes e só aprendiam um português tosco, sendo necessário na igreja confessores peritos na Língua Geral para poderem confessá-las e se entenderem mutuamente.<sup>394</sup>

O padre afirmava que os índios tratavam a maior parte do tempo com os moradores portugueses, ficando com eles dez meses no ano, usando para a sua comunicação a Língua Geral. Desse modo, mesmo que os missionários lhes ensinassem o português nos dois meses, agosto e setembro, que ficavam em sua companhia rapidamente tudo desaprenderiam. Assim, “a ordem que requer o dito procurador Paulo da Silva Nunes, para os missionários, se deve muito especialmente mandar passar para os moradores do Pará<sup>395</sup>”. Quanto a situação linguística na colônia no final do século XVII, isto é, não muito distante do tempo de Carvalho e Silva Nunes, o relato do antigo ouvidor geral Miguel da Rosa Pimentel, escrito em 4 de setembro de 1692, é elucidativo, pois o mesmo diz que

estando no Para onde todos brancos e índios oridnario fallão a Lingoa G.<sup>al</sup>, m.<sup>to</sup> pouco erão os índios q' via nas Igr.<sup>as</sup> com contas [terço] a ouvir missa e os q assistião com seus Senhores sem nenhuão atenção. No Maranhão aonde todos os índios fallão portugues se achão as Igr.<sup>as</sup> cheas de índios com suas contas,

---

<sup>393</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323. Eis a tradução dos trechos em latim: “O conhecimento de uma língua indígena é desejável. É um assunto muito importante. Pois, não se pode entender os erros cometidos pelos penitentes e não se pode exercer o ministério de forma salutar, senão por meio da língua.” / “Assim também vós, se com a língua não pronunciardes palavras bem compreensíveis, como se pode entender o que se diz? Vós estareis, pois, falando no ar. I Coríntios, cap. 13, vers. 9.” Tradução feita por Karl Heinz Arenz.

<sup>394</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323.

<sup>395</sup> “PAPEL que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão...”, p. 323.

ouvindo Missa e com m.<sup>ta</sup> devoção, sendo huns e outros do mesmo sertão e parentes, q' rezão [razão] pode haver desta deverssidade, poder se há dizer q' huns serão mais bem doutrinados q' outros por seus senhores, porem a meu entender me parece esta diferença de saberem pelo portugues os misterios de Nossa Santa fe, e como, os entenderem cresce nelles a devoção e se afastão de seus ritos gentillicos.<sup>396</sup>

Destacamos que, além de constatar um uso diferenciado do idioma luso nas duas capitâneas da colônia, o antigo ouvidor aponta para as supostas vantagens de uma doutrinação catequética em português, pois, segundo ele, promove a integração dos índios. Por isso, Rosa Pimentel critica, no mesmo relato, os missionários por insistirem na Língua Geral<sup>397</sup>. No entanto, os jesuítas compreendiam, como bem confirma o documento do padre Carvalho, que era necessário negociar e adaptar as práticas e linguagens para evangelizar os índios, ou seja, traduzir o cristianismo para o entendimento deles. Em nome do “sucesso” do processo de evangelização os jesuítas preferiam aprender a língua indígena mais difundida – até por eles mesmos, como no caso da Língua Geral – tentando tornarem-se inteligíveis ao índio. Houve um processo de mediação cultural no processo da doutrinação catequética, no qual conceitos ocidentais e representações indígenas se encontraram engendrando novos conteúdos. Além disso, notamos um processo de indianização ou mestiçagem cultural dos colonos portugueses, uma vez que faziam da língua geral a sua primeira forma de comunicação utilizando-a no seu cotidiano<sup>398</sup>.

Esses foram, basicamente, os argumentos apresentados pelos missionários em defesa da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará. Porém, não foram considerados suficientes para que os desembargadores do Conselho Ultramarino emitissem seu parecer. Dessa forma, o desembargador Diogo Fonseca Pinto apontava para o impasse nas informações fornecidas por Silva Nunes e pelos missionários, visto serem os argumentos diversos e opostos. Assim, haveria necessidade de maior ponderação e averiguação das informações fornecidas por aqueles agentes, o que deveria ser realizado por alguém imparcial e de confiança. Desta feita, ele recomendou que se aproveitasse a presença do ex-governador João da Maia da Gama, notoriamente pró-jesuítico, em Lisboa para consultá-lo a respeito das petições. Além disso, solicitou o envio ao Maranhão e Grão-

---

<sup>396</sup> Ver ARENZ; MATOS. Informação do Estado do Maranhão, p. 375 [fl. 204r/v].

<sup>397</sup> ARENZ; MATOS. Informação do Estado do Maranhão, p. 376 [fl. 204v].

<sup>398</sup> Ver POMPA. *Religião como tradução*, 2003.

Pará do desembargador Francisco Duarte dos Santos para investigar as denúncias, ouvindo moradores, senadores e jesuítas<sup>399</sup>.

No próximo tópico, estudaremos o posicionamento desses dois funcionários régios a respeito da disputa ocorrida entre Paulo Silva Nunes e os padres da Companhia naquele momento, além de analisar o posicionamento das Câmaras de Belém e São Luís durante o desenrolar da devassa tirada pelo desembargador sindicante, Francisco Duarte dos Santos.

### 3.2 As (re)ações dos órgãos locais e metropolitanos

Como discutimos no primeiro capítulo, em fins do século XVII e início do XVIII teve início em Portugal um lento e contínuo processo de centralização do poder monárquico. Um pouco antes desse período, em 1642, foi criado por D. João IV (1640-1656) o Conselho Ultramarino enquanto órgão separado e autônomo voltado para as demandas ultramarinas. Por sinal, foi a esta entidade que o procurador mandou suas petições e foi ela que mandou o desembargador Francisco Duarte dos Santos ao Maranhão e Grão-Pará. Mas, no momento de sua criação o órgão estava imerso em um contexto de limitação do poder régio, no qual a Coroa partilhava o governo com outros corpos sociais<sup>400</sup>.

O Conselho Ultramarino foi fundado pouco tempo após a Restauração portuguesa (1640), período de instabilidade e fragilidade do reinado incipiente de D. João IV em Portugal. Seu regimento data do ano de sua fundação, porém a primeira reunião ocorreu somente dezoito meses depois. De acordo com Edval de Souza Barros, seus membros discutiam o regimento requerendo algumas mudanças, mas evitaram “questionar frontalmente a decisão real”<sup>401</sup>. O autor divide as solicitações em três: primeiro, pediam a exclusão da consulta para a nomeação dos bispos e demais cargos e negócios eclesiásticos no Ultramar; segundo, contestavam a interferência e centralidade

---

<sup>399</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por sua Mag<sup>e</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 552.

<sup>400</sup> CARDIM, Pedro. A Casa Real e os órgãos centrais do governo de Portugal da segunda metade do seiscentos. *Tempo*, Niterói, v. 7, n. 13, p. 13-57, jul. 2002.

<sup>401</sup> BARROS, Edval de Sousa. *O Conselho Ultramarino e as disputas pela condução da guerra no Atlântico e no Índico* (1643-1661). 2004. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, Rio de Janeiro, 2004, p. 83.

do Secretário das Mercês no trâmite das consultas das partes sobre pedidos de retribuição de serviços prestados; e, terceiro, buscava enfraquecer a intromissão do Conselho da Fazenda nos negócios das conquistas<sup>402</sup>. Desse modo, os conselheiros almejavam ter autonomia em relação aos demais órgãos da administração portuguesa.

Ao Conselho Ultramarino competiam “todas a matérias e negócios de qualquer qualidade que forem tocantes aos ditos Estados da Índia, Brasil e Guiné, Ilhas de São Tomé e Cabo Verde e de todas as mais partes ultramarinas, tirando as ilhas dos Açores e da Madeira e lugares da África” e “consultar que naus e navios devem ir para a Índia e conquistas, e em que tempos hão de partir”<sup>403</sup>. Ou seja, o órgão era o principal meio de comunicação e decisão das demandas das conquistas e das respostas da Coroa.

Já os governadores e capitães-gerais eram os principais núncios da Coroa nas conquistas, representando o braço do reino nas possessões ultramarinas, possuindo, desta feita, proeminência em relação aos demais funcionários régios na colônia<sup>404</sup>. Possuíam jurisdição em diversas áreas, porém seus limites e espaços de atuação eram definidos por seus respectivos regimentos. De modo geral, ao governador cabia “agir como árbitro, mantendo a harmonia e evitando a intromissão de funções e competências entre os diversos órgãos e poderes<sup>405</sup>”. Contudo, eles deveriam apresentar suas decisões à Coroa. Isso mostra que não havia uma autonomia total, pois, como afirmamos, no final do século XVII e início do XVIII ocorria um processo de centralização do poder em Portugal. Segundo Cosentino, conferir jurisdição ao governador não implicava uma diminuição da influência do rei; antes, designava uma sincronia de jurisdições: “o rei continuava a exercer a jurisdição doada, em conjunto, com o donatário dela<sup>406</sup>”.

Outro órgão da administração portuguesa importante eram as Câmaras municipais, possuidoras de grande autonomia durante os séculos XVI e XVII<sup>407</sup>. Mas, em

---

<sup>402</sup> BARROS. *O Conselho Ultramarino e as disputas pela condução da guerra no Atlântico e no Índico* (1643-1661), p. 84-85.

<sup>403</sup> Capítulo VI e IX do Regimento do Conselho Ultramarino (1642). *Apud* BICALHO, Maria Fernanda. As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos. GOUVÊA; FRAGOSO. *Na Trama das Redes*, p. 358-359.

<sup>404</sup> WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *O Direito e Justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 42 e 44.

<sup>405</sup> COSENTINO, Francisco Carlos. Governo-Geral do Estado do Brasil: governação, jurisdição e conflitos (séculos XVI e XVII). In: GOUVÊA; FRAGOSO. *Na trama das redes*, p. 412.

<sup>406</sup> COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. *Governadores gerais do Estado do Brasil (séculos XVI-XVII): ofício, regimentos, governação e trajetórias*. São Paulo: Annablume/FAPEMIG, 2009, p. 408.

<sup>407</sup> GOUVEIA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administrativo na formação do complexo Atlântico português (1645-1808). FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O*

fins do século XVII e início do XVIII a Coroa começou a cercear as liberdades desses órgãos locais. Segundo Joel dos Santos Dias, “nesse contexto, foi instituída pelo rei, em 1696, a nomeação de um juiz de fora para o exercício da presidência dos Senados das Câmaras, função antes revezada entre os dois juízes ordinários<sup>408</sup>”. Seja como for, esse órgão possuiu um papel de suma importância no projeto de colonização português. Segundo Charles Boxer,

A Câmara e a Misericórdia podem ser descritas, com algum exagero, como os pilares gêmeos da sociedade colonial portuguesa do Maranhão até Macau. Elas garantiam uma continuidade que os governadores, os bispos e os magistrados transitórios não podiam assegurar. Seus membros provinham de estratos sociais idênticos ou semelhantes e constituíam, até certo ponto, elites coloniais<sup>409</sup>.

Essa chamada elite colonial – considerada por Paulo da Silva Nunes seu principal grupo de apoio, mas, como veremos, equivocadamente – era composta por homens que viviam e trabalhavam na colônia, atuando diretamente sob as demandas do dia-a-dia dos moradores, tomando decisões e fazendo petições junto à Corte. Acreditamos que a autonomia forjada naqueles séculos, assim como o conhecimento das demandas corriqueiras dos moradores foram os principais motivos do apoio inicial dado às queixas, petições e denúncias de Silva Nunes. Porém, com a diminuição de sua autonomia e com o fortalecimento do governador e capitão-general em princípios do século XVIII essa elite colonial buscou adequar seu discurso ao do governador João da Maia da Gama e às leis e ordens reais, principalmente as relacionadas aos índios.

Essa “adequação” não era uma prerrogativa única daquele contexto, pois a elite local constantemente tentava adequar-se, de certa forma, às preferências de cada governador. Porém, destacamos essa aparente aproximação discursiva entre a elite e o governador João da Maia porque sempre foi notório que o pró-jesuitismo dele fazia as elites locais se distanciarem, a ponto de terem chegado a exigir que ele deixasse o governo do Maranhão.

Para notar essas imbricações, passemos à análise do parecer dado pelo ex-governador, João da Maia da Gama, e pelo desembargador sindicante, Francisco Duarte

---

*Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 287-315.

<sup>408</sup> DIAS. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão*, p. 179.

<sup>409</sup> BOXER, Charles R. *O Império colonial português (1415-1825)*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002, p. 286.

dos Santos. Por meio desses documentos, problematizaremos o posicionamento adotado pelas Câmaras de Belém e São Luís e pelo Conselho Ultramarino.

No parecer escrito por João da Maia da Gama, em 1730<sup>410</sup>, o ex-governador (1722-1728) afirmou ter analisado as duas petições de Paulo da Silva Nunes e os documentos enviados pelos padres jesuítas. Logo de início, o ex-governador deixava claro seu posicionamento, no sentido de resguardar os jesuítas contra os ataques do procurador e afirmava que as queixas apresentadas por este nasceram “[mais] do ódio e paixão do dito Paulo da Silva e de seu patrono [Berredo], e de alguns moradores, seus párias, do que dos homens bons da república”. Assim como fez o jesuíta Jacinto de Carvalho, pôs em dúvida o título de procurador do denunciante afirmando ter o próprio Paulo da Silva escrito cartas, em 1725 e 1726, queixando-se das Câmaras de Belém do Pará e de São Luís do Maranhão por “o não acharem capaz de procurador das ditas Câmara e povos, e de se lhe não mandarem procuração”. Afirmava ainda que, sendo assim, o mesmo apresentara os requerimentos em nome do povo sem ao menos apresentar cópia às Câmaras, agindo, portanto, por sua própria conta<sup>411</sup>.

Em seu parecer o ex-governador anexou as respostas dadas por ele às queixas de Silva Nunes no ano de 1722. Essas respostas revelam serem os problemas entre Nunes e os padres jesuítas anteriores àquele período, talvez advindos de 1712 quando o procurador solicitou uma licença para erigir um molinete para fazer aguardente, localizado “há duas marés de algum Engenho<sup>412</sup>”. Provavelmente, deve ter solicitado aos missionários de lhe fornecer trabalhadores indígenas para esse trabalho, o que deve ter sido negado, pois sempre reclamou das atitudes autoritárias e monopolistas dos religiosos em relação aos índios aldeados.

---

<sup>410</sup> João da Maia da Gama já estava em Portal, assim como Paulo da Silva Nunes, quando as petições do procurador chegaram ao Conselho Ultramarino para serem analisadas. Desse modo, foi solicitado ao ex-governador e ao desembargador sindicante que dessem seus pareceres a respeito das acusações e solicitações de Paulo da Silva. João da Maia foi escolhido por conhecer a realidade local e por ser considerado um homem “isento e honesto”. Já o desembargador foi mandado à colônia para observar a situação, ouvir testemunhos e dar seu parecer.

<sup>411</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão, sobre os requerimentos que a El-Rei apresentou Paulo da Silva Nunes, para justificar o empenho de se tirar aos missionários o governo temporal das aldeias. Pará, 15 de julho de 1735”. MOARES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 258-274.

<sup>412</sup> “PARA o governador e capitão-general do Maranhão – Sobre o requerimento de Paulo da Silva. Lisboa a 14 de Dezembro de 1712”. AHU, cód. 268 (*Registros ...*, 1673-1712).

Nas queixas de 1722, com exceção de uma acusação em que diz terem os padres recolhido em seu colégio “o matador Simão da Cunha de Eça<sup>413</sup>”, as reclamações apresentadas pelo procurador eram praticamente as mesmas levadas à Corte: inobservância das leis régias, a não disponibilização dos índios aos moradores, por se acharem [os jesuítas] senhores absolutos deles e os prejuízos à fazenda real causados pelos empreendimentos dos missionários<sup>414</sup>.

João da Maia contestou a dita “ruína dos povos do Maranhão” e os prejuízos à fazenda real atribuídos por Silva Nunes à ação dos jesuítas e ao monopólio dos serviços dos índios. Ao parecer ele juntou um memorial dos anos em que governou o Estado, no qual mostra como os padres cediam vários índios para o serviço da administração estadual – trabalhando por quase dois anos para abrir caminhos entre o Pará e o Maranhão, participando das expedições aos rios Madeira e Tapajós e, ainda no quarto ano de seu governo, integrando as tropas de guerra no rio Negro –, para as canoas dos moradores que iam buscar as drogas do sertão e para as tropas de resgate. Diante disso, o ex-governador levantava o seguinte questionamento: se era impossível aos missionários ficarem com as duas partes dos índios que lhes cabiam, será que teriam feito tudo aquilo que Paulo da Silva Nunes disse apenas com a “terça parte”<sup>415</sup>?

Contestando as reclamações de pobreza e ruínas dos povos, João da Maia da Gama afirmou que os jesuítas por meio do resgate de mais de quatro mil cativos teriam proporcionado lucros de “onze contos e tantos centos mil réis, que se carregaram ao

---

<sup>413</sup> “CÓPIA da resposta que dei as queixas de Paulo da Silva Nunes, Belém do Pará, 28 de agosto de 1722”. MOARES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 291-292. Há também cartas que Silva Nunes escreveu, juntamente com outros dois moradores, nas quais se queixava que Simão da Cunha teria assassinado três pessoas. A primeira, uma escrava sua, a segunda, uma escrava de dona Thereza Vilhena, e a terceira, sua legítima esposa, morta por um tiro de espingarda no mato. Os denunciante se queixavam que Simão da Cunha havia fugido da cadeia e se recolhido no Colégio dos padres da Companhia de Jesus, por ser vizinho da cadeia, e de lá, os padres o teriam levado para suas missões. Ver “PARA o governador da Capitania do Pará – Sobre se informar com seu parecer sobre o papel que apresentarão Luiza Freire Teixeira, Antonia Freire de Vilhena e Paulo da Silva, queixando-se das mortes que fizera na capitania do Pará Simão da Cunha de Eça. Lisboa, [?] de 1721”. AHU, cód. 269 – (*Registro ...*, 1712-1726); “PARA o governador da capitania do Pará – Sobre a queixa que fizeram Luiza Freire Teixeira e outros da fuga da cadeia de Simão da Cunha de Eça. Lisboa, 29 de Mayo de 1721”. AHU, cód. 269 – (*Registro ...*, 1712-1726); “PARA o governador do Maranhão – Sobre informar acerca da queixa que fez Luiza Freire Teixeira e outros fizeram de dar consentimento ilícito o ouvidor Francisco Galvão da Fonseca a fuga [sic] que fez da cadeia o prezo Simão da Cunha de Eça a quem os padres da Companhia derão adjectorio. Lisboa, 29 de mayo de 1721”. AHU, cód. 269 – (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>414</sup> “RESPOSTAS que dei as queixas do procurador da Câmara em 1722, que são as mesmas que fez Paulo da Silva Nunes, Belém do Pará, 28 de agosto de 1722”. MOARES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 292-294.

<sup>415</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260.

almoxarife ou ao tesoureiro do resgate<sup>416</sup>”. Também apontou que ele mesmo, durante os seis anos de seu governo, teria despedido todos os anos as canoas dos moradores com vinte, vinte e cinco e até trinta mil arrobas de cacau e oito mil arrobas de açúcar, “o que nunca havia tido no Pará, e esta é a perdição do Estado que afirma Paulo da Silva Nunes<sup>417</sup>”.

Outra reclamação respondida pelo ex-governador versava sobre a suposta riqueza dos padres jesuítas. Assim como João Teixeira e Jacinto de Carvalho, o ex-governador afirmava que se os padres produziam mais cacau era porque possuíam mais índios trabalhando, mas tudo teria sido revertido para o bem das missões, que “tinham tanto asseio e os parâmetros necessários, o que se não acha em outras [ordens]<sup>418</sup>”. Além disso, segundo ele, os padres eram de grande pobreza individual, pois quando saíam de uma missão para outra,

não trazem mais que sua roupeta, um breviário e alguns livros próprios, e tudo mais assim de canoas, ferramentas e mais trastes, ficam na mesma missão para usar delas o que mais [tarde] lhe suceder<sup>419</sup>.

Diante de todos esses argumentos, o ex-governador recomendava aos conselheiros a não dar ouvidos às queixas de Silva Nunes ainda mais por ser “feito apaixonado, e por um homem queixoso e inimigo declarado da Companhia”. E, mesmo se fossem aplicados todos os remédios mais justos os moradores não deixariam de fazer queixas, testemunhos e mentiras, pois eram movidos por ambição e queriam todos os índios e o fim das aldeias<sup>420</sup>.

Por fim, asseverava constituir um erro tirar o poder temporal das aldeias das mãos dos missionários, visto ser o “tal requerimento [...] orgulhoso e prejudicial a conservação das aldeias”, podendo causar a ruína delas, pois, se não detivessem o poder temporal os padres deixariam de dispor até mesmo do espiritual e não possuiriam autoridade para evitar a presença de homens brancos nas aldeias e, conseqüentemente, não poderiam evitar também “os adultérios e estupros feitos pelos tais capitães e seus filhos, adjuntos e parentes, que continuamente hão de estar indo a aldeia, com este ou

---

<sup>416</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260-261.

<sup>417</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260-261.

<sup>418</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260-261.

<sup>419</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260-261.

<sup>420</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 260-261.

com aquele pretexto, sem que o missionário possa evitar os escândalos e ofensas a Deus<sup>421</sup>”.

Sobre a segunda petição – referente à permissão para descer à força os índios ditos bárbaros, conforme assento baixado em Junta das Missões por Bernardo Pereira de Berredo –, João da Maia da Gama mostrou-se terminantemente contrário. Ele afirmava que a concessão feita pelo rei em 13 de abril de 1728 só ocorreu porque não foram passadas ao monarca as notícias sobre a “malícia, ambição e cegueira dos moradores<sup>422</sup>” quando se tratava desse assunto. Para João da Maia, Alexandre de Souza Freire, o governador na época, estava na origem desse embuste por ter atribuído a si mesmo, em edital público ou bando, a prerrogativa de dar despachos e licenças para baixar à força os índios do sertão. Isso se deveu à interpretação equivocada – propositalmente, como suspeitava Maia da Gama – da carta de 13 de março de 1728 de que aos colonos “estava facultado fazer os descimentos desde que reconhecidos por autoridade pública<sup>423</sup>”.

Desse modo, as licenças teriam sido dadas a todos que as pedissem sem maior zelo ou cuidado, passando os índios e aldeias a serem alvos de assaltados. Como exemplo, o ex-governador destacou a conduta do cabo José Borges Valério<sup>424</sup>, realizador de descimentos na área do rio Javari onde não havia índios canibais, embora se tenha indicado o canibalismo para justificar a tropa. Tais procedimentos arbitrários, insinua João da Maia da Gama, colocaria em risco a segurança das fronteiras, pois causavam a fuga de índios para os territórios francês, castelhano e holandês<sup>425</sup>.

A migração ou fuga dos índios era extremamente preocupante, pois para as nações indígenas era mais fácil migrar de um território para outro do que se submeter aos desmandos e ordens dos colonos. Para esses povos, as fronteiras longe de serem linhas divisórias, constituíam zonas de encontros e confluências culturais. Segundo John Hemming, as fronteiras para as nações indígenas às vezes eram tidas de forma “fluida e variável” por mais que fossem geograficamente definidas e bem conhecidas por todos os

---

<sup>421</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 266-267.

<sup>422</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 270.

<sup>423</sup> MELLO. *Fé e império*, 2009, p. 271-273; CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia História*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 601-623, 2011, p. 615-616.

<sup>424</sup> José Borges Valério ocupou o cargo de Ouvidor Geral do Pará e deu parecer para soltar Paulo da Silva Nunes no ano de 1724. Ver “CARTA [do governador e capitão-general do Estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre os inúmeros problemas ocorrido após a libertação de Paulo da Silva Nunes. Anexo: Parecer e Carta (cópia). 1725, setembro, 20, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 779.

<sup>425</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 268-273.

membros da comunidade, pois eram os limites entre grupos guerreiros quase sempre hostis. Já o europeu possuía a ideia de uma divisão mais acentuada, como “o limite da penetração ou da ocupação permanente por uma cultura estrangeira”. Para o colono, enfrentar as fronteiras na caça a índios fugidos era encarar o “término da civilização”, além de elas insinuarem “o desconhecido barbaresco do sertão – a mata ou terra desabitada do interior – ou a selva impenetrável, as florestas tropicais”, ou ainda, o território ocupado por nações europeias concorrentes<sup>426</sup>.

Portanto, permitir que os brancos ocupassem os aldeamentos significaria, para o ex-governador, colocar em risco todo o trabalho de cuidar das fronteiras do território português. Do mesmo modo ponderava o desembargador Francisco Duarte dos Santos, enviado ao Pará no ano de 1734, sob a ordem de tirar “exata informação” das reclamações que constavam nos documentos, ouvindo moradores, camarários e missionários<sup>427</sup>. Após um ano naquelas terras, o funcionário régio redigiu um longo e minucioso parecer, no qual elencou ponto por ponto os pedidos de Silva Nunes, declarando ao rei que o denunciante dos jesuítas tinha obrado “com pouca sinceridade na maior parte das acusações que fez contra os mesmos missionários em nome dos suplicantes<sup>428</sup>”. Como sabemos, as súplicas dos moradores consistiam em obter o direito de descer índios bárbaros à força para suas fazendas para, assim, explorar a riqueza do estado evitando desse modo a pobreza e miséria em que, supostamente, viviam<sup>429</sup>.

A regularidade discursiva acerca da pobreza não foi o suficiente para convencer o desembargador. Para ele, a descrição da falta de trabalhadores e da penúria

---

<sup>426</sup> HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil Colônia. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 2, São Paulo: Edusp, 2008, p. 423-470, p. 423. Quanto às fronteiras como espaço de encontros culturais de caráter multiforme, ver LANGFUR, Hal. *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

<sup>427</sup> “ALVARÁ que se manda o Desembargador Francisco Duarte dos Santos, por comissário ao Maranhão, para informar Sobre o requerimento dos povos e dos missionários. 13 de abril de 1734”. MOARES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 253-254.

<sup>428</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes, em nome da Câmara dos moradores do Estado do Maranhão, relativo ao descimento de índios, que se faz contra a lei, devido a falta de escravos. 1735, Julho, 15, Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643. Esse documento é o mesmo que se encontra na seguinte referência: “CÓPIA da informação e parecer do Desembargador Francisco Duarte dos Santos, que sua majestade mandou ao Maranhão em 1734, para se informar do governo temporal dos índios e queixas contra os missionários”. MOARES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 123-150.

<sup>429</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

extrema do estado eram exageros dos requerentes que mentiriam por serem cobiçosos. Francisco Duarte dos Santos argumentava que se a carestia da região fosse do modo como a petição descrevia, nem todos os índios seriam o suficiente para dar fim àquela situação. Portanto, não era justo ferir o direito natural de liberdade dos índios para suprir a cobiça dos moradores, principalmente porque os índios não eram vassalos do rei o que evidenciava que estavam “isentos do seu justo e real poder”. Desta feita, seria indigno e iníquo o pedido dos moradores de pôr em prática o assento do ex-governador Bernardo Pereira de Berredo e Castro de descê-los à força para suas fazendas<sup>430</sup>.

Para o funcionário régio, a falta de escravos reclamada tantas vezes nas petições era inverossímil, em razão de existirem casas com mais de duzentos escravos, em sua maioria índios descidos de maneira ilegal, pois não possuíam registros de assentos. Diante desse cenário, concluiu que os moradores não obedeciam à legislação indígena. Enfim, ao levantar a hipótese de aceitação da petição do procurador, o desembargador ressaltou a impossibilidade de fiscalizar se os moradores realizariam os descimentos forçados somente nos casos permitidos<sup>431</sup>.

Em relação à tão propalada pobreza do estado do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Duarte dos Santos afirmou que a cidade de Belém não era pobre, pois possuía edifícios nobres construídos há pouco tempo e que seus moradores se trajavam com panos de algodão tingidos e com roupas fabricadas nos teares da França e da Itália. O desembargador, desse modo, rejeitou com “impaciência” as acusações feitas contra os jesuítas, únicos, em sua opinião, protetores dos índios daquela “triste sorte” e que somente por esse respeito eram “principalmente aborrecidos”<sup>432</sup>.

Nesta nova conjuntura, produziu-se, ao que tudo indica, uma mudança de posição da população e das Câmaras em relação à campanha de Silva Nunes. No relatório, o desembargador destacou a debandada dos aliados do procurador. Segundo o documento, a população teria entregado ao desembargador um papel “assinado por quarenta moradores dos principais da governança”, no qual afirmavam querer agora utilizar do trabalho dos índios imitando os padres da Companhia de Jesus “no modo de

---

<sup>430</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>431</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>432</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

servisse [servir-se] deles”, ou seja, sem o título da escravidão<sup>433</sup>. Os oficiais das Câmaras também se distanciaram do procurador. Segundo os moradores:

Paulo da Silva Nunes, ou por capricho particular, ou por influência de seus aderentes foi autor desta representação, e se as Câmaras destas capitâneas aprovaram seu empenho enviando-lhes os poderes necessários, o fizeram instados de seus rogos, e da segurança dos bons sucessos de suas negociações<sup>434</sup>.

Ao perceberem o malogro das empreitadas de Silva Nunes, a gente de governança e as Câmaras, inicialmente empolgadas com o proceder do procurador, assumiram uma postura contrária, justamente quando o desembargador chegou ao Pará na década de 1730. Desse modo, Francisco Duarte encontrou um cenário de desconfiança, ao menos oficialmente, em relação ao sucesso efêmero da campanha de Silva Nunes.

O segundo assunto tratado nas petições, conforme o desembargador, se referia a retirar o governo temporal sobre as aldeias das mãos dos missionários e passa-lo a cabos brancos, casados e de bom procedimento. De acordo com as petições, como já vimos antes, os missionários monopolizavam os índios para trabalharem em suas fazendas e na extração das drogas dos sertões e criavam dificuldades para cedê-los ao serviço dos moradores e governadores.

Essas acusações foram julgadas pelo desembargador como falsas, pois seria evidente, pelo que ele já havia observado, que os moradores possuíam um número de índios além do permitido pelo Regimento. Em relação à quantidade de drogas do sertão retiradas pelos moradores, Francisco Duarte deu a mesma resposta que João Teixeira, Jacinto de Carvalho e João da Maia da Gama já tinham dado, ou seja, se os moradores se ocupassem menos em realizarem descimentos ilegais, talvez conseguissem aumentar o número de cacau que extraíam do sertão<sup>435</sup>.

O grande problema da região, para os funcionários régios e os religiosos, era o não cumprimento das leis, pois o Regimento determinava o registro em livros de assentos das aldeias pelo governador. Entretanto, como a lei não era obedecida, não havia lista ou clareza nenhuma quanto aos procedimentos e números de índios que deveriam

---

<sup>433</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>434</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>435</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

ser descidos e repartidos. Dessa forma, os governadores ficavam livres para conceder licença a quantas canoas lhes parecessem suficiente e extraírem os índios a seus arbítrios.

Consoante ao parecer de João da Maia da Gama, o de Francisco Duarte dos Santos também avaliou as acusações de Paulo da Silva Nunes como distorção da verdade para justificar o empenho de se tirar dos missionários o poder temporal sobre as aldeias e passá-lo a cabos brancos. Ele escreveu que se assim ocorresse, disso “resultaria a declinação, abatimento e última ruína das aldeias” e “em poucos anos restará das aldeias só a memória<sup>436</sup>”. Da mesma forma que o ex-governador, o desembargador constatava serem as queixas do procurador afetadas e as dos missionários justas, além de apontar a ambição dos moradores e governadores e o, segundo ele, despótico e exorbitante mando destes contra as leis do reino como “as causas formais e totais dos danos que se sentem e das injustiças que sofrem os índios<sup>437</sup>”.

Em suma, o desembargador foi favorável à continuidade da administração das aldeias tanto no espiritual quanto no temporal pelos jesuítas. Porém, sugeria ao rei o aumento do valor das cômputas pagas aos missionários para sustentarem as igrejas das missões e também o afastamento dos mesmos de atividades comerciais mantidas, até então, para o seu sustento e o de seus índios. Dessa forma, evitar-se-iam conflitos e dúvidas a respeito de sua atuação catequética<sup>438</sup>. Segundo Dauril Alden, o Conselho Ultramarino não reagiu de maneira clara ao relatório do desembargador, pois, ao mesmo tempo em que manteve o poder temporal e espiritual dos missionários sobre as aldeias, votou contra o aumento do auxílio financeiro da Coroa às missões, seguindo o “conselho dos funcionários do tesouro<sup>439</sup>”.

Percebemos que o propósito de Silva Nunes em desgastar a imagem dos jesuítas e desestruturar o Regimento das Missões não teve sucesso. Como notamos nos pareceres do ex-governador e do desembargador a Companhia de Jesus saiu ileso e até exaltada como protetora dos índios, enquanto moradores e certos governadores foram tidos como responsáveis pelas misérias da região, pois não cumpriam a legislação

---

<sup>436</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>437</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por sua Mag<sup>e</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 552.

<sup>438</sup> “CARTA do [...] para o rei [D. João V], em que se informa e dá seu parecer sobre o requerimento feito por Paulo da Silva Nunes ...”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 18, doc. 1643.

<sup>439</sup> ALDEN. Aspectos econômicos da Expulsão dos jesuítas do Brasil, p. 48.

indígena, principalmente o Regimento. Destarte, os pareceres recomendavam a execução à risca da lei e o castigo exemplar aos desobedientes, infelizmente não sabemos se os mesmos foram aplicados. Além disso, nota-se a debandada, provavelmente por razões oportunistas, dos aliados de Nunes no Grão-Pará e Maranhão, já que nenhum deles saiu em sua defesa. Ao contrário, deixaram que a culpa por todo aquele movimento recaísse somente sob seus ombros.

### 3.3 O procurador do Maranhão e sua rede de aliados

Como sabemos, Silva Nunes não agiu sozinho em sua empreitada. Ao contrário, recorreu a uma rede de aliados para prover seu sustento no reino e dar legitimidade às suas ações<sup>440</sup>. Inicialmente, o procurador teve certo apoio das Câmaras de Belém e São Luís. No entanto, seus principais e mais persistentes aliados foram Bernardo Pereira de Berredo e Castro e Alexandre de Sousa Freire.

De acordo com Décio Guzmán, Berredo teve uma vida longa, chegando a passar dos 80 anos (1666-1748). Descendia de uma linhagem modesta de fidalgos da Casa Real que serviam aos monarcas portugueses há muitas gerações. Berredo foi educado para ser administrador do Império português, tanto no reino quanto nos territórios ultramarinos. Quando assumiu o governo do Maranhão e Grão-Pará, em 1712, já era um militar experiente, ocupando importantes cargos na Ilha da Madeira e África<sup>441</sup>.

Como afirmamos mais acima, de acordo com João Lúcio de Azevedo, Paulo da Silva Nunes conheceu Berredo durante a Guerra de Sucessão espanhola<sup>442</sup>. Por sua vez, Alexandre José de Mello Moraes, em sua *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, afirma que Bernardo Pereira de Berredo e Castro teria utilizado como fonte (sobre a Companhia de Jesus) para escrever seus *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, publicado em 1749, notícias dadas por

---

<sup>440</sup> Sobre esse assunto, Maria de Fátima Gouvêa afirma que as redes podem ser compreendidas como “instrumentos privilegiados de ação socioeconômica, capazes de entrecortar – e, ao mesmo tempo, vincular – cenários [...] díspares e por vezes contrastantes no sentido de defender [uma] diversidade de interesses”. Em nosso trabalho, vemos que os interesses da elite local da Amazônia portuguesa estão conectados ao o reino por meio da ação de um procurador, autoproclamado, que se utiliza de canais de comunicação para ser ouvido na Corte. Ver GOUVÊA; FRAGOSO. *Na Trama das Redes*, 2010.

<sup>441</sup> GUZMÁN, Décio de Alencar. Bernardo Pereira de Berredo: historiador da Amazônia. In: FONTES, Edilza Joana de Oliveira; BEZERRA NETO, José Maia (Orgs.). *Diálogos entre história, literatura e memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007, p. 185-196.

<sup>442</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, 1999.

Paulo da Silva Nunes, a quem patrocinava, “ao tempo em que escrevia”, enquanto ele esteve na oCorte com requerimentos, papeis e razões contra a Companhia de Jesus<sup>443</sup>.

Já Alexandre de Souza Freire (1670-1740), segundo Fabiano Vilaça dos Santos, assim como Berredo, fazia parte de uma família com tradição no serviço dos monarcas portugueses. Ainda criança, foi para Mazagão onde seu pai, Bernardino Távora, assumiu como governador. No norte da África, alcançou o posto de capitão de infantarias e de cavalos após servir com armas e montarias próprias, de acordo com sua posição de fidalgo. Freire pleiteou cargos eclesiásticos, algo muito comum para os secundogênitos que buscavam uma boa posição social, porém não seguiu essa carreira. Ao contrário, no início do século XVIII mudou-se para o Brasil, onde casou-se na Bahia com uma mulher da elite local, Dona Leonor Maria de Castro, e recebeu como dote o cargo de provedor da Alfândega. Tal cargo permitiu-lhe transitar pelos principais ciclos de poder, porém retornou ao reino em 1712 e renunciou aos cargos alcançados no Brasil alegando problemas de saúde. O certo é que Freire teve uma passagem conturbada por Lisboa, porém em 1727 por indicação de Paulo de Carvalho e Ataíde, arcebispo da Santa Igreja Patriarcal de Lisboa, assumiu cargo de governador do estado do Maranhão e Grão-Pará<sup>444</sup>.

Provavelmente Alexandre de Souza Freire teria conhecido Paulo da Silva Nunes através do ex-governador do Maranhão. O governador teria tanto apreço por Nunes a ponto de ajudá-lo com auxílio pecuniário (mesmo que fosse pouco), e a nomeá-lo como seu representante na Corte, tornando-o responsável por defender seus atos e advogar seus interesses particulares<sup>445</sup>.

Assim, inicialmente apoiado pelas Câmaras locais e por Berredo e Freire, as ideias defendidas por Silva Nunes operavam por meio do consenso de uma determinada elite a respeito do cativo dos índios e da inércia das leis régias. Para o procurador e seu grupo o fato de os portugueses serem poucos para lavrarem a terra tornou a utilização do índio indispensável. Para eles, as leis que favoreciam os jesuítas e proibiam o trabalho indígena não se encaixavam nas necessidades dos povos do Grão-Pará e Maranhão. Desse modo, a Coroa precisaria estar atenta a tal peculiaridade, pois, na percepção do grupo, haveria uma diversidade de povos, províncias, homens e atividades comerciais, devendo

---

<sup>443</sup> MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 308.

<sup>444</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740). *Tempo*, Niterói, v. 22 n. 39, p. 31-50, jan.-abr. 2016.

<sup>445</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 174, 1999

também haver de leis, especialmente as que regulamentavam a liberdade dos índios e o trabalho na colônia, pois, para o procurador, proibir a escravização dos índios, naquele contexto, era desconhecer a diversidade sócio-política da região e da população local. Observamos essa ideia na seguinte passagem:

Nas leis tem sucedido o mesmo [que na diversidade econômica e de trabalhadores em Portugal, no Brasil e no Maranhão], que o que em umas se repetia, em outras eram crime, e em outras, desatinos; na lei de Moisés se permitia a usura, na lei de Toronino, se permitia aos egípcios que fossem ladrões; na lei de Licurgo, não se castigava o homicídio; na lei de Solonino, se dissimulava o adultério. Numa Pompilio permitiu por lei, que quanto cada um pudesse tomar, o fizesse licitamente, retendo a título de conquistador; finalmente entre os lidos, era lei, que as donzelas não tivessem por dote, mas do que granjeassem adulterando; e entre os Baleares, que as esposas não se entregasse ao esposo sem primeiro ter concubito [sic] com parente mais chegado.

Assim como nos povos, nas províncias, nos homens e nas leia há diferença: É necessário entender-se, que no estado do Maranhão não se pode conservar sem o serviço dos índios dos seus sertões: podia-se aqui trazer um exemplo, que suposto que o escândalo o publica, a modéstia absolutamente o não expressará; porque os RR missionários são os primeiros, que não podendo passar sem serviço daqueles índios deles se servem em cativo, que *Uni concessum alteri concedendum, quia quod uni non nocet, et alteri prodest et concedendum et non potest negari*.

Não se pode dar cônica razão de diferença para que os reverendos missionários possam fazer lícito o serviço dos índios *quod ad illus*, e o reprovem, e repugnem para os demais vassallos de Vossa Magestade [sic]<sup>446</sup>.

No documento o procurador esquadriha as principais atividades econômicas desenvolvidas no reino demonstrando ter profundo conhecimento sobre elas, assim como demonstra ciência da diversidade de leis e de suas interpretações. O documento é realmente notável. Mas, os argumentos desenvolvidos nele vão todos na direção de solicitar ao rei que observasse as diferenças entre o Maranhão e Grão-Pará e as demais regiões do Império português, especialmente na questão da mão de obra. A rede de aliados acreditava, assim como Silva Nunes, ser seu direito a utilização dos trabalhadores índios para o bem comum da colônia e o aumento do Estado, fórmula constantemente repetida na documentação. Portanto, solicitavam o direito de realizar descimentos involuntários de índios, conforme os assentos de Bernardo Pereira de Berredo e Alexandre de Souza Freira na Junta das Missões.

---

<sup>446</sup> “PROPOSTA da Câmara do Pará a sua majestade [sic] apresentada pelo procurador do Estado Paulo da Silva Nunes. Tem alguma diferença, ainda que pouca importância de outra de igual título (1724)”. MORAES. *Choroграфия histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 355.

Lembremos que Paulo da Silva Nunes foi preso por conta da devassa ocorrida no período de transição entre o governo de Berredo e João da Maia, em 1722. Porém, como já afirmamos, logo foi posto em liberdade e fugiu para a Corte chamado por Berredo com quem, de acordo com João da Maia da Gama, “tinha afiado suas máquinas” sendo “induzido por pessoas mal intencionadas<sup>447</sup>”. Berredo saíra da colônia pouco satisfeito e desacreditado, pois ao contrário do esperado não teve seu governo prorrogado sendo substituído por João da Maia da Gama, por quem nutria certa inimizade. Além disso seu governo e comportamento na colônia foram submetidos a uma devassa minuciosa<sup>448</sup>.

João da Maia assegurava não ter lembrança de Paulo da Silva Nunes até o momento de sua fuga para Portugal. No entanto, ele havia sido informado sobre o procurador dos moradores ter fugido para a Corte levando consigo capítulos difamatórios contra sua pessoa. Mesmo assim, o governador parece não ter compreendido a gravidade dessa informação, em razão de não acreditar que Silva Nunes possuísse força ou influência na Corte<sup>449</sup>. De fato, ainda no ano de sua chegada à Corte, Silva Nunes iniciara sua campanha repetindo as mesmas queixas “tantas vezes discutidas, impugnadas e decididas por Vossa Majestade<sup>450</sup>”.

Nunes levou para Lisboa os *Capítulos sobre o mal [sic] procedimento do governador e Capitão-General do estado do Maranhão*, no qual encontramos reclamações contra a postura sempre favorável aos jesuítas do governador João da Maia da Gama. Além disso, percebemos no documento a visão do grupo social de Sila Nunes a respeito das necessidades da sociedade, do governo, da economia da região e, claro, do trabalho e da natureza dos índios. Há a afirmação de que os moradores brancos não queriam escravizar os nativos, mas empregá-los e pagar-lhes salários. Todavia, ao mesmo tempo, o documento questiona a humanidade indígena, afirmando não serem eles “verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes praticar a fé católica<sup>451</sup>”.  
E ainda:

---

<sup>447</sup> “CARTA [do governador e capitão-general do Estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre os inúmeros problemas ocorrido após a libertação de Paulo da Silva Nunes. Anexo: Parecer e Carta (cópia). 1725, setembro, 20, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 9, doc. 779.

<sup>448</sup> ALDEN. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil, p. 45.

<sup>449</sup> “CARTA [do governador e capitão-general do Estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre os inúmeros problemas ocorrido após a libertação de Paulo da Silva Nunes. Anexo: Parecer e Carta (cópia). 1725, setembro, 20, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 779.

<sup>450</sup> “PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão...”, p. 259.

<sup>451</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 170.

“bárbaros, esqueléticos e abjetíssimos, às feras em tudo semelhante, exceto na efígie humana”. Daí, com justa lógica, pergunta, anulando assim a argumentação dos jesuítas, favoráveis à escravidão africana “se os etíopes africanos podem ser escravizados, porque não o podem sê-lo os índios do Maranhão<sup>452</sup>?”

Para Silva Nunes e seus aliados, as atitudes tomadas contra os jesuítas e o governador, por meio de motins e pasquins, faziam parte de questões mais profundas, muito além das meramente econômicas como, por exemplo, a maneira de condução da administração pública pelos governadores. O procurador afirmava ter se lançado com mais ânsia ao mar por ter sido preso e oprimido pelos poderosos; por isso, necessitava levar aos pés do rei as “ruínas que ameaçavam esse estado, e as providências de que necessitava instantaneamente<sup>453</sup>”. Os discursos daqueles homens delatavam a suposta opressão a que o povo estava sendo submetido pelos funcionários régios e pelos jesuítas legitimando, ao mesmo tempo, a busca pelo “bem comum” da população. Este termo requer certa atenção. Segundo Nicola Mateucci, o bem comum

se distingue do bem individual e do bem público, e enquanto o bem público é um bem de todos por estarem unidos, o Bem Comum é dos indivíduos por serem membros de um estado [...] um valor que os indivíduos só podem perseguir em conjunto, na concórdia<sup>454</sup>.

Ou seja, na perspectiva daquele grupo social para que o estado do Maranhão e Grão-Pará estivesse ordenado e orientado do ponto de vista temporal e natural era necessário desfazer-se daquilo que impedia o seu bom funcionamento, mesmo que fosse uma ordem religiosa, as leis régias, ou mesmo o governador.

Em Portugal, Silva Nunes foi recebido por Berredo “que saíra de Belém desacreditado e estava sem dúvida ansioso por denegrir a reputação de seu sucessor<sup>455</sup>”, além de não ter nenhum tipo de simpatia pela Companhia de Jesus. Ao analisarmos algumas cartas trocadas entre o rei e Bernardo Pereira de Berredo e Castro durante seu governo, observamos o descontentamento da Corte com a administração dele, principalmente no tocante ao cumprimento da legislação indígena.

---

<sup>452</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 170.

<sup>453</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”. MORAES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 286-291.

<sup>454</sup> MATTEUCCI, Nicola. Bem Comum. In: BOBBIO, Norbert, MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 8ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 106.

<sup>455</sup> ALDEN. Aspectos econômicos da Expulsão dos jesuítas do Brasil, p. 45.

Diferente da administração de Cristóvão da Costa Freire, muito elogiada nas cartas trocadas com D. João V, que inclusive o tratava como amigo, Berredo parece estar sendo constantemente chamado atenção pelo rei. Por exemplo, em outubro de 1719 a Coroa enviou uma série de cartas versando justamente sobre a não observância das leis no que se refere aos descimentos e às repartições indígenas. Essas missivas eram respostas dadas ao Superior da Missão da Companhia de Jesus, Manuel de Seixas, a respeito de suas reclamações contra os abusos cometidos pelo capitão-mor da cidade de São Luís, Francisco Manoel de Nóbrega. Ao que parece, o monarca exigia providências do governador contra o comportamento do capitão-mor que, segundo ele, desejava “ocupar mais de duas partes dos índios que se tem na aldeia de São José [de Tapuitapera, hoje Alcântara], usando das mais violências que se refere contra os dispostos nas minhas leis, seguindo-se dele não só grandes desserviços de Deus<sup>456</sup>”. Em 1720, o rei escrevia novamente ao governador destacando seu descontentamento com a não observação dos capítulos do Regimento, principalmente no tocante ao tratamento dos missionários da Companhia. O monarca afirmava ter sido

informado com grande sentimento mau que se não observam os capítulos do Regimento do governo desse mesmo estado nos quais recomendo que se faça toda a estimação dos missionários e mais pessoas eclesiásticas que hão de tratar da conversão dos índios, e que sejam venerados e respeitados como se é devido<sup>457</sup>.

Observamos a utilização, pelo monarca, de argumentos que remetem à importância histórica da ação da Companhia de Jesus, segundo ele de extrema importância. D. João V destacou ainda, na mesma missiva, que teriam sido os religiosos que ajudaram os governadores, antecessores de Berredo, na conquista daquelas terras e que contribuíram com o seu aumento, principalmente pela rendição dos índios à obediência do rei, ponto importante para aquela sociedade. A integração dos nativos ao projeto colonial, mediante a atuação dos missionários em meio aos índios, é reconhecida pela observação “que tudo se facilita, pelas mãos e diligências dos mesmos índios como tão práticos naquelas terras”. Por esses motivos, insiste o rei, os capítulos do Regimento

---

<sup>456</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre a representação que faz o Pe. Manuel de Seixas, superior das missões da Companhia de Jesus. Lisboa, 12 de outubro de 1719”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>457</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe ordenar que invariavelmente execute os Capítulos do Regimento, fazendo com que os missionários sejam tratados com toda a veneração e respeito. Lisboa, 08 de junho de 1720.” *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

deveriam ser executados “infallivelmente” e os missionários deveriam ser tratados com respeito pelos governadores para servirem de exemplo aos índios<sup>458</sup>.

Pouco satisfeito com a postura de Berredo para com o cumprimento do Regimento e da legislação indígena, o monarca, além de exigir a obediência às leis e o respeito aos jesuítas, asseverava que:

por várias considerações, assim do serviço de Deus como do meu, fui servido que a administração dos índios, assim no espiritual, como no temporal, pertence apenas aos missionários [...] [e] se convém que não se altere essa disposição. Me pareceu ordena-vos façais guardar, inviolavelmente as leis que há nessa matéria, castigando qualquer pessoa que se intrometer no governo das aldeias e se servir de índios ou índias sem ter ordem para o fazer<sup>459</sup>.

Além disso, ordenava a não interferência do governador em outras esferas da administração da colônia, algo que não fazia muito sentido pois, como analisamos anteriormente, o governador-geral era a extensão do braço da Coroa portuguesa na colônia<sup>460</sup>.

Pedimos desculpas ao leitor se estamos sendo repetitivos, mas a recorrência dessas ordens, tão próximas e tão enfáticas, é importante para percebermos que o plano de governo de Berredo e seus aliados<sup>461</sup> para o Maranhão diferia bastante do da Corte portuguesa. O ex-governador desejava diminuir ou revogar de vez o poder detido pelos religiosos sobre as missões do Maranhão, enquanto a Coroa lembrava constantemente a obrigação do funcionário régio de cumprir as leis reais sem questioná-las ou modificá-las. Esse descompasso da Coroa em relação a Berredo fica claro em várias outras cartas<sup>462</sup>

---

<sup>458</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe ordenar que invariavelmente execute os Capítulos do Regimento, fazendo com que os missionários sejam tratados com toda a veneração e respeito. Lisboa, 08 de junho de 1720.” *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>459</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se castigar qualquer pessoa que se intrometer no governo das Aldeias, e se servir dos índios ou índias sem ter ordem para isso. Lisboa [?] de julho de 1720.” *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>460</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se não intrometer na jurisdição do Provedor da Fazenda do Pará. Lisboa, 12 de dezembro de 1721”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>461</sup> Como asseveremos acima, inicialmente os membros das Câmaras de Belém e São Luís, e de modo mais constante Alexandre de Souza Freire e o próprio Silva Nunes, compunham essa rede de aliados.

<sup>462</sup> “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe ordenar faça observar as leis acerca dos índios com a advertência que a repartição deles que se houver de fazer para o serviço dos moradores da Vila de Vigia seja o mesmo da 3ª parte – Nesta mesma forma se escreveu o padre superior das missões da Companhia de Jesus o pe. Manuel de Seixas. Lisboa 12 de outubro de 1719”; “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe informar na queixa que faz o Pe. superior dos missionários da Companhia de Jesus. Lisboa, 12 de outubro de 1719”; “PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe ordenar que na repartição que se houver de fazer dos índios para o Senado e moradores da Vila de Vigia, se faça por intervenção do missionário da dita Aldeia. Lisboa, [?] 1719”; PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe informar na queixa que fez o superior das missões da Companhia de Jesus do Capitão mor do Maranhão contra a

evidenciando ser o governador considerado ou displicente com a legislação indígena ou contrário à mesma. Isso teria ocasionado, ao que tudo indica, a devassa tirada contra ele pelo sindicante Francisco da Gama Pinto durante a transição de seu governo para o de João da Maia da Gama.

As sindicâncias, devassas ou residências eram tiradas quando a Coroa suspeitava do trabalho de seus funcionários. Segundo Adriana Romeiro, desde 1625, no caso dos governos do Ultramar, os sindicantes responsáveis por tirar residência eram obrigados por uma ordem régia a irem para as conquistas em companhia dos sucessores aos cargos. Desde o século XVII, as residências só poderiam ser tiradas quando o investigado estivesse fora do lugar em que havia servido com o objetivo de não haver mais influência direta dos investigados sobre os processos<sup>463</sup>.

Vemos esses procedimentos serem recomendados a Francisco da Gama Pinto, aconselhado a investigar os atos de Bernardo Pereira de Berredo e Castro em diversos níveis: sua relação com a população local, com os oficiais da Câmara e do governo, com os eclesiásticos e suas relações comerciais. Neste sentido, deveria se inquirir se houve uso do cargo para obter vantagens em relação aos demais; se fez alguma transação comercial proibida pelas leis e ordenações reais; se usou do trabalho de alguma pessoa sem lhe pagar; se trabalhou corretamente para a defesa do Estado; se manteve contato e comércio com nações estrangeiras e/ou inimigas da Coroa; se teve relação com alguma mulher casada, ou se fez alguma violência contra mulheres que com ele tivessem negócios; se ele havia recebido e observado as leis enviadas do reino; se observou a lei de 20 de agosto de 1720 que proibia o comércio a todos os governadores das conquistas de Portugal, entre outras<sup>464</sup>.

Para a realização da investigação com exatidão o sindicante foi orientado a levar a provisão aos oficiais da Câmara e depois colocá-la em local público. Desse modo, se houvesse alguma pessoa com queixas contra o governador poderia registrá-las para que a sindicância fosse realizada no prazo de até trinta dias. Havia orientações para a definição de um procurador encarregado de representar o governador e que a residência

---

ordem de sua majestade. Lisboa, [?]1719”; PARA o governador do Maranhão – Sobre se fazer observar inviolavelmente a lei de repartição dos índios. Lisboa, [?]1719” *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>463</sup> ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e Poder no Brasil: uma história, séculos XVI a XVIII*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

<sup>464</sup> “PARA o sindicante Francisco da Gama Pinto. Lisboa, 04 de dezembro de 1721”. *AHU*, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

não fosse iniciada, senão quando esse último partisse para o reino<sup>465</sup>. Além das questões relativas ao governador e suas ações oficiais, outro mote importante foi posto em devassa pelo rei, a saber o cativeiro dos índios tapuias “do corço da nação Guanoré” permitido por Berredo, mas considerado injusto pelos padres da Companhia de Jesus<sup>466</sup>.

Para a rede de aliados de Silva Nunes, Berredo governou como um pai para os moradores, já para a Corte o mesmo agiu de forma sediciosa e saiu do Maranhão sob forte investigação. Daí, podemos entender o quanto o grupo formado ao redor das ações de Silva Nunes acreditava serem as leis e ações da Coroa equivocadas para o Maranhão, e o quanto, inicialmente, confiaram e investiram na campanha de Paulo da Silva Nunes. Como afirmamos mais acima, Paulo da Silva Nunes foi preso em consequência da devassa tirada pelo desembargador Francisco Pinto – que não se deixou levar pelas acusações feitas pelo procurador aos jesuítas –, e após ter sido denunciado pelo padre visitador da Companhia de Jesus de ser o cabeça do motim contra o governador e os inacianos<sup>467</sup>.

Paulo da Silva embarcou para Lisboa por conta própria confiante de sua influência junto à elite local – por conta dos cargos que ocupou durante o governo de Berredo, pela campanha que deflagrou e, também, por ter custeado a construção dos prédios da Câmara e da cadeia da Vila de Vigia – e se afiançando em Bernardo Pereira de Berredo e Castro. Porém, já no início de sua campanha, queixava-se que a Câmara do Pará sabia de sua partida para a Corte e de sua intenção, porém em nada lhe foi favorável negando-lhe auxílio financeiro e até mesmo a procuração que solicitava para agir em nome dos povos do Maranhão e Grão-Pará na empreitada que ele acreditava que seria rápida e certa<sup>468</sup>.

No ano de 1726, intercedendo por Silva Nunes, Berredo escreveu para a Câmara de Belém requerendo apoio financeiro ao procurador, que estaria empregando todos os meios para o remédio do Estado e somente devido à variedade de negócios existentes no reino ainda não havia alcançado seu objetivo: “contudo muitos passos se

---

<sup>465</sup> “PARA o sindicante Francisco da Gama Pinto. Lisboa, 04 de dezembro de 1721 AHU, cód. 269 (*Registro ...*, 1712-1726).

<sup>466</sup> “PARA Francisco da Gama Pinto – Sobre lhe tirar devassa acerca dos cativeiros dos índios Tapuyas do corço da nação Guanoré. Lisboa, de março de 1722”. AHU, cód. 269 (*Registro ...* 1712-1726).

<sup>467</sup> ALDEN. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil, p. 44.

<sup>468</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes à Câmara do Pará”. “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 286-291.

tem adiantado, com a boa agência de Paulo da Silva Nunes, que asseguro a Vms. [Vosmecês] é o melhor procurador que cá poderiam ter, assim me parece que Vms. o devem ajudar<sup>469</sup>”. Entretanto, nem a intervenção do seu patrono foi o suficiente para Silva Nunes obter o apoio esperado. Após analisarmos as cartas escritas por ele para as Câmaras do Maranhão e do Pará e para Clemente Soeiro Palheta, um de seus cúmplices no motim organizado contra João da Maia e os padres jesuítas, notamos que ele estava praticamente por sua conta. Ele mesmo afirmava ter sido desmerecido por duas composições diferentes do Senado da Câmara<sup>470</sup>.

As Câmaras do Pará e do Maranhão não colaboraram com o procurador de diversas formas. João da Maia da Gama afirmou ter sido avisado por um procurador das mesmas, chamado João de Souza, que Paulo da Silva Nunes teria escrito para elas afirmando ter certeza do sucesso de suas representações sobre os índios e o consequente “aumento do estado”, pois “muito [era] ouvido e atendido de Vossa Majestade”. Ou seja, Silva Nunes estava sendo denunciado por aqueles que acreditava ser seus principais aliados<sup>471</sup>.

Mesmo diante da postura dos órgãos coloniais, os apelos do procurador autoproclamado não cessavam. O mesmo fazia suas solicitações mediante a promessa de que ele e Berredo estavam trabalhando em uma grande junta da qual esperavam grandes resultados, que futuramente seriam experimentados pelos senadores da Câmara. Acreditamos, por não haver maiores menções a essa “grande junta”, que a mesma não passava de uma “invenção” do procurador para captar a boa vontade das Câmaras. Como vemos, Silva Nunes insinuava ter seu caminho na Corte facilitado por Berredo e acreditava retornar ao Maranhão e Grão-Pará no mais tardar em 1726, como afirmava em uma carta à Câmara de Belém: “confio em Deus, se completará tudo para o ano, em que pretendo restituir-me a minha casa, que bem sei terá padecido as inclemências que se faz nesse estado a quem melhor procede<sup>472</sup>”.

---

<sup>469</sup> “CARTA de Bernardo Pereira de Berredo ao Senado do Pará”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 291.

<sup>470</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes à Câmara do Pará”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 4, p. 286-291.

<sup>471</sup> “CARTA [do governador e capitão-general do Estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre os inúmeros problemas ocorrido após a libertação de Paulo da Silva Nunes. Anexo: Parecer e Carta (cópia). 1725, setembro, 20, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 779.

<sup>472</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 286.

Tal promessa estava balizada em quatro reuniões, supostamente, tidas com o rei, nas quais levou as petições ao monarca. Essas teriam sido recebidas com “tão benignas demonstrações” a ponto de ele ter esperanças de que para o ano (1726) seus pedidos seriam atendidos, pois saíra das audiências com o rei consolado e com esperanças de remédios. Por isso, agia sem ter procuração nem outro recurso da Câmara do Pará “a quem noticiei o meu embarque e o intento dele<sup>473</sup>.”

Na segunda carta escrita à Câmara do Pará em 1726, diferente da primeira, Paulo da Silva Nunes apresentava um tom mais preocupado. Ele afirma ter se reunido com o rei quatorze vezes [*sic*] e “por serviço de Deus, e de Sua Majestade, e do bem comum desses moradores” pedia aos senadores para aplicarem seu “zelo e ciência para que este nó górdio se desate desta vez<sup>474</sup>”. De fato, solicitou que procedessem diferente dos “seculares da Câmara” a serviço no ano de sua partida: “[que] se houveram tão tímidos ou faltosos de zelo<sup>475</sup>”. Agindo, segundo suspeita, para o bem particular e não para o bem público, pois tinham levado a carta anterior ao governador João da Maia da Gama. Os camaristas, apenas lhe enviaram a procuração solicitada, porém lhe negaram ajuda financeira afirmando ter o procurador que se estabelecer com o dinheiro que lá possuía<sup>476</sup>.

Além de não ter obtido os recursos financeiros para o seu sustento na Corte, o procurador reclamava ter recebido como únicos prêmios duas “contas feíssimas que esse bom governo deu ao Conselho Ultramarino contra mim”. Porém, visando legitimar o seu pedido de auxílio financeiro afirmava ter tido duas audiências particulares sobre a dita petição com um secretário de Estado, cujo nome não fornece, que havia mandado subir todos os papéis da devassa tirada pelo desembargador Francisco da Gama Pinto para analisá-los e tomar uma resolução. O procurador esperava que Bernardo Pereira de Berredo fosse ouvido e desse “um grande voto a favor desses povos<sup>477</sup>”.

As cartas do procurador oscilam entre um tom preocupado com as negativas das Câmaras e otimistas com o posicionamento da Coroa. Neste contexto, nos surge uma dúvida: será que as notícias das diversas reuniões com o rei e das audiências com o secretário de Estado eram verdadeiras? Se o foram, qual o motivo para o Conselho

---

<sup>473</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 286.

<sup>474</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 287-288.

<sup>475</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 287-288.

<sup>476</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 287-288.

<sup>477</sup> “CARTAS de Paulo da Silva Nunes, à Câmara do Pará”, p. 286-291.

Ultramarino demorar a analisar as petições, o que só ocorreu entre 1734 e 1736? Bem, na nossa concepção essas afirmações eram mais argumentos retóricos em vista da obtenção dos recursos financeiros. Pois, ao que parece, as despesas do procurador eram muito altas e ele estava contraindo dívidas, pois sua expectativa de passar somente um ano na Corte, como sabemos, não se realizou.

A rede de aliados de Silva Nunes se esgarçou rapidamente. No ano de 1738, quatorze anos após o envio de sua primeira petição, sua situação era de penúria. Em um aviso do secretário de Estado da Marinha e Ultramar, António Guedes Pereira, para o conselheiro do Conselho Ultramarino, José de Carvalho e Abreu, existem informações de que o procurador estava totalmente destituído de meios para subsistir com dignidade: “em tal extremo de pobreza, que não tinha o que vestir descentemente, nem com o que se alimentar, com termos de pedir de porta em porta esmola como mendigo<sup>478</sup>”. A situação chegou a esse ponto pois, como já afirmamos, “os povos” do Maranhão e Grão-Pará, assim como o Senado das duas Câmaras, não tinham cabedais, rendas e nem interesse de sustentar o procurador na Corte. Todavia, o mais emblemático era a falta de “ânimo” daquela população para continuar com a campanha por observarem os poucos frutos produzidos pelos requerimentos de Silva Nunes em tantos anos<sup>479</sup>.

Em 1734, depois do relatório do desembargador Francisco Duarte dos Santos, o Conselho Ultramarino considerava conveniente o rei não permitir mais a volta de Silva Nunes para o Maranhão “por ser um homem sedicioso, e de grande orgulho, tanto que já se animou a requerer a Vossa Majestade pretendendo que se tirassem do estado os govenadores e ministros, para que ficasse o governo dele nas Câmaras do Maranhão e Pará<sup>480</sup>”. Desse modo, as esperanças do procurador de retornar para sua família depois de conseguir o tão desejado êxito de suas petições acabaram de vez.

Àquela altura, o seu principal patrono, Berredo, já havia saído da Corte para servir na praça-forte de Mazagão, no Marrocos, de 1734 a 1745: “abandonando as

---

<sup>478</sup> “AVISO do [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], António Guedes Pereira para o [conselheiro do Conselho Ultramarino], José de Carvalho e Abreu, para que se consulte Sobre o requerimento do procurador dos Povos do Maranhão e Pará, Paulo da Silva Nunes, no qual solicita vestuário e alimentação. Anexo: requerimento. 1738, Março, 17, Lisboa”. (Avulsos do Pará). *AHU*, cx. 21, doc. 1942.

<sup>479</sup> “AVISO do [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], António Guedes Pereira para o [conselheiro do Conselho Ultramarino], José de Carvalho e Abreu, para que se consulte Sobre o requerimento do procurador dos Povos do Maranhão e Pará, Paulo da Silva Nunes, no qual solicita vestuário e alimentação. Anexo: requerimento. 1738, Março, 17, Lisboa”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 21, doc. 1942.

<sup>480</sup> “CONSULTA Sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por sua Mag<sup>e</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730” - *AHU*, cód. 485, Vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 552r.

estéreis, e não raro, odiosas intrigas, em que andou envolvido, passou à África, onde, como soldado que era, achou mais honrado e glorioso campo de sua atividade<sup>481</sup>”. Alexandre de Souza Freire deixou seu posto de governador do Maranhão e Grão-Pará em 1732 em uma situação bastante adversa, com um processo de devassa aberto contra ele em virtude de supostos excessos cometidos na sua administração<sup>482</sup>. Voltou para a Corte em um estado financeiro delicado. Em uma Consulta perpetrada pelo Conselho Ultramarino sobre uma Guerra Ofensiva ilegal realizada pelo cabo Belchior Mendes de Mendonça e expedida por Alexandre de Souza Freire, os conselheiros daquele órgão deixaram clara a sua opinião sobre o governador. Segundo os funcionários régios, ele era inepto para o cargo por agir apenas em benefício próprio e de sua família, indo contra as leis reais. Por isso, aconselharam ao rei que enviasse para o estado um governador

que haja de observar as leis e ordens de Vossa Majestade e que este parta em primeiro navio que for para o mesmo Estado, e que logo que chegar tome posse do seu governo [de Alexandre de Souza Freire] sem embargo de não terem acabado seus três anos<sup>483</sup>.

No mesmo documento sugerem que se tirem residência do dito governador e devassa de todas as acusações feitas contra ele nas representações dos prelados das religiões<sup>484</sup>.

Segundo Fabiano Vilaça, em 1734, devido às grandes dívidas de Freire, faltavam alimentos para a subsistência de sua mulher e filhos, assim como sua própria. Por esse motivo, foi nomeado um desembargador para administrar os seus rendimentos de modo a separar do montante destinado aos credores o necessário para o sustento da família. E em 1738, “andava às voltas com a penhora de um engenho de açúcar e de terras que possuía na Bahia, em ação judicial envolvendo a Fazenda Real e certo coronel José Álvares Viana<sup>485</sup>”.

---

<sup>481</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 222-226.

<sup>482</sup> “DESPACHO do Conselho Ultramarino Sobre o processo do ex-governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire. 1733, Abril, 24, Lisboa”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 20, doc. 2089.

<sup>483</sup> “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluta, em que foram as consultas acima das Nº 5, e 7 nos seus [ileg.] com todos os papeis nelas referidos sobre as diligencias feitas naquele particular pelo Desembargador Francisco Duarte dos Santos”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 211v.

<sup>484</sup> “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluta, em que foram as consultas acima das Nº 5, e 7 nos seus [ileg.] com todos os papeis nelas referidos sobre as diligencias feitas naquele particular pelo Desembargador Francisco Duarte dos Santos”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 212r.

<sup>485</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *Redes de poder e governo das conquistas*, 2016, p. 47.

Mesmo com as adversidades e os quase inexistentes frutos de sua empreitada, o procurador afirmava necessitar da “real piedade de Vossa Majestade” para se vestir e se alimentar dignamente com o objetivo de “continuar na aplicação de seus despachos com o mesmo zelo, constância e fidelidade, com que solicita a quatorze anos às suas custas como real vassalo, por serem de tanta importância ao serviço de Deus e de Vossa Majestade<sup>486</sup>”. A última tentativa do procurador teria ocorrido no ano de 1738 e repetiu as mesmas petições realizadas anteriormente. Provavelmente por conta das dívidas adquiridas em sua empreitada contra os jesuítas foi preso no Limoeiro. Segundo Serafim Leite, “foram os jesuítas que tanto caluniara, que lhe valeram e minoraram, até com recursos pecuniários, o amargor da prisão<sup>487</sup>”. De onde só teria saído em 1746, provável ano de sua morte<sup>488</sup>.

Depois de observarmos os discursos dos aliados da Companhia de Jesus e dos aliados de Paulo da Silva Nunes, podemos inferir que na década de 1730 os pedidos do procurador foram definitivamente ignorados. Mas, nos questionamos se não foram os seus constantes requerimentos que reascenderam a questão dos dízimos na década de 1740 e, mais ainda, que levantaram de forma mais contundente as desconfianças de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na década de 1750, em relação à atuação dos religiosos. Como já assinalamos no segundo capítulo, este governador recorreu a alguns dos argumentos de Silva Nunes em cartas trocadas com seu irmão, o futuro Marquês de Pombal.

Contudo, ainda visando compreender quais eram os principais argumentos de Silva Nunes em sua campanha antijesuítica, no próximo capítulo buscaremos analisar as regularidades discursivas da documentação produzida por ele durante sua passagem pela Corte e as suas correspondências com o governador do Maranhão, Alexandre de Souza Freire, seu aliado.

---

<sup>486</sup> “AVISO do [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], António Guedes Pereira para o [conselheiro do Conselho Ultramarino], José de Carvalho e Abreu, para que se consulte Sobre o requerimento do procurador dos Povos do Maranhão e Pará, Paulo da Silva Nunes, no qual solicita vestuário e alimentação. Anexo: requerimento. 1738, Março, 17, Lisboa”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 21, doc. 1942.

<sup>487</sup> LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, v. 4, p. 207.

<sup>488</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 302.

#### 4. OS ARGUMENTOS E PROPOSTAS DE PAULO DA SILVA NUNES

Neste capítulo analisaremos o cerne da documentação redigida por Paulo da Silva Nunes em sua campanha antijesuítica realizada durante sua presença na Corte, desde 1724 e, paralelo a isso, sua correspondência com o antigo governador do estado do Maranhão e Grão-Pará, Alexandre de Souza Freire (1728 e 1732). Propomo-nos a evidenciar os elementos discursivos fundamentais do procurador e de seu principal aliado, na época à frente do governo do Maranhão. Nesses documentos e cartas encontramos desde “remédios” para tirar a colônia da suposta situação de “ruína” em que se encontrava, até denúncias contra as ações “despóticas” dos jesuítas.

Debruçar-nos-emos sobre a estrutura discursiva da documentação e as repetições dos argumentos, que se desdobraram em diversos libelos, representações, cartas e ofícios. Destacamos que todos os documentos têm uma estrutura semelhante. A maioria inicia-se com o procurador informando acerca do tempo que já se encontra na Corte empreendendo sua campanha. Logo depois, apresenta o Maranhão e Grão-Pará como uma terra rica e promissora e a seguir elucida as razões pelas quais as potencialidades da região não se desenvolviam. Como nesse contexto ruína é uma palavra muito utilizada na documentação com o sentido de uma crise ou um declínio contínuo, acreditamos ser necessário pesquisar seu significado num dicionário contemporâneo aos textos. Desta feita, buscamos a elucidação do termo segundo o dicionário *Rafael Bluteau*, de 1728. Na obra lexicográfica consta:

Ruína. Definição. A ruína de um edifício. *Ruína, a. Fem. Cic.*

*Calas màs [sic], & que ameação [sic] ruína.*

*AEdes malè materiala, e ruinosa, arum. Plur. Fem. Cic.*

As ruínas de hum edifício, as pedras, o madeyramento, & outros materiais, cahidos no chão. *Parietine, arum. Fem. Plur. Cic.* Dizem, que naquelle tempo, a casa, em que Scopas dava o banquete, cahio, & elle com a sua gente morreo debaixo das ruínas. *Hoc interium Spatio ferunt conclave illud, ubi epularetur Scopas, concidisse, e a ruína ipsum oppressum com suis, interiisse Cic.* Ficarão os outros debayxo das ruínas da casa. *Ruína camer a oppressit ceteros Phed.*

A ruína de pessoas particulares de hua Cidade, Província, República, & c. *Ruína, pernicies, ei. Fem. Exitium, ii. Neut. Cic.*

Fabricar a sua fortuna sobre as ruínas alheyas. *Ex afflictâ alicujus fortunâ suam fortunam excitare, ou amplificare. Ex incommodis aliorum sua comparare cômoda.* Tiveste tu atrevimento para procurar juntamente com Gabinio a minha ruína? *Tu ne ausus es cum Gabinio consociare consilia pestis mea? Cic.* Conhecerás que trato com muyto mayor cuydado do bem da Republica, que tu da ruína della. *ntelliges, me multo vigilare acriùs ad salutem, quàm te ad perniciem Reipublica. Cic.*

Ser causa da ruína de alguém. *Esse exitio alicui, ou exitium. Virgil*<sup>489</sup>.

O conceito de *ruína* alicerçava-se em três aportes principais constituídos como ameaça: a ruína material, a de pessoas e a de lugares (Cidade, Província, República), causadas por intempéries ou por má intenção de terceiros. Nos documentos de Paulo da Silva Nunes e Alexandre de Souza Freire esses três elementos aparecem imbricados, pois para eles a riqueza das igrejas, dos colégios e dos aldeamentos jesuíticos contrastava com a pobreza das cidades de São Luís e de Belém, refletida nas condições dos moradores impossibilitados de produzir o suficiente para pagar os dízimos à fazenda real e desenvolver as potencialidades do Estado.

Essa percepção da realidade possuída pelo procurador e pelo governador não estavam direcionados somente contra a Companhia de Jesus, mas também contra a legislação da época avaliada por uma considerável parcela de oficiais régios, camaristas e colonos como demasiadamente favorecedora da Ordem inaciana. Como já afirmamos anteriormente, o cerne das críticas foi o Regimento das Missões, uma lei concebida especificamente para a Amazônia e que se tornou a referência para outras leis e provisões tidas como polêmicas<sup>490</sup>. Já vimos que Silva Nunes empreendeu uma campanha alicerçada em um projeto de governo protonacionalista e (pré) iluminista, tendo como um dos objetivos substituir o Regimento por leis que dariam fim à extensa autonomia das missões jesuíticas. Vejamos as principais tópicas dessa polêmica.

#### **4.1 A preocupação com a “ruína do Estado”**

No capítulo primeiro discutimos as mudanças ocorridas em Portugal durante a primeira metade do século XVIII, quando o cenário de crise pelo qual havia passado o Império luso havia sofrido significativa melhora devido principalmente à descoberta de ouro em Minas Gerais – o que deu ao governo de D. João V o título de “reino do ouro” (1706-1750). Esse acontecimento não foi o suficiente para tirar de Portugal a pecha de atraso econômico e intelectual, evidente em relação a países como as monarquias da França e da Inglaterra. No entanto, o ouro de Minas gerou uma mudança no

---

<sup>489</sup> BLUTEAU. *Vocabulário portuguez e latino*, vol. 7, p. 397.

<sup>490</sup> Convém apontar que, entre sua promulgação em 1686 e a deflagração da campanha antijesuítica de Silva Nunes, diversas disposições jurídicas relativizaram as medidas do referido Regimento. Assim, já em 1688, foram reintroduzidas as expedições de resgate. Ver “Alvará em forma de Ley que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Indios do Maranhão”, 28 de abril de 1688. *ABN*, vol. 66, p. 97-101.

direcionamento dos negócios de Portugal muito mais interessado agora nos assuntos relacionados às suas possessões americanas – ou, mais amplamente, atlânticas – que nas Carreiras das Índias, em franca decadência desde meados do XVII.

Como sabemos, durante o reinado de D. João V começou a ser introduzida em Portugal a chamada razão de Estado buscando maior racionalidade administrativa e maiores vantagens para a Coroa a partir de um crescente ordenamento político, econômico e fiscal. Porém, essa política pouco surtiu efeito na Amazônia portuguesa. Pois, apesar da aplacação das contendas acerca da administração temporal e do repartimento dos índios, mediante a publicação do Regimento das Missões em 1686, o cenário de disputas e conflitos entre jesuítas, moradores e camaristas pouco havia mudado no início do oitocentos. Na verdade, os problemas agravaram-se ainda mais<sup>491</sup>. Isso explica também porque as reclamações presentes nos documentos eram as mesmas do século passado: decadência geral, abandono da colônia, miséria dos homens, perigo de ocupação estrangeira, falta de povoamento e colonização efetiva e, contrastando com isso, a opulência da natureza. No Maranhão e Grão-Pará, a busca pelo bem comum continuava girando em torno das configurações econômicas e políticas intimamente ligadas à questão crucial da utilização do indígena enquanto o contingente de mão de obra mais disponível na colônia<sup>492</sup>.

Nesse ambiente, como discutimos no capítulo anterior, destacou-se a campanha antijesuítica de Paulo da Silva Nunes. Analisaremos, em seguida, alguns dos documentos mais relevantes produzidos pelo procurador durante o período em que esteve na Corte buscando respostas para as reivindicações elencadas por ele em nome dos “povos do Maranhão e Grão-Pará”.

Em um Traslado de duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará<sup>493</sup>, enviado ao rei por volta de 1729<sup>494</sup>, Silva Nunes apresentou diversas queixas contra a

---

<sup>491</sup> Ver SOUZA JUNIOR, José Alves de. Competição, Rebeldia e dependência: jesuítas, moradores, e autoridades na disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena na Amazônia colonial. In: SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, 2012, p. 143-194.

<sup>492</sup> CARVALHO. *Crônica e História*, p. 92.

<sup>493</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes a S.M s quaes propostas se achava demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco anos. Pedem agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas mais de cinco anos. Pedem agora a Sua Majestade apresse a consulta sobre elas. (s/d)”. MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tomo 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 337.

<sup>494</sup> Data estimada, por não haver datação no documento. Assim, como Paulo da Silva Nunes fugiu para a Corte em 1724 e o documento aponta que já havia cinco anos que lá estava, presumimos que o documento seja de 1729.

Companhia de Jesus, acusando-a de ser responsável pelo estado de pobreza do Maranhão. No mesmo documento ofereceu diversas providências que, segundo ele, seriam necessárias para modificar aquela situação. A primeira delas tratava de uma velha questão: a administração temporal dos índios, que perpassava por temas importante como a repartição dos índios. Para o procurador, os jesuítas deveriam ocupar-se somente do trato espiritual dos índios, pois o fato de deterem a administração temporal causaria grandes prejuízos ao crescimento do Estado, de seus moradores e da Coroa, enquanto a Companhia alcançava grandes lucros.

Esse tema foi bastante discutido durante a produção do Regimento das Missões, no século XVII. Não obstante, o debate acerca da questão não foi encerrado naquela época e Silva Nunes o trouxe novamente à tona usando os mesmos elementos fundamentais das premissas dos moradores do século anterior. Deste modo, assinalou:

Instantemente carece o estado do Maranhão, para ser um Empório, ou a melhor conquista do agrado de Deus, e no real conceito de Vossa Majestade, pelos inexplicáveis que pode fazer-lhe na conversão de milhões de almas de índios para o céu, com que Deus se dê por obrigado, não só a perpetuar-lhe a sua real coroa, mas estendê-la a maiores impérios, de que Vossa Majestade proíba para sempre os Rev. missionários, e aos seus prelados o governo temporal político, e econômico com que administram os índios, e índias das Aldeias de Vossa Majestade, naquele estado, chamadas com impropriedade de missões, por que na verdade não o são, mas feitorias de excessivas negociações temporais, que fazem os missionários com o serviço daqueles índios e índias, nas lavouras e fábricas que têm nas aldeias, ou missões, junto a elas nos sertões e em cinquenta e duas fazendas de raiz, que possuem, e os seus prelados naquele estado, já quase todo com seu dito governo temporal que tem na administração do serviço dos índios e índias<sup>495</sup>.

O índice norteador do documento traz a afirmação que, para ver a colônia prosperar, o rei deveria tirar dos jesuítas o governo temporal político e econômico dos índios. Pois, munidos do monopólio sobre a mão de obra, os inácianos teriam conseguido realizar um comércio de grosso trato constituindo-se como concorrência desleal aos colonos, despossuídos dos meios para tal atividade. Segundo Silva Nunes, por esse motivo as Missões mereceriam antes a designação de feitorias.

Outra dificuldade recorrente, alçada no Traslado, é o repartimento dos índios. De acordo com o documento, os índios baixados dos sertões para as Aldeias, por soldados e moradores, à custa da fazenda real, com o objetivo de serem catequizados nos preceitos

---

<sup>495</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Choroграфия histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 339-340.

católicos e de servirem na colônia deviam ser repartidos em três partes e não duas – como prescrevia inicialmente o Regimento de 1686 –: uma, para irem às aldeias descansar do trabalho e contribuir para sua conservação; outra, para servir à Coroa nas expedições e empreendimentos régios; e a terceira, para servir aos moradores na extração de gêneros e drogas do sertão (sobretudo cacau, salsaparrilha e óleo de copaíba), sendo remunerados por seus esforços<sup>496</sup>. Porém, afirma ele, os “Reverendos missionários e seus prelados” não cumpriam este esquema de repartição em vista de seus interesses particulares, acabando por impedir os moradores de extraírem as drogas do sertão e de praticarem a agricultura, atividades responsáveis por produzir a maior parte das rendas reais<sup>497</sup>. Desta maneira, os missionários não respeitariam nem mesmo o descanso dos índios, forçando-os a trabalhar em suas lavouras, fábricas e negócios do sertão. Segundo Silva Nunes, tal proceder resultaria à Companhia de Jesus, anualmente, a soma de 500,000 cruzados, dos quais não pagavam dízimo à fazenda real<sup>498</sup>.

Percebemos a recorrência de questões que teriam sido resolvidas se o Regimento das Missões tivesse surtido o efeito esperado com sua publicação no último quartel do século XVII. Entretanto, de acordo com Arenz e Silva, a falta de braços para o trabalho, a progressiva consolidação de outras ordens (franciscanos, mercedários, carmelitas) e a interiorização da colônia – sobretudo, a expansão para a parte ocidental da bacia amazônica –, acabaram gerando mudanças na letra da lei<sup>499</sup>. Um Alvará de 1688 permitiu, como já assinalado mais acima, a reorganização de tropas de resgate. Além disso, em 1693, dividiu-se a rede de aldeamentos entre todas as ordens presentes na colônia. Essa divisão levou a uma concentração das atividades jesuíticas na banda sul do rio Amazonas, além de contribuir para a restauração do repartimento tripartite dos índios descidos<sup>500</sup>.

---

<sup>496</sup> Essa divisão em três partes havia sido regulada no seguinte documento de 1 de abril de 1680: PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquella gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus. (“Livro Grosso do Maranhão, 1ª parte), 1948, p. 51-56. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

<sup>497</sup> PARA o Governador Geral do Maranhão sobre a negação que os missionários excepto os Piedosos fazem dos índios aos moradores trazendo continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda aderverter se abstenção de todo excesso. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 194. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

<sup>498</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 341.

<sup>499</sup> ARENZ; SILVA. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”, p. 64.

<sup>500</sup> Referente à divisão da rede das missões, Décio Guzmán observa: “O rei de Portugal, D. Pedro II, através de um Alvará, traçou o perfil da geografia missionária na bacia do Amazonas, incumbindo aos jesuítas a catequese de toda a margem direita (sul) do Amazonas, e sem limites para o interior da floresta. Dizia o

A repartição dos índios era o mote necessário para levantar outros pontos exaustivamente repetidos na documentação como a abundante produção, o comércio e o lucro dos jesuítas, assim como o não pagamento dos dízimos sobre os produtos exportados e, também, das taxas da Alfandega do Pará: “mais de duas mil arrobas de cacau, cravo e salsaparrilha, nem de outros gêneros que se embarcam e entram na Casa da Índia e Alfandega, nem na Casa do Consulado das fazendas que embarcam para aquele estado<sup>501</sup>”. Conforme escreveu Paulo da Silva Nunes, os padres afirmavam serem os lucros daquele comércio utilizados para paramentos das igrejas e outros objetos litúrgicos, mas arrematou, em tom sarcástico, com a seguinte assertiva: “se assim fosse, teriam as paredes cobertas de ouro<sup>502</sup>”. Diante do não cumprimento dos repartimentos, da avultada produção agrícola e comercial e da isenção dos missionários no que se refere ao pagamento dos dízimos e das taxas alfandegárias, Silva Nunes declara que os “moradores se acham sumamente pobres”, enquanto “os reverendos padres tão opulentos de cabedais e respeito com que se fazem tão temidos<sup>503</sup>”. O procurador autoproclamado pressupôs ainda que os jesuítas não queriam que aquelas terras servissem ao rei “mais do que para despesa” ao mesmo tempo, pareciam seus “conventos, colégios e missões, mais alfandegas de negócios temporais, do que casa de orações<sup>504</sup>”.

Silva Nunes fez questão de destacar a desobediência da Companhia de Jesus a diversas ordens régias expedidas em momentos diferentes – em 17 de outubro de 1653, em 19 de março de 1693 e em 09 de março de 1718 – que lhe proibiam a prática de atividades comerciais. Segundo ele, os padres continuaram a realizar comércio sem dar

---

Alvará de repartição geográfica das aldeias que todo esse território ficava sob a responsabilidade dos jesuítas —por ser a parte principal de maiores consequências do Estado, com a razão de serem os mais antigos nele; a margem esquerda (norte) ficou sob a responsabilidade de outras ordens: Mercedários, Capuchinhos [Capuchos] da Piedade, Capuchinhos [Capuchos] de Santo Antônio do Brasil (após 1657), Capuchinhos [Capuchos] da Conceição do Brasil (após 1675). A confluência dos rios Solimões, Negro e Madeira foi delegada aos Carmelitas, que lá chegaram em 1695.” GUZMÁN, Décio. A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008, p. 114.

<sup>501</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 341.

<sup>502</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 341.

<sup>503</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 341-342.

<sup>504</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 341-342.

atenção ao governador, nem ao Senado da Câmara, persistindo nos “negócios com tanto mais excesso, que ameaçam aquele Estado, com mais ruína, que aquela que lhe causara<sup>505</sup>”. Portanto, pedia, em nome dos povos do Maranhão, a proibição permanente do comércio jesuítico, já que havia sido proibido pelo Direito Canônico, assim como a transferência do governo temporal dos índios aos governadores e capitães-gerais daquele estado para o sossego dos povos, o aumento da conquista e da fazenda, uma vez que tudo dependia do trabalho dos índios, “único remédio dos moradores<sup>506</sup>”. Essa seria, segundo Silva Nunes, a melhor solução, porquanto se os índios ficassem a cargo dos governadores, caso cometessem alguma irregularidade, poderiam ser punidos. Algo que não ocorria e nem ocorreria com os jesuítas, em razão da autonomia das missões.

Já a segunda providência, na opinião do procurador, assentava-se na necessidade da revisão dos descimentos:

Vossa Majestade se sirva mandar executar a resolução que tomou em 13 de abril de 1728, e o assento, que por virtude dela se fez naquele Estado em Junta das Missões, pelos deputados delas, que são os prelados maiores daquelas religiões e seus missionários, [...], sobre a fórmula dos descimentos dos índios dos sertões, para as lavouras e fábricas dos moradores<sup>507</sup>.

O pedido fundamentava-se na necessidade sentida pelos moradores de terem os índios dos sertões para o trabalho na lavoura. Isso ocasionaria o pagamento regular dos dízimos e a geração de lucros para a Coroa. Paulo Silva Nunes apoiava-se em leis anteriormente formuladas visando justificar suas providências, como a ordem de 13 de abril de 1728<sup>508</sup> enviada ao governador do Maranhão, Alexandre de Souza Freire (1728-1732), que continha a seguinte afirmação:

por causa de se não fazerem como se convinha ordenar os descimentos e repartição, experimentavam [os moradores] grande pobreza por lhes faltar

---

<sup>505</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom, 3, p. 341-342.

<sup>506</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom, 3, p. 341-342.

<sup>507</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 344.

<sup>508</sup> Esta lei é o documento de nº 4: “ORDEM ao governador do Maranhão sobre se fazer os descimentos dos índios na forma da Ley de 9 de março de 1718, e como devem ser repartidos. 4 de abril de 1728”. AHU, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 148r-148v.

todos os meios convenientes para a fábrica de V. Maj. e culturas em detrimento da Fazenda Real por consistir nos dízimos todo o seu rendimento<sup>509</sup>.

A providência reproduz a letra da ordem com questões repetidas ano após ano realçando-se o prejuízo causado pela atuação dos jesuítas, pois, além de se recusarem a pagar o dízimo, prejudicariam a sua arrecadação ao não realizarem a repartição dos índios de forma justa. Desta feita, danificar-se-ia tanto a produção dos colonos quanto a angariação dos arrematadores, necessitados de índios remadores para levá-los a longas distâncias e jornadas – parte do cotidiano da Amazônia portuguesa. Convém assinalar que os dízimos eram uma das principais fontes de renda da Coroa portuguesa em diversas partes da América, assim como no Maranhão e Pará. Segundo Raimundo Moreira das Neves Neto, durante boa parte da segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII, missionários jesuítas incorreram no sertão não só em missão apostólica, mas igualmente em busca de escravos índios e de drogas do sertão. Ao fazê-lo, o patrimônio dos religiosos crescia de modo aparente. Porém, os jesuítas recusavam-se a pagar os dízimos sobre a produção de suas terras e atividades<sup>510</sup>.

A correção deste “estado de ruína”, segundo pedia Silva Nunes, dar-se-ia pelo cumprimento da ordem régia, que causaria mudanças substanciais na forma da repartição dos índios. De forma concreta, primeiro, retirar-se-ia dos padres da Companhia o monopólio; segundo, subordinar-se-ia os índios aos moradores, por tempo indeterminado; terceiro, realizar-se-ia os descimentos dos índios por autoridade pública, na forma da Lei de 2 de Março de 1718, e, quarto, far-se-ia o seu recadastramento para corrigir suas utilizações indevidas e realizar a redistribuição de acordo com a necessidade de cada colono. Essas mudanças afastavam-se das resoluções oficiais e do Regimento das Missões de 1686<sup>511</sup>, que davam aos padres da Companhia de Jesus o controle sobre os descimentos

---

<sup>509</sup> “ORDEM ao governador do Maranhão sobre se fazer os descimentos dos índios na forma da Ley de 9 de março de 1718, e como devem ser repartidos. 4 de abril de 1728”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 148r.

<sup>510</sup> NETO, Raimundo Moreira das Neves. *Um Patrimônio em Contendas: os Bens Jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiaí: Paço Editorial, 2013.

<sup>511</sup> Sobre o descimento e repartição de índios afirma o Regimento: Artigo 9º “O mesmo cuidado terão os padres missionários de comunicarem, e descerem novas aldeias do certão [sic], e de as situarem em partes acomodadas para a sua vida, e trato dos moradores das cidades, villas, e lugares, fazendo-os comunicáveis no comércio, e persuadindo-os a razão da vida honesta de seu trabalho para que não vivão ociosos, e para que hus e outros se possam igualmente ajudar com reciproco comercio de seus interesses”. “REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724”. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2-12, p. 6.

e realizavam a repartição em três partes, nas quais não entravam os jesuítas<sup>512</sup>. A ordem de 1718 tem a seguinte redação:

assim os q' novamente se servem, como os q' já do presente vivem nas aldeias se matriculem em livros q' já isso há de haver com toda a distinção que se fizer necessária, e q' depois de matriculados assim os novamente descidos, como os já aldeados possam ser repartidos pelas Aldeias, Engenhos e moradores desse Estado, conforme ao número q' cada um necessitar, e não mais igual repartição hão de fazer um do Maranhão ou Pará conforme ao distrito em q' se fizer as duas repartições e não havendo ou estando ausentes ou legitimamente impedidos alguns dos seus vigários gerais, ou governadores dos dois Bispados, governador e capitão geral do Estado ou ouvidor geral do Maranhão ou Pará, também conforme a ordem dada, repartam os vereadores mais velhos da câmara, e os prelados maiores dos religiosos das missões ou governo, por estes seus largos serviços com declaração que os índios que assim se repartirem não hão de ficar para sempre adito as pessoas a quem se concederem, mas somente pelo tempo que as mesmas pessoas que hão de fazer a repartição julgarem mais convenientes, atentas as forças, aos préstimos, idade e capacidade dos ditos índios, e também as utilidades as pessoas que a eles se repartirem<sup>513</sup>.

A interpretação dada a este documento por Silva Nunes colocava o tempo de servidão dos índios a contento da autoridade pública realizadora do repartimento relativizando o princípio da liberdade do índio, objeto de intensos debates e inúmeras leis. Outro ponto importante a ser destacado é o argumento de Silva Nunes sobre a necessidade de rever a pena de degredo para aqueles que realizassem os descimentos de modo ilegal. Silva Nunes contesta o texto do Regimento das Missões que dispõe sobre quem for às aldeias tirar índios para os seus serviços ou qualquer outra finalidade, sem licença das pessoas autorizadas na forma da lei, seria punido na primeira vez com uma pena de dois meses de prisão e vinte mil réis para as despesas das missões; se reincidisse, teria quatro meses de prisão e multa de quarenta mil réis, e na terceira vez seria degredado por cinco anos para Angola, sem apelação<sup>514</sup>.

Na perspectiva do procurador, o trabalho do índio seria muito importante para as lavouras e fábricas dos moradores. Por conseguinte, somente por meio dele seria possível pagar os dízimos e “prestar-se ao real serviço para o aumento e conservação do

---

<sup>512</sup> Enquanto o artigo 9º do Regimento das Missões trata do descimento, os artigos 14º ao 16º abordam a repartição e sua regulamentação. “REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724”. *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 6-9.

<sup>513</sup> “ORDEM ao governador do Maranhão sobre se fazer os descimentos dos índios na forma da Ley de 9 de março de 1718, e como devem ser repartidos. 4 de abril de 1728”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 148r.

<sup>514</sup> “REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724”. *BPE*, cód. CXV 2-12, p. 4.

Estado<sup>515</sup>”. Desse modo, a dificuldade de acesso aos braços indígenas só piorava a situação do Maranhão e Grão-Pará e tudo isso seria causado porque os missionários e seus prelados faziam com que o rei proibisse o povo de ir ao sertão buscar os índios, punindo-os com multa, prisão e degredo<sup>516</sup>. Segundo Silva Nunes, os colonos ao saírem da prisão estariam mais pobres e “indo para casa e ouvindo clamar a mulher e os filhos com fome, em não tendo com que satisfazer-lhe, se não com o serviço dos índios do sertão, torna a fazer novos empenhos, sobem aos sertões e baixam com mais índios<sup>517</sup>”. Como eram reincidentes em praticar esse delito, seriam sentenciados a dez anos de degredo em Angola, sem direito à defesa. Desta forma, o degredo, além de impedir a conservação e aumento da colônia, colocaria a honra da população em jogo. Pois os homens, ao partirem, deixavam “esposa e filhas donzelas ao desamparo morrendo de fome, e não tendo quem lh’as remedeie, obrigadas da necessidade vendem as honras por um prato de farinha de pau, que não venderiam se tivessem modos e meios de poder conservar<sup>518</sup>”. O degredo, principalmente por conta dos descimentos ilegais, era apresentado como uma medida punitiva errônea, pois causaria prejuízo à colônia e colocaria em risco o objetivo maior do rei, o bem comum da população.

Paulo da Silva Nunes claramente não aceitava algumas leis reais pensadas para a colônia. Na concepção do procurador, a proteção dada a índios e missionários desprotegia a população branca e o território da colônia, agravando o problema da ocupação e colonização, aumentando a pobreza do estado e prejudicando de forma direta os interesses de Portugal. Os índices discursivos utilizados pelo procurador, sempre repetidos, incluem o processo histórico que remonta até o início da Colonização: a importância dos colonos para o aumento e conservação da colônia, crescimento das fazendas e lavouras, pagamento dos dízimos, aumento da fazenda real, conservação da honra dos colonos e a proteção daquelas vastas terras contra a ocupação estrangeira por

---

<sup>515</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 344.

<sup>516</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 344.

<sup>517</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 344.

<sup>518</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 344.

meio do povoamento. Conforme Silva Nunes, essas questões não seriam cumpridas – ao menos em parte – por conta do degredo.

A terceira providência de Paulo Nunes consistia em proibir o uso da Língua Geral Amazônica<sup>519</sup>, item controverso durante todo o período de atuação da Companhia de Jesus também no Brasil. No século XVI a Amazônia possuía cerca de sete mil línguas indígenas, todas elas ágrafas. Somente por volta de 1616 o português foi inserido naquela região, por funcionários, soldados e missionários, mas não foi de modo algum a principal língua falada na região. Segundo José de Ribamar Bessa Freire, “durante todo o período colonial, as categorias da língua portuguesa não davam inteligibilidade à realidade cultural e ecológica da região, permanecendo minoritária<sup>520</sup>”. O idioma luso foi a língua exclusiva da administração, mas não da população. Desta maneira,

[a] Língua Geral ou *nheengatu*, teve papel histórico marcante, como meio de comunicação interétnica, porque foi ela, e não o português, a principal língua da Amazônia, presente nas aldeias, povoações, vilas e cidades de toda a região. Durante dois séculos e meio, índios, mestiços, negros e portugueses trocaram experiências e bens, e desenvolveram a maioria das suas práticas sociais, trabalhando, narrando, cantando, rezando, amando, sonhando, sofrendo, reclamando, rindo e se divertindo nessa língua indígena, que se firmou como língua supraétnica, difundida amplamente pelos missionários, através da catequese<sup>521</sup>.

Ainda segundo Freire, há um ponto controvertido sobre a origem da Língua Geral: do ponto de vista conceitual e baseado em pressupostos de alguns historiadores ela fora criada por jesuítas. Assertiva fortemente questionada pelos linguistas<sup>522</sup>. Porém, essa não é a questão a ser debatida neste trabalho, e sim o discurso construído contra a utilização da mesma pelos jesuítas. Silva Nunes apontava ser importante banir a Língua Geral por ser “inutilíssima para o aumento da cristandade dos índios”, e que os brancos utilizadores da língua “são tão pouco civilizados, que se servindo da mesma linguagem

---

<sup>519</sup> A língua portuguesa, durante as décadas iniciais do século XVII, esteve quase esquecida no processo de conquista e colonização, devido, especialmente, ao processo de indianização do colonizador português. A língua lusa dobrou-se às línguas gerais. “No oeste do atual Paraná e nas margens orientais do rio Uruguai, estabeleceu-se a ‘língua-geral guaraní’ [...]. No litoral brasileiro, no século XVI, de São Paulo até o Nordeste, era de uso corrente a ‘língua-brasilica’, ou ‘língua do mar’, mais tarde denominada tupinambá. Em São Paulo, imperou até a primeira metade do século XVIII, a ‘língua-geral do sul’, cujas origens eram a língua dos índios Tupi de São Vicente e do alto rio Tietê e que pouco diferia do tupinambá. O Maranhão, o Pará e o Vale Amazônico foram áreas do tupinambá e do *nheengatu*, a ‘língua-geral da Amazônia’, surgida a partir do século XVII, com a incorporação do tupinambá por missionários, caboclos e índios não Tupi”. Ver VILLALTA. “O que se fala e o que se lê”: língua, instrução e leitura, p. 336-337.

<sup>520</sup> FREIRE. *Da Língua Geral ao Português*, p. 15.

<sup>521</sup> FREIRE. *Da Língua Geral ao Português*, p. 15.

<sup>522</sup> FREIRE. *Da Língua Geral ao Português*, p. 31.

não sabendo falar a língua portuguesa, parecendo mais índios do que brancos”. Para o procurador, o uso da Língua Geral em vez do português não tirava os índios da “barbaridade de seus costumes” e ainda contribuía para serem os brancos nascidos naquela região tão brutos quanto os próprios índios, sem nada que os diferenciasses<sup>523</sup>.

O uso da Língua Geral foi atribuído como a causa pelo pouco aumento da cristandade dos índios e dos brancos, assim como pelo fracasso da própria conquista temporal. De acordo com Silva Nunes, isso não ocorria nas Índias espanholas que estavam crescendo em “civilidade e cristandade”, pois lá “brancos e índios, não usam outra linguagem que a espanhola, e por isso são aqueles índios mais desembaraçados, mais civis, mais católicos, mais leais vassalos, e mais amigos dos amos, a quem servem<sup>524</sup>”. Outro ponto levantado era a suposta inutilidade da Língua Geral para a prática dos descimentos, uma vez que era necessário a utilização de intérpretes indígenas das línguas usadas pelos índios nos sertões: “não sendo dita Língua Geral útil, como fica demonstrado” para a realização dos descimentos<sup>525</sup>. Além disso, o procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará acusou os padres missionários de não ensinarem o português aos índios para que não revelassem aos governadores e moradores as “preciosidades daquela terra”. Para combater “esse mal”, sugeriu que os filhos dos índios principais das aldeias fossem ensinados a ler, escrever e contar em português, pois assim estariam mais “aptos a governar os índios de suas aldeias obedecendo às ordens reais”. Silva Nunes arremata sua sugestão afirmando novamente que os missionários preferiam o uso da Língua Geral por “convir às suas excessivas negociações”. Assim, não queriam que os índios soubessem ler, escrever e contar, nem se comunicar com os brancos “por quererem conservar os índios brutos, para os moverem no seu serviço e negociação à sua satisfação<sup>526</sup>”.

---

<sup>523</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 345-346.

<sup>524</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 345.

<sup>525</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 345.

<sup>526</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 346.

Notamos uma disputa que se insere, segundo Peter Burke, na exterioridade das línguas, de seus usos e funções, buscando identificar as razões do processo de expansão de umas em detrimento da extinção de outras. Burke assevera que a língua é uma força ativa na sociedade, um meio pelo qual indivíduos e grupos controlam outros grupos ou resistem a esse controle, além de ser um instrumento para mudar a sociedade ou para impedir a mudança, para afirmar ou suprimir as identidades culturais<sup>527</sup>.

Compreendemos a luta de Silva Nunes pela supressão da Língua Geral em favor da língua portuguesa como uma forma de acabar com o domínio missionário sobre as aldeias catequéticas, em vista da “civilização” dos índios de acordo com os preceitos laicos e suas metas políticas, condições para pôr em prática seu projeto protonacionalista. De fato, para que a Amazônia pudesse ser inserida em um projeto social, político e econômico racional e eficaz era necessário o uso de um idioma único, que, obviamente, era o português, tido como uma língua “civilizada”. Desse modo, além de “civilizar” os índios buscava-se dar fim ao processo de indianização do morador português. Essa disputa só viria a ser definida em 1757 com a publicação do Diretório dos Índios, que proibiu oficialmente o uso da Língua Geral. No entanto, como bem assevera Ribamar Freire, apesar da decisão política, a Língua Geral continuou crescendo e entrou no século XIX como língua majoritária da população regional. Só a adesão do Grão-Pará à independência do Brasil encerrou sua expansão e ela começou a se retrair progressivamente – abandonando o espaço urbano e as próprias margens do rio Amazonas – cedendo sua predominância só em meados do século XIX à língua portuguesa<sup>528</sup>.

A quarta providência do procurador versava sobre as visitas realizadas nas missões jesuíticas pelos bispos<sup>529</sup>. Esse ponto torna-se polêmico por conta da grande liberdade detida pelas ordens religiosas desde 1522, quando o papado concedeu aos superiores regulares a “autoridade ilimitada (*omnimoda*) para conduzir o trabalho pioneiro da conversão e de administração paroquial<sup>530</sup>”. Devido à distância e às dificuldades de acesso, as missões de todo além-mar acabavam por fugir da hierarquia ordinária da Igreja, baseada em dioceses lideradas por prelados que geralmente foram sagrados bispos. Segundo Boxer, as autoridades eclesiais exigiam “que todas as suas

---

<sup>527</sup> BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Unesp, 1995, p. 41.

<sup>528</sup> FREIRE. *Da Língua Geral ao Português*, p. 17.

<sup>529</sup> À época havia dois bispados na Amazônia: a diocese de São Luís, desde 1677, e a diocese de Belém, desde 1719. Avisamos ao leitor que mais adiante voltaremos a nos referir a estas dioceses.

<sup>530</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 85.

atividades organizadas se subordinassem ao controle e direção dos bispos, na qualidade de sucessores dos apóstolos, e à autoridade suprema do papa, como sucessor direto de São Pedro<sup>531</sup>”. Em tese, depois de estabelecida a administração diocesana – e, por conseguinte, paroquial – as comunidades católicas locais deveriam ser dirigidas pelo clero secular, sob o controle direto do bispo enquanto detentor da jurisdição e dos direitos de visitação e retificação.

Um dos meios de buscar controlar as comunidades católicas era o regime do Padroado Régio, que preferia os bispos aos missionários, pois, segundo Eduardo Hoornaert, “os bispos eram considerados nobres vinculados à Coroa real, e portanto sua atuação religiosa estava limitada com frequência aos interesses políticos<sup>532</sup>”. O direito inerente ao Padroado dos reis de Portugal foi formulado na Baixa Idade Média, em torno da virada do século XIV para o XV. De acordo com o *Dicionário do Brasil Colonial*, o Padroado é

O regime cuja origem remonta à Idade Média, pelo qual a Igreja instituía um indivíduo ou instituição como padroeiro de um certo território, a fim de que ali fosse promovida a manutenção e propagação da fé cristã. Em troca, o padroeiro recebia privilégios, como a coleta de dízimos e a prerrogativa de indicar religiosos para a função eclesiástica<sup>533</sup>.

O Padroado assumiu a forma de um compromisso entre a Santa Sé e o governo português, reunindo na figura do rei os governos civil e religioso através da união dos direitos políticos da Coroa e das prerrogativas de grão-mestre da Ordem de Cristo – título detido pelos monarcas portugueses desde D. Afonso V e definitivamente com D. Manuel I – no final do século XV. Pouco depois, no século XVI, essa instituição foi significativamente fortalecida ao ser diretamente associada à expansão marítima portuguesa. Ainda segundo o *Dicionário*, em Portugal, devido às guerras contra os mouros, houve a formação de um Padroado “propriamente régio” dando ao rei o direito de propor a criação de novas dioceses nas terras “reconquistadas”, escolher os bispos e apresentá-los ao papa para confirmação<sup>534</sup>. Entre os séculos XV e XVI uma série de bulas

---

<sup>531</sup> BOXER. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, p. 85.

<sup>532</sup> HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009, p. 172.

<sup>533</sup> VAINFAS, Ronaldo. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000, p. 466.

<sup>534</sup> VAINFAS. Padroado, p. 466.

papais submeteu o clero secular ao poder da Coroa portuguesa<sup>535</sup>. Naquele momento, o poder fora centralizado na figura do rei e o Padroado régio, apesar de seus desígnios iniciais, serviu principalmente para subordinar os interesses da Igreja à Coroa portuguesa<sup>536</sup>.

As dioceses do Maranhão e do Grão-Pará foram fundadas tardiamente em relação à atuação da Companhia de Jesus naquelas terras. A de São Luís foi fundada em 1677 e a de Belém foi desmembrada da primeira em 1719. Segundo Hoornaert, essas dioceses cobriam grandes extensões territoriais, o que não permitia a seus prelados o exercício adequado de suas ações pastorais. A diocese do Pará atendia todo o vale amazônico sob domínio português<sup>537</sup>. Essa fundação tardia deu às ordens regulares relativa liberdade de atuação durante boa parte do período colonial fazendo com que os missionários, especialmente os jesuítas, não aceitassem abrir mão de suas prerrogativas por serem de direito e obediência papal (e não episcopal). O conflito entre os amplos privilégios das ordens religiosas e os pleitos jurisdicionais dos bispos acabou sendo resolvido apenas na segunda metade do século XVIII, quando o regalismo – sobretudo, o do Marquês de Pombal – fez a balança pender para o lado do clero secular e dos bispos, pois eles eram subordinados de modo mais estrito ao poder monárquico<sup>538</sup>.

Na primeira metade do século XVIII vemos Silva Nunes fazer as mesmas solicitações. O procurador afirmava que, para o bom governo espiritual das almas dos índios domésticos aldeados, o rei deveria ordenar aos missionários, enquanto párocos dessas aldeias, a aceitação das visitas dos prelados ordinários ou de visitantes para

---

<sup>535</sup> A bula *Dum Diversas* (1452), expedida pelo papa Nicolau V, concedeu a Portugal o direito de conquista ilimitada sobre os mouros; o mesmo papa, pela bula *Romanus Pontifex* de 1455, concedia ao rei de Portugal os poderes necessários para construir igrejas, mosteiros e demais locais de culto, bem como enviar clero secular e religioso para as terras conquistadas. Por sua vez, em 1456 o papa Calixto III nomeava Dom Henrique, por meio da bula *Inter Coetera*, prior da Ordem de Cristo, como prior de uma diocese *nullius* criada em Tomar, com jurisdição sobre as terras conquistadas e a conquistar. Em 1483, D. Manuel foi eleito grão-mestre da Ordem de Cristo, cargo que lhe dava acesso a receber os benefícios da Ordem e a recolher os dízimos no ultramar para financiar as atividades eclesiásticas nessas terras. A Igreja institucional passava a depender totalmente da autoridade do rei de Portugal. Em 1514, as bulas *Dum Fidei Constantium* e *Ius Praesentand* conferiram ao rei de Portugal, D. Manuel I, o direito dos bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em benefício de financiamento das atividades do clero. E, por fim, em 1551, a bula *Praeclara Charissimi* consolidava o poder real português sobre a Igreja ultramarina, anexando definitivamente o grão-mestrado da Ordem de Cristo à Coroa. Nesse mesmo ano, a bula *Super Specula*, ao criar a primeira diocese do Brasil em Salvador, discriminava formalmente o duplo padroado concedido a D. João III. Ver HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*, p. 170-71; TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, p. 39.

<sup>536</sup> VAINFAS. Padroado, p. 466.

<sup>537</sup> HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*, p. 173.

<sup>538</sup> BOXER. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, p. 85.

saberem os procedimentos dos ditos párocos e índios e lhes darem providências de que eventualmente careciam<sup>539</sup>. Ainda segundo o procurador, os missionários opunham-se a tais visitas afirmando serem de direito papal e isentos de jurisdição ordinária por breves pontifícias, que nunca apresentavam, e, se os apresentavam, foram declarados sem validade, pois, para Nunes, os jesuítas não eram verdadeiros missionários apostólicos<sup>540</sup>.

As visitas eram tidas como necessárias para corrigir a rotina das aldeias, supostamente marcadas e dominadas por redes comerciais articuladas pelos missionários. O entendimento de Silva Nunes sobre missão partiu do pressuposto de que o comércio não era compatível com a ação evangelizadora, mostrando-se, de certa forma, adepto da ideia de mendicância. Esta, concebida na Idade Média, previa a absoluta pobreza do pregador do Evangelho. Entretanto, a Companhia de Jesus enquanto conjunto social coeso formado conforme concepções da modernidade – pois, ela mesma era resultado das transformações de seu tempo – valorizava atividades lucrativas para o sustendo de seus múltiplos colégios, residências e missões espalhadas pela Europa e pelas conquistas ibéricas e francesas no além-mar. Segundo Paulo Assunção, uma nova ética católica fora construída em relação à riqueza e à lucratividade. O ideal cristão da Ordem implicava o contato direto com a realidade temporal, levando os missionários a compreenderem o exercício de atividades econômicas como parte integrante e necessária de seu serviço a Deus. O mundo moderno era marcado pela crescente valorização do comércio e da lucratividade, e “os jesuítas eram os funcionários da grande empresa divina<sup>541</sup>”. Os jesuítas estiveram ligados ao comércio desde o início de sua jornada missionária. Tal atitude não era contraditória para eles, pois sabiam diferenciar nitidamente a pobreza individual, que deveria marcar seu modo de vida, da riqueza institucional, necessária para realizar seu fim último: “levar Cristo para toda criatura vivente no Mundo”, ou seja, propagar o cristianismo em nível universal.

---

<sup>539</sup> As visitas estavam inseridas nas competências dos bispos, definidas, assim como suas tarefas, no Concílio de Trento. Para maiores informações sobre esse assunto, ver MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. Vol. II (A era do Absolutismo). Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

<sup>540</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 346-347.

<sup>541</sup> ASSUNÇÃO, Paulo. Negócios jesuíticos. *Actas do Congresso Luso-Brasileiro Portugal-Brasil-Memórias e Imaginários*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. I, p. 216-231, 1999, p. 228. Sobre esse assunto, ver ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Dessa forma, constatamos que para o procurador as visitas dos bispos iam além da jurisdição religiosa, pois seriam uma forma de subordinar a atuação dos jesuítas ao clero secular, mais diretamente subordinado ao rei de Portugal e, conseqüentemente, aos funcionários régios que atuavam na região. Desse modo, as visitas poderiam colocar os jesuítas em seu devido lugar, ou seja, fora das atividades econômicas e políticas, agindo somente na esfera particular, no mundo espiritual.

Chegamos assim a quinta e última providência, e também a mais longa. Nela, o procurador retoma o índice discursivo sobre seu zelo para com a população no intuito de promover o aumento e a proteção da colônia, prevenindo-se contra uma eventual invasão e ocupação estrangeira. Silva Nunes começou a providência assinalando as fronteiras do Maranhão que

Compreendem as terras do estado do Maranhão, pela costa do mar a “Lesnordeste [sic]”, correndo desde o rio chamado Oyapock [sic] ou de Vicente Pinzón, para o Sul até os confins da Capitania-mor do Ceará, mais de quatrocentos e sessenta léguas, e de Leste a Oeste subindo o grande Rio das Amazonas, até os últimos limites da Capitania-mor do Grão-Pará, confinantes com o Rio Napo, e terras de Índias da Espanha mais de oitocentas léguas<sup>542</sup>.

Após a descrição, o procurador desenvolveu seu argumento destacando o número reduzido de moradores daquela vasta região, na qual não havia mais do que

nove povoações de brancos portugueses, quatro de Vossa Majestade em que entram as duas cidades do Maranhão e Pará, e duas vilas, a de Nossa Senhora de Nazaré, na Capitania-mor da Vigia, e outra na Capitania-mor do Icatu, e cinco vilas de donatários, e todas não chegam a quatro mil casais, carecendo aquelas terras de muitos milhares, que as povoem, cultivem, e defendam das hostilidades, com que os gentios bárbaros de seus sertões, costumam perturbar lhe o sossego, que lhes é preciso para lavrar as terras, colher os frutos e aumentar as fábricas, para o acréscimo dos dízimos e direitos da fazenda real, e também para as defender das invasões dos inimigos estrangeiros, que intentaram povoá-las, como já tentaram os holandeses, e consta da provisão real a fl(?) [sic] e os espanhóis da cidade do Quito do reino do Peru, como se mostra nas propostas ao Conselho Ultramarino, e nestas a fl(?) [sic] para se aproveitarem das drogas e gêneros preciosos, que produzem as ditas terras em que os Vassallos de Vossa Majestade se já tivessem os meios destas providências há muito teriam erigido e conservado fábrica dos dito gêneros<sup>543</sup>.

---

<sup>542</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 347.

<sup>543</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 347-348.

Para Silva Nunes, a falta de casais brancos para povoar e cultivar as terras era outra das tantas causas da “ruína” do Estado, pois impedia o aumento da colônia e o pagamento de dízimos à Coroa. Diante da vastidão do território, que ele faz questão de descrever, o autor afirmava que políticas como o degredo para Angola como punição pelos descimentos ilegais não faziam sentido, pois despovoavam ainda mais a terra deixando-a suscetível às invasões – já antes concretizadas por holandeses ou franceses – , além de colocarem a população à mercê de ataques por parte de índios ditos bárbaros.

A questão do povoamento é repetida desde o início da ocupação da Amazônia portuguesa. Sobre esse assunto, Rafael Chamboleyron destaca uma consulta realizada pelo Conselho Ultramarino em 1673 informando o então príncipe regente, o futuro D. Pedro II, sobre o estado geral das conquistas portuguesas. Segundo a conclusão da consulta, as terras do Maranhão não davam a Portugal “mais que o domínio imaginário de muita terra sem habitantes, sem cultura e sem comércio<sup>544</sup>”. Depois de escrever sobre esse “domínio imaginário”, o Conselho Ultramarino avultava a necessidade de implantar povoadores e empreendimentos rentáveis naquela região. Para Chamboleyron, o órgão referia-se a “povoadores que cultivem a terra<sup>545</sup>”. Tudo indica que a providência pedida por Paulo da Silva Nunes seguiu o mesmo caminho daquela consulta feita pelo Conselho Ultramarino.

Além de ressaltar a necessidade de povoadores que cultivassem o solo, o procurador frisava a abundância de riquezas daquelas terras, sobretudo o cravo do Maranhão, em forma de casca de árvore – diferente do cravo da Índia, do qual se aproveita a flor – assinalando ainda a impossibilidade de levar as árvores à metrópole pelo fato de se encontrarem no meio dos matos, entre o gentio bárbaro que não deixava os poucos residentes brancos aproximarem-se delas com segurança. Outra riqueza era a canela, tida por Silva Nunes como “a maior descoberta do governo de Alexandre de Souza Freire”. O procurador também acrescentava que, pelo mesmo motivo de não se explorar o cravo, não se explorava a canela, ou seja, a presença de índios bárbaros. Além disso, apontava que se fosse domesticada, a canela poderia ser vendida ao mesmo preço que a de Ceilão.

---

<sup>544</sup> “SOBRE o estado em que se acha o conquistas e ser conveniente [comerçarç] deste Rnº para os rios da Cuama”. 9/09/1673. AHU, cód. 17, fl. 123. *Apud* CHAMBOULEYRON, Rafael. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açaí, 2010, p. 15.

<sup>545</sup> CHAMBOULEYRON. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*, p. 20.

Dessa forma, acentuava que a abundância do gentio bárbaro contrastava com o número diminuto dos moradores, impedindo a exploração adequada das riquezas da terra<sup>546</sup>.

É importante salientarmos que embora Silva Nunes tenha atribuído a “descoberta” da canela maranhense à Alexandre de Souza Freire, essa especiaria já era conhecida pelo menos desde início do século XVII. Alírio Cardoso afirma que em relatos como o de Simão Estácio da Silveira, já existiam referências ao cravo, à canela, à noz moscada e à pimenta, já havendo, nestes primeiros relatos, “comparações com as drogas asiáticas<sup>547</sup>”. O autor explica que na obra mais conhecida de Simão Estácio da Silveira, *Relação Sumária das Cousas do Maranhão* (1624), essas comparações são abundantes, Cardoso faz a seguinte referência:

Nas novas terras do Maranhão, segundo afirma o capitão, havia mangas parecidas àquelas encontradas na Índia; duriões semelhantes aos de Malaca; almíscar igual ao da China; a canela da mesma feição das do Ceilão; e, por fim, uma erva semelhante àquela que na Índia produz o anil<sup>548</sup>.

Alírio Cardoso assevera já haver no século XVII planos para cultivar essas especiarias (cravo e canela) visando, dessa forma, defender o Maranhão dos holandeses. Desse modo, a agricultura se estabelecia como forma de colonização e ocupação, especialmente por meio da distribuição de sesmarias<sup>549</sup>.

Lembramos que Silva Nunes fez um relato – muito parecido com as propagandas feitas nos relatos de viajantes do século XVII – estabelecendo uma longa lista de riquezas “abundantes”. Destacamos: cacau, salsaparrilha, café, chá, baunilha, contraerva, noz-moscada, jalapa e outras muitas gomas, óleos e balsamos muito aromáticos e medicinais. Havia arroz, milho grosso, gergelim, feijão, fava, erva doce, entre outros produtos. De acordo com o procurador, havia ainda muitos animais de caça do ar e terrestres, inúmeras tartarugas de água doce e muitas de água salgada. Além da possibilidade de fazer fábricas de couros de boi, anta, veado, capivara, cotia, onça, lontra,

---

<sup>546</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Choroграфия histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 348.

<sup>547</sup> CARDOSO, Alírio Carvalho. *Maranhão na monarquia hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)*. Tese. Universidade de Salamanca. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia Medieval, Moderna, Contemporánea y de América. Salamanca, 2012, p. 231.

<sup>548</sup> CARDOSO. *Maranhão na monarquia hispânica*, p. 232.

<sup>549</sup> CARDOSO. *Maranhão na monarquia hispânica*, p. 222.

tamanduá, preguiça, e outros animais terrestres, e de penas de todas as cores, das mais “engraçadas”<sup>550</sup>. A lista continua, mas é mais importante perceber a intencionalidade por trás dela de confrontar a variedade de riquezas com a carência de povoadores brancos para explorá-las, pois essas e outras muitas riquezas ficariam incógnitas sem pessoas habilitadas para desenvolver culturas e fazendas e organizar a coleta das drogas do sertão. O procurador arrematou o longo inventário da seguinte maneira:

quem duvidará que aquela conquista será entre todas a mais opulentas, para o comércio de todo este reino, pois buscando pelas quatro partes do mundo com tanto empenho os ditos gêneros, no Estado do Maranhão, parece se empenhou a natureza de criar quase todos juntos<sup>551</sup>.

Em seguida, Silva Nunes escreveu sobre o clima afirmando que “sem hipérbole parece o Maranhão o paraíso terreal”, e preveniu que, para não malograr a terra, a Coroa deveria enviar por ano cinquenta casais de gentes das ilhas atlânticas e de outras partes em que não fizessem falta, visando aumentar os habitantes brancos daquelas terras para que fossem povoá-las, cultivá-las e defendê-las do imenso número de gentio bárbaro, seus habitantes nativos, e das incursões de nações estrangeiras – apetecidas de ocupá-las e povoá-las para explorarem, por sua vez, as diversas riquezas que produziam<sup>552</sup>.

Observamos que Silva Nunes remeteu à Coroa um pedido solicitando povoadores para cultivar a terra em pleno século XVIII. Rafael Chamboleyron afirma que a preocupação referente a ocupação daquelas terras vinha desde 1640, quando os holandeses estavam investindo contra o Maranhão estendendo-se até o domínio Pombalino. Assim, o autor destaca que o Maranhão e o Pará foram, ao longo da segunda metade do século XVII, objeto de inúmeras tentativas de incremento populacional. De fato, do mesmo modo como aparece na quinta providência, o ato de povoar a Amazônia significava assegurar o domínio sobre o território, consolidando-o através da fixação de moradores ou povoadores na terra por meio da agricultura<sup>553</sup>. Como discutimos no segundo capítulo, para Rafael Chamboleyron, a agricultura teve uma crescente

---

<sup>550</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 348.

<sup>551</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 350.

<sup>552</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 350-351.

<sup>553</sup> CHAMBOULEYRON. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*, p. 30.

importância para aquela região, tanto que a Coroa implementou nela uma política de sesmária pensada como forma de proporcionar a defesa do território e incentivar a agricultura, especialmente com o capital particular<sup>554</sup>.

Cabe assinalar que a vastidão da Amazônia possibilitou a migração de vários grupos e as propostas não se restringiam expressamente a pessoas provenientes diretamente da parte continental da Europa. Assim, ressaltamos que Silva Nunes solicitava casais brancos vindos das ilhas atlânticas e, de forma genérica, de outras regiões onde não fizessem falta. Segundo Antônio Otaviano Vieira Junior, a Ilha dos Açores e a Ilha da Madeira já no século XV tornaram-se uma espécie de “exportadores” de colonizadores. Esse quadro era especialmente justificado por conta do excedente populacional nas ilhas e da constante ameaça daquela população por erupções vulcânica e terremotos. Ainda segundo Otaviano, o antigo estado do Maranhão e Grão-Pará ganhou destaque nessa demanda. Outra questão importante em relação a preferência pela migração de ilhéus dos Açores e da Ilha da Madeira era o fato de as mulheres possuírem experiência no fiar e os homens na agricultura intensiva. Além disso, eles eram mais facilmente “manobráveis” e levados do extremo norte ao extremo sul do futuro Brasil<sup>555</sup>.

No entanto, diferente dessa introdução almejada de colonos brancos, os constantes deslocamentos de grupos compactos formados por negros ou índios, não tiveram o intuito primordial de servir para o crescimento da colônia. E, mesmo que os migrantes portugueses possuíssem origens distintas, tanto em termos geográficos, como sociais ou culturais, eram os povoadores preferidos. Para Chambouleyron,

A religião (cristãos-novos), a aplicação da justiça (degredados), as questões militares (soldados), a profissão (oficiais mecânicos), e a família (mulheres à procura de marido, por exemplo), entre vários outros fatores nos ajudam a entender as razões que ensejam a migração (voluntária ou não) de gente do reino para o Maranhão<sup>556</sup>.

Quando Silva Nunes solicitou por gente para defender o território, tanto contra gentios bárbaros quanto contra uma eventual ocupação estrangeira, remetemo-nos ao envio de soldados para a proteção do território. Entre 1690 e 1700 foi enviado ao

---

<sup>554</sup> CHAMBOULEYRON. Rafael. *Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista*, 2006.

<sup>555</sup> VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano. *Migração Açoriana na Amazônia: conexões entre Ilha Graciosa, Lisboa e Grão-Pará (1751-1754)*. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 10, n. 2, p. 342-367, ago.-dez., 2017, p. 344 e 366.

<sup>556</sup> CHAMBOULEYRON. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*, p. 33.

Maranhão um crescente número de tropas recrutadas na Ilha da Madeira e inúmeros casais de açorianos foram trazidos à custa da Coroa<sup>557</sup>. Percebemos que as súplicas de Silva Nunes condizem com esse elevado fluxo migratório de finais do XVII e início do XVIII, assinalado por Chambouleyron.

Segundo o procurador, a Coroa deveria financiar a vinda dos casais para o Maranhão e passar ordem ao governador para colocá-los nas casas dos moradores mais abastados, enquanto ainda não possuíssem terras para cultivar. Assim que as respectivas terras fossem conseguidas, o rei deveria passar ordens para permitir-lhes usar os índios das aldeias para seus serviços, além de deixá-los ir descer índios no sertão para trabalharem em suas lavouras e fábricas, porque “sem o serviço de tais índios tudo o mais que se propõe malogra<sup>558</sup>”. Observamos aqui duas questões. Uma é a do envio “forçado” e financiado pela Coroa de imigrantes, do qual dependia a colonização da Amazônia; a outra, é claro, é a questão central do documento ora analisado: a utilização do trabalho indígena. Segundo Paulo da Silva Nunes, se não houvesse, por parte da Coroa, a liberação para o uso da mão de obra indígena, toda a política de ocupação, exploração e proteção daquelas terras seria em vão. Logo, a atuação da Companhia de Jesus, além de ser perniciososa para os moradores já existentes naquelas terras, seria prejudicial para as novas levas de “habitadores” que deveriam vir explorar as riquezas abundantes daquele “paraíso terreal”.

Além do Traslado analisado até agora, encontramos mais proposições para o crescimento da conquista num *Memorial* escrito por Paulo da Silva Nunes em 1732<sup>559</sup>. De acordo com o autor, as propostas apontadas nesse documento já haviam sido enviadas em outros requerimentos, mas ele resolveu oferecê-las novamente ao rei. No documento

---

<sup>557</sup> Com respeito ao tema do recrutamento de soldados Wania Alexandrino afirma que o processo de recrutamento era sistemático e complexo, além disso não estava limitado apenas aos moradores da capitânia do Maranhão e Grão-Pará, mas era um elemento fundamental na mobilização de pessoas nos territórios do Império português. Além disso, “algumas fontes indicam que atropa paga se constituiu de soldados de diversas proveniências, sobretudo pelos deslocamentos – forçados em sua grande maioria – de homens para promover a defesa do território”. VIANA, Wania Alexandrino. *A “gente de guerra” na Amazônia colonial. Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2013, p. 78.

<sup>558</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...”. In: MORAES. *Choroграфия histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 350.

<sup>559</sup> O documento encontra-se erradamente nomeado como “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, sobre o estado em que se encontram as missões de índios e índias do sertão, o clima e produtos locais. Solicita benesses espirituais e temporais para auxiliar o trabalho que faz há 25 anos. Post. 13 de abril de 1728”. (Avulsos do Maranhão), AHU, cx. 16, doc. 1645.

o procurador repete a estrutura argumentativa. Inicialmente expõe a vastidão da natureza e a falta de povoações e moradores brancos; depois, mostra que, para conservar-se aquela região nos domínios da Coroa portuguesa, não convinha permitir a passagem de nenhum estrangeiro para aquelas terras. A partir de sua experiência no Maranhão e Grão-Pará, assevera que, fora os cargos de ministro da justiça, ouvidor geral, governador, capitão-general e alguns engenheiros de fortificações, os demais cargos e postos deveriam ficar com os homens bons daquela República, de preferência os seus cidadãos, seus filhos e genros. Depois, recomenda a introdução de moedas de prata, ouro e cobre, que não circulavam naquela região desde sua fundação. Por último, aconselha que se desse aos cidadãos das duas cidades, do Maranhão e Grão-Pará, a “honra e menção de se fazer cumprir e guardar os privilégios que granjearam seus pais e avós à custa de suas próprias fazendas, sangues e vidas como primeiros conquistadores e povoadores daquele estado e na expulsão dos holandeses<sup>560</sup>”. Visando dar justeza aos seus pedidos, Silva Nunes afirmava que as honras e prêmios dos moradores eram os maiores incentivos para realizarem “ações heroicas” aumentando a defesa da Coroa.

O *topos* discursivo – “à custa de suas próprias fazendas, sangues e vidas” – nos remete à existência de uma nobreza da terra. Segundo Maria Fernanda Batista Bicalho, a conquista ultramarina abriu um novo e amplo campo de possibilidades de prestação de serviços à Coroa, assim como de remuneração da elite colonial – senhores de engenho e proprietários de terras e escravos – por tais serviços<sup>561</sup>. Mesmo que a elite colonial da Amazônia não possuísse a mesma composição social e o mesmo perfil econômico daquela do estado do Brasil, ela também pleiteava sua diferenciação por meio das mercês reivindicadas a partir do ideário da conquista, do exercício de cargos administrativos e, ainda, do pertencimento às Câmaras cidadinos<sup>562</sup>. Dessa maneira, o fato de os colonos terem empregado recursos financeiros e, até mesmo, humanos para a manutenção e o aumento da Conquista dava a eles a possibilidade de reivindicarem

---

<sup>560</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

<sup>561</sup> BICALHO, Maria Fernanda Batista. Conquista, Mercês e Poder Local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 2, p. 21-34, nov. 2005. Disponível em: [www.almanack.usp.br](http://www.almanack.usp.br). Acesso: em 15 jan. 2018.

<sup>562</sup> Ver MONTEIRO, Nuno Gonçalo. O poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia. In: HESPANHA, António Manuel (Coord.) *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 335; FRAGOSO, João. “A Nobreza da República”: Notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi – Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45-122, 2000.

benesses junto à Coroa. Para Bicalho, a atribuição do rei de recompensar os súditos por seus serviços, criava uma cadeia de obrigações recíprocas:

disponibilidade para o serviço régio; pedidos de mercês ao rei em retribuição aos serviços prestados; atribuição/doação de mercês por parte do rei; engrandecimento/atribuição de *status*, honra e posição mais elevada na hierarquia social devido às mercês recebidas; agradecimento e profundo reconhecimento/reforço dos laços de submissão, lealdade e vassalagem; renovada disponibilidade de prestar mais e maiores serviços ao monarca<sup>563</sup>.

Observamos então, no texto de Silva Nunes, a necessidade de se afirmar a distinção dos homens que junto a ele faziam parte da campanha antijesuítica. Esses homens não se distinguiam dos demais por fazerem parte de uma “nobreza de sangue”, mas por fazerem parte de uma “nobreza política” formada mediante acordos e negociações inseridos na chamada “economia da mercê”<sup>564</sup>. Esta categoria aplica-se perfeitamente aos ocupantes dos cargos camarários do Maranhão e Grão-Pará, que se transformaram, por meio dos serviços prestados ao rei na conquista e na defesa do território, nos principais ou nobreza da terra<sup>565</sup>.

Por fim, Silva Nunes arrematou seu *Memorial* afirmando que sua experiência de mais de vinte anos na região amazônica, conhecendo a suma pobreza dos moradores e as violências com que se achavam supostamente oprimidos, não o repugnou de ir ao reino sem outros auxílios além da boa vontade dos “povos”, lembrando que já estava na Corte há mais de nove anos, contendendo com os inimigos do bem público<sup>566</sup> – referia-se possivelmente aos jesuítas – na esperança de vencer mediante o amparo e a proteção do rei<sup>567</sup>.

---

<sup>563</sup> BICALHO. *Conquista, Mercês e Poder Local*, p. 23.

<sup>564</sup> Ver OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

<sup>565</sup> Recomenda-se ler a monografia de SANTOS, Arlindyane dos Anjos. “*Gente nobre da governança*”: (re)invenção da nobreza no Maranhão Seiscentista (1675-1695). Monografia. Universidade Estadual do Maranhão, Departamento de História e Geografia, Curso de História, São Luís, 2009. Mesmo sendo um trabalho de conclusão de curso, o texto apresenta uma discussão madura, pautada em uma análise documental avultada e sólida, que elucida o processo de formação de uma *nobreza da terra* no Maranhão colonial.

<sup>566</sup> Segundo o *Dicionário de Política*, bem público se distingue do bem comum. “Enquanto o bem público é um bem de todos por estarem unidos, o Bem comum é dos indivíduos por serem membros de um Estado”, e ainda, o bem público “se alcança através do mercado ou, mais frequentemente, através das finanças públicas. MATTEUCCI, Nicola. Bem comum. In: BOBBIO. *Dicionário de Política*, p. 106-107.

<sup>567</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

Os “remédios” de Paulo da Silva Nunes podem ser compreendidos como um plano de governo que tinha por meta sanar os principais problemas e empecilhos para o crescimento da região. Silva Nunes não pretendia desobedecer ao rei, mas mostrou-se disposto a questionar as leis que considerava inadequadas à realidade local e prejudiciais aos colonos portugueses. Ele era consciente de que tinha obrigações políticas para com a Corte portuguesa por meio da obediência às leis. Porém, como trabalhamos no capítulo anterior, considerava as leis e ações de alguns agentes metropolitanos abusivas. Para “demonstrar publicamente a injustiça da lei e com o fim imediato de induzir o legislador a mudá-la”, organizou o motim, assim como sua campanha antijesuítica, como um ato de desobediência civil, “com a pretensão de [que fossem] considerada[s] não apenas como lícita[s] mas como obrigatória[s] e [fossem] tolerada[s] pelas autoridades públicas diferentemente de quaisquer outras transgressões<sup>568</sup>”.

Desse modo, entendemos as propostas de Paulo da Silva Nunes para “remediar” a situação do Maranhão e Grão-Pará, desobedecendo a leis e inculpando jesuítas e autoridades públicas, como uma forma de justificar suas ideias. Como exemplos dessas justificativas, analisaremos nos próximos tópicos as denúncias feitas pelo procurador contra os aldeamentos jesuíticos e contra as atitudes “despóticas” dos religiosos.

#### **4.2 A revisão do lugar dos índios e das “aldeias”**

Neste tópico, analisaremos um requerimento e um memorial enviados por Paulo da Silva Nunes à Coroa, nos quais descreveu as más condições de existência em que se encontravam os índios do sertão, solicitou medidas para melhorar o estado dos índios e missionários, e fez queixas sobre a má administração dos missionários junto aos índios. Conforme o quadro que apresenta nesses documentos, Silva Nunes defendia uma escravização menos restritiva dos índios. Para ele, os aldeamentos jesuíticos eram uma forma de “cativeiro perpétuo” imposto ao índio, assim como os afazeres dos missionários eram um desperdício de recursos, tempo e trabalho. Ou seja, a obra dos missionários pouco contribuía, segundo o seu projeto, para o bem comum da colônia e do reino. O índio “bravo”, principal destinatário do trabalho religioso, nada mais seria que um

---

<sup>568</sup> BOBBIO. Desobediência Civil. In: BOBBIO. *Dicionário de Política*, p. 335.

empecilho ao cultivo da terra e à colheita das drogas do sertão, devendo, por isso, ser levado cativo diretamente para as fábricas e fazendas dos colonos<sup>569</sup>.

Esse posicionamento em relação aos índios e, principalmente, às missões jesuíticas é mais claro ainda em seu memorial. O documento repete a fórmula do traslado descrevendo a natureza como sendo abundante e capaz de gerar muitas riquezas se houvesse brancos cristãos para habitá-la e protegê-la dos interesses estrangeiros, principalmente suas fronteiras com as Índias de Castela, e do índio bárbaro<sup>570</sup>. Para demonstrar a “fereza” dos nativos, Silva Nunes valeu-se da clássica argumentação do cronista Pero de Magalhães Gândavo, de 1570, que em seu texto defendia a colonização do Brasil por portugueses empobrecidos, pois imputava aos índios atitudes negativas que constituiriam um impedimento para o projeto de ocupar o Brasil<sup>571</sup>. A visão de uma suposta incapacidade dos índios de levarem uma vida ordeira, conforme os parâmetros da cristandade e da civilidade europeia, prevaleceu ainda na concepção do processo colonizador da América nos séculos XVII e XVIII. Assim, o procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará afirmava não ser possível aumentar as searas espiritual e temporal porque os sertões do Maranhão abrigavam ainda infinitos índios:

que não têm Fé, Lei, nem Rei nem forma de República, e vivem como bárbaros atropelando as leis da natureza não fazendo diferença de mães e filhas pra satisfazerem de sua lascívia, e movem com estas injustas causas as contínuas guerras, que entre si trazem, em que como feras se matam e se comem uns aos outros, sem perdoarem nem os inocentes seus próprios filhos<sup>572</sup>.

Nesse argumento, destacam-se os lugares-comuns sobre ausência de um sistema de leis e dogmas – conforme o ordenamento sociossimbólico dos cristãos da época barroca – e da permanência de costumes supostamente regidos pela irracionalidade

---

<sup>569</sup> Como já informamos na nota 521, o *Memorial* está nomeado de “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645; “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, em que solicita que sejam tomadas medidas para melhorar o estado dos missionários e índios com a chegada do novo Governador da Capitania do Maranhão. Anexo: aviso, carta (cópia) e requerimento”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 16, doc. 1628.

<sup>570</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

<sup>571</sup> GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil e história da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. Para uma melhor análise do argumento de Pero de Magalhães Gândavo, ver GIUCCI, Guillermo. “Não têm Fé, nem Lei, nem Rei”: a trajetória de um ingrediente tópico. In: GIUCCI, Guillermo *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 206-214.

<sup>572</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

ou pela instintividade, como o incesto, o canibalismo, a belicosidade e a vingança<sup>573</sup>. Segundo Giucci, “as repetições da fórmula ‘não têm Fé, nem Lei, nem Rei’, a partir da formulação de Gândavo, indica a homogeneidade do julgamento negativo<sup>574</sup>”. Giucci trabalha com essa ideia sobre o Brasil seiscentista e os cronistas da época, mas conseguimos perceber a permanência da inabilidade dos portugueses, e dos europeus em geral, para lidar com a diversidade social e cultural das populações nativas “não pelo seu caráter de diferença, e sim pela incapacidade de integrá-la[s] de maneira coerente ao ideário colonial<sup>575</sup>”.

O uso constante dessa fórmula transforma-se em acusação frisando sempre as supostas qualidades inumanas dos índios, aproximando-os mais dos animais que dos homens. Tal estado exigiria, conforme o procurador, medidas repressoras, pois a “barbaridade” e “fereza” dos índios e de seus costumes só poderiam ser reprimidos e extirpados por meio de descimentos sistemáticos, afastando-os de seu habitat tradicional. Tal argumento fica claro quando Paulo da Silva Nunes utilizou-se, na passagem analisada acima, de trechos de um *Termo que se fez em Junta de Missões sobre a forma que há de dar os descimentos dos índios*, de 20 de março de 1722, em resposta ao pedido do governador Bernardo Pereira de Berredo sobre os descimentos de índios bárbaros dos sertões. O referido documento é uma cópia anexada a mais um requerimento do procurador. Nele, justifica-se a necessidade de realizar descimentos:

Os Tapuias bravos, andando nus, não reconhecendo leis, nem governo, mas vivendo com o modo e forma de bárbaros atropelando as leis da natureza, sem fazerem diferença de mães e filhas para a satisfação de sua lascívia, comendo-lhes uns aos outros, sendo esta gula a causa injustíssima de suas guerras, e ainda fora dela os excita a frisarem os meninos inocentes, se possam obrigar por força ou por medo que se desçam do sertão para as aldeias, se o não quiser fazer por vontade, em contemplação do que propôs o sobredito governador e capitão-general e da Junta que ele entrega (?) no governo deste estado com

---

<sup>573</sup> Segundo Guilherme Amaral Luz, “nos diversos gêneros [literários] quinhentistas [a retórica do canibalismo] é constituída como emblemática de um nível de civilização e ‘política’ encontrada na América, elucidados do caráter providencial da missão evangelizadora”. Desse modo, agregou diversas inquietações teológico-políticas sobre o processo de colonização português na América, como: “a possibilidade ou não da conversão, a liberdade indígena, a possibilidade de guerra justa, a luta contra as heresias, a razão de Estado cristã, o providencialismo da colonização, da superação da barbárie pela civilização, e etc.”. Acreditamos que a análise de Amaral Luz, também pode ser estendida para as outras tópicas utilizadas nos gêneros literários coloniais, como o incesto, a belicosidade e a vingança. LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003, p. 224-225.

<sup>574</sup> GIUCCI. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*, p. 207.

<sup>575</sup> GIUCCI. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*, p. 207.

grande zelo, como a todos era notório de servir bem e zelosamente a Sua Majestade<sup>576</sup>.

A repetição, de um documento para outro, da visão sobre o indígena da época acaba completando o quadro da suposta “animalidade dos índios”: feras que não distinguiriam mães e filhas para satisfazerem seu desejo sexual<sup>577</sup>. Por isso, a realização de descimentos, por força ou medo, seria justificada enquanto *única* possibilidade de salvação e, mais ainda, *certeza* de aumentarem-se as rendas e demandas da real fazenda.

No memorial e requerimentos, Silva Nunes afirma, ainda, ser público e notório para os moradores o comportamento dos índios do sertão, assim como o era para os missionários o comportamento dos índios domésticos das aldeias, nas quais – não em todas, mas em muitas – os padres viam os indígenas neófitos ou catecúmenos “obrar as mesmas ferezas que os dos sertões”. Diante desse quadro, segundo Silva Nunes, os padres nada faziam. Primeiro, pelo perigo e, segundo, em vista da conservação das aldeias, chegando mesmo “a dissimular aqueles excessos”<sup>578</sup>. A posição dos padres, segundo os documentos, opunha-se, por conseguinte, ao bem público. Silva Nunes argumentava que os aldeamentos missionários não eram imprescindíveis para “salvar” aqueles “índios bárbaros” imbuídos de desordem e destituídos de humanidade. Os aldeamentos, a seu ver, eram inúteis para o bom funcionamento da colônia e para a “civilização” do gentio, constituindo-se em locais nos quais os “maus comportamentos” dos índios eram disfarçados pelos jesuítas.

Para uma nova perspectiva historiográfica, que dialogue com a antropologia, são importantes as análises acerca do cotidiano dos aldeamentos que apontam essas “dissimulações”, já destacadas pelo procurador, como uma forma de adaptação e adaptabilidade dos missionários à nova realidade, engendrada também por suas próprias práticas de missão. Assim, para alcançar o sucesso pretendido com o seu projeto de

---

<sup>576</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”, ao rei D. João V, em que solicita que sejam tomadas medidas para melhorar o estado dos missionários e índios com a chegada do novo Governador da Capitania do Maranhão. Anexo: aviso, carta (cópia) e requerimento”. *AHU*, ACL\_CU\_009, cx. 16, doc. 1628.

<sup>577</sup> O *topos* discursivo repete-se ainda nos seguintes documentos: “REQUERIMENTO do Procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, em que se queixa da administração dos índios feita pelos missionários jesuítas no dito Estado”. (Avulsos do Maranhão) *AHU*, cx. 18, doc. 1856; “REQUERIMENTO do Procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, em que se solicita a resposta a Representação dos Povos e dos religiosos do Estado do Maranhão, sobre a dificuldade de prestar o seu serviço a Deus”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>578</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva “. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

salvação, os jesuítas tiveram que encontrar “equivalências” que tornassem as categorias católico-cristãs de fácil (ou possível) compreensão por parte dos índios<sup>579</sup>.

Para Serge Gruzinski, no momento de conquista e colonização das Américas ocorreu um processo de ocidentalização e de mestiçagem, resultado do encontro de agentes e elementos provenientes do Velho e do Novo Mundo. Para o autor, os índios da segunda metade do século XVI, depois de terem entrado em contato com os europeus, incorporaram elementos daquela cultura e vice-versa, havendo ali, de fato, a formação de culturas mestiças. É necessário destacarmos, ainda segundo Gruzinski, a existência de um determinado limite para esse processo de miscigenação, uma vez que tende a transformar-se em uma nova realidade ou adquirir uma autonomia imprevista<sup>580</sup>.

Já Adone Agnolin afirma ter ocorrido naquele espaço uma “indigenização do catolicismo”. Ou seja, os missionários que se diziam portadores de uma verdade universal, isto é, os dogmas cristãos, viram-se forçados a fazer concessões ao modo de pensar e agir dos índios, que conseguiam transitar entre os dois mundos – cristão e indígena – sem, no entanto, se perceberem como estando em uma situação contraditória<sup>581</sup>. Assim, segundo Karl Arenz, “embora o discurso missionário mantenha enfaticamente sua insistência no fim imediato da idolatria e poligamia indígenas, averigua-se nas entrelinhas a impossibilidade de aplicar à risca esta exigência<sup>582</sup>”.

Ainda na linha da história antropológica, Paula Monteiro afirma que os espaços dos aldeamentos eram configurados por uma “mediação cultural” produtora de categorias necessárias para se estabelecer certa e, muitas vezes, precária inteligibilidade

---

<sup>579</sup> Ver AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207; AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2005; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, v. 168, n. 1, p. 69-99, 2013; MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência na Área de Etnologia). Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001; MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO. *Deus na aldeia*, p. 31-66; POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO. *Deus na aldeia*, p. 111-142.

<sup>580</sup> GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>581</sup> AGNOLIN. *Jesuítas e selvagens*, 2007.

<sup>582</sup> ARENZ, Karl. Além das Doutrinas e Rotinas: Índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (Séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014, p. 70.

mútua nas diversas circunstâncias compelidas aos índios e aos missionários pelas situações de contato. Os aldeamentos encontravam-se envoltos em um processo de tradução de instrumentos simbólicos e práticas culturais, ou seja, tanto os elementos cristãos eram traduzidos e ressignificados pelos índios quanto os elementos indígenas passavam por um processo semelhante para serem compreendidos pelos religiosos<sup>583</sup>.

Assim, enquanto o procurador observava os aldeamentos como perda de tempo, dinheiro e trabalho, além de locais de “dissimulação”, os missionários viviam aqueles espaços estratégicos interagindo com os índios na intenção de integrá-los à cristandade universal. Contudo, além de lugares considerados de “mestiçagem”, “indigenização do catolicismo” e “mediação cultural”, os aldeamentos também eram espaços de atuação e negociação do índio. Maria Regina Celestino de Almeida afirma haver “razões suficientes para se acreditar que se aldear podia significar para os índios a opção pelo mal menor diante da opressão e violência da conquista e da colonização<sup>584</sup>”. Karl Arenz destaca dois exemplos de negociações, realizadas pelos Nhunhuns do Xingu e Aruaquis do Tocantins, narradas pelo padre João Felipe Bettendorff em uma carta-ânuua datada de 1671. Nesse exemplo, Arenz realça que ao se aldearem os índios buscavam proteger-se de incursões por parte de caçadores de índios e ataques de povos vizinhos. Além disso, insistiram, como condição por sua aldeação voluntária, na atribuição de terras férteis perto do rio<sup>585</sup>. Ao que se pode deduzir, os principais elementos de negociação para que os índios se aldeassem eram acesso à terra para garantir sua subsistência e proteção de inimigos<sup>586</sup>.

Outra questão recorrente sobre os aldeamentos jesuíticos é o fato de os descimentos de índios serem conduzidos diretamente para esses locais. Autoridades coloniais colocavam em xeque essa forma de execução e propunham sua modificação. Por exemplo, o governador e capitão-general Cristóvão da Costa Freire mandou à Corte um pedido de se retomar a Lei de 1688 acerca dos resgates. Posteriormente, Bernardo Pereira de Berredo solicitou, em Junta das Missões, que o descimento dos índios bárbaros dos sertões fosse realizado à força e que

---

<sup>583</sup> MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil, 2006.

<sup>584</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 114.

<sup>585</sup> ARENZ. Além das Doutrinas e Rotinas, p. 74-75.

<sup>586</sup> ALMEIDA. *Metamorfozes indígenas*, p. 115.

aos moradores deste Estado se poderia descer para os tais engenhos e fazendas os já descritos e mencionados índios [que] Vossa Majestade manda descer para as Aldeias sem que se haja prejuízo da sua liberdade e respondendo cada qual dos Deputados por seu turno e repartindo entre si este ponto a fim de sossegar o seu escrúpulo assentando por indubitável [?] em que, se não pode viver neste Estado sem índios<sup>587</sup>.

Segundo Almeida, na sociedade do Antigo Regime as leis definiam-se no cotidiano das relações entre os agentes sociais e conforme as situações locais que iam surgindo. A legislação e a prática caminhavam juntas, visto que muitas vezes a primeira só fazia regulamentar o que já se praticava em larga escala<sup>588</sup>. Como naquele momento a Companhia de Jesus ainda era um agente social influente, os pedidos dos governadores não foram postos imediatamente em prática. Berredo acabou seu governo, em 1722, sem ver os índios serem descidos diretamente para as fazendas e engenhos dos moradores. Seis anos depois, em 1728, tal pedido ecoaria novamente nas representações de Silva Nunes. Ele voltava a afirmar que, ao rejeitarem o descimento dos índios bravos ou ao não fornecerem os índios das aldeias, os jesuítas impediam o bem público. Junto a essa reafirmação ele lançou um questionamento aos missionários:

Sem operários podem-se cultivar as terras, colher-lhe os frutos, extrair suas drogas, levantar-lhe fábricas e conservá-las para comércio público? Há de responder que não, porque com as lavouras e o comércio [crescem?] os povos, se estabelecem as Repúblicas, se conservam o Estado e se aumentam as [?], pois se não admite dúvida que os operários são os braços em que se sustentavam tantos benefícios, para que se empenham os R.R. Missionários, e os seus Prelados, com sanções a derribar a coluna deles?<sup>589</sup>

O procurador repete o *topos* argumentativo: enquanto os padres e seus prelados, isto é, superiores, estivessem vivendo em condições e comunidades opulentas, seus interesses particulares entravariam o bem particular dos moradores e, ao mesmo tempo, prejudicariam o bem comum, causando a total miséria daquele Estado. Subentende-se, na versão de Silva Nunes, que os jesuítas não queriam distribuir os índios aldeados, exímios remadores, vedando aos colonos uma movimentação mais ágil pelos

---

<sup>587</sup> “CÓPIA do termo que se fez em Junta das Missões, sobre a forma que há de dar os descimentos dos índios, 20 de março de 1722. In: REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1628.

<sup>588</sup> ALMEIDA. *Metamorfoses indígenas*, p. 116.

<sup>589</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

rios e, desta forma, estorvando a coleta das drogas do sertão e o descimento de índios bárbaros para as casas e lavouras dos colonos<sup>590</sup>.

De acordo com a documentação, além da pobreza supostamente causada pela inobservância da repartição dos índios, ocorreu nos anos de 1725 e 1726 nas cidades de Belém e São Luís uma epidemia de bexigas, responsável pela morte de aproximadamente seis mil índios mansos que trabalhavam junto aos colonos e autoridades, afora os que morreram nas aldeias missionárias<sup>591</sup>. Tudo isso causou o “fechamento das portas dos sertões”. Aqueles dentre os índios mansos que ficaram vivos fugiam para as aldeias e colégios missionários. Os padres não os devolviam aos moradores sob o pretexto de que os tais índios eram forros. Para o procurador, justamente por estarem aldeados, os índios não encontravam a tal liberdade, mas se encontrava em escravidão perpétua:

se todo o zelo dos RR missionários se encaminha aos vitais cativeiros injustos, como podem deixar de conhecer e refletir que só os índios das missões padecem um cativo perpétuo, só com o expressivo nome de libertos. O serviço de todos os índios das missões e de sua posteridade dura para sempre, porque como as Religiões, que os sujeitam, nunca se acabam, nem das Aldeias delas passam os índios para o serviço atual dos moradores, que por sua morte não dispõe dos mesmos índios, [o que não se passa] com os missionários que transferem sucessivamente o domínio dos índios aldeados de uns para outros, ficam sempre com uma sujeição perpétua e cativo mais rigorosos<sup>592</sup>.

Faz-se necessário apontar a inexistência de uma posição comum entre as ordens religiosas a respeito da escravização dos índios. Quanto à Companhia de Jesus,

---

<sup>590</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

<sup>591</sup> No ano de 1725, o então governador do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, escreveu uma carta a D. João V, na qual reclamava das consequências do contágio de bexigas da população da capitania do Maranhão, logo após o bispo do Pará, Dom Bartolomeu Pilar ter chegado ao Estado com índios doentes. Há mais documentos que apontam para uma epidemia de bexigas ocorridas no Pará entre os anos de 1725 e 1726. Como o requerimento de Paulo da Silva Nunes se refere à chegada do novo governador do Estado, Alexandre de Souza Freire, que se deu em 1728, inferimos que o mesmo se refira à epidemia ocorrida primeiro no Pará e, depois, levada ao Maranhão pelo bispo e seus índios. Ver “CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão] João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre as consequências do contágio das populações da capitania do Maranhão com a doença das bexigas, logo após a chegada do bispo do Pará e dos índios que o acompanhavam já por si adoentados. Anexo: despacho. 1725, Setembro, 8, Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 757; “CARTA do ouvidor-geral da capitania do Pará, José Borges Valério, para o rei [D. João V], sobre a epidemia ocorrida com a propagação da doença das bexigas na cidade de Belém do Pará, e a falta de escravos para trabalhar nas lavouras. Anexo: requerimento, despacho e carta (2ª via). 1725, Setembro, 8, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 768; “CARTA do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], João da Maia da Gama, para o rei [D. João V], sobre o pedido do Provincial da Província de Nossa Senhora do Carmo acerca do envio de mais escravos, uma vez que muitos haviam falecido devido a uma epidemia de bexigas. Anexo: bilhete. 1726, Setembro, 13, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 9, doc. 855.

<sup>592</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1628.

ela esteve, de modo unânime, a favor do estabelecimento de critérios para tal, sobretudo, desde que o padre Antônio Vieira levantara – conforme já vimos mais acima – o debate a propósito da “liberdade dos índios” em meados do século XVII na Amazônia portuguesa. De acordo com Karl Arenz e Diogo Costa, Vieira amparou-se principalmente em textos jurídicos promulgados no Brasil<sup>593</sup>, mas empregou também argumentos bíblicos e provenientes da corrente teológica neotomista, predominante na Companhia, em seus exames<sup>594</sup>. Primeiro, criticou a Lei de 10 de novembro de 1647 e a provisão régia de 9 de setembro de 1648, que considerava ambíguas. Segundo, Vieira mesmo afirmando a liberdade dos ameríndios de escolherem seus empregadores, permitiam uma escravidão camuflada devido à possibilidade de um recrutamento forçado para serviços considerados imprescindíveis<sup>595</sup>.

O padre também protestou energicamente contra a provisão régia de 17 de outubro de 1653, que facilitava as “guerras justas” e os cativeiros legítimos. Esse protesto motivou-o a buscar a garantia legal da liberdade dos índios, mas uma liberdade sob a tutela exclusiva dos inacianos, conseguida através da Lei de 9 de abril de 1655. Nesse sentido, os aldeamentos jesuítas tornaram-se espaços para salvaguardar o controle dos jesuítas sobre a mão de obra indígena. No entanto, a rede das missões não teve a intenção de evitar a servidão dos índios, mas, antes de tudo, ser um instrumento para regrá-la<sup>596</sup>. Em 1662, o padre Vieira declarava:

Não é minha intenção que não haja escravos; antes procurei nesta Corte, como é notório e se pode ver na minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarem como se declarou por lei (que lá está registrada) [lei de 9 de abril de 1655] as causas do cativo ilícito, nos não querem naquela terra, e nos lança fora dela<sup>597</sup>.

---

<sup>593</sup> A Lei de 26 de julho de 1596 que tratava da tutela dos jesuítas sobre os índios descidos; a Lei de 30 de julho de 1609 sobre a liberdade dos índios interdizendo toda forma de sujeição; e a provisão de 10 de setembro de 1648, sobre as condições de cativo legal.

<sup>594</sup> Com respeito às tendências e argumentos teológicos recorrentes no ensino, no direito e no debate interno da Companhia de Jesus, sobretudo, o pensamento neotomista e a “teologia da graça”, ver ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. *Revista de História*, São Paulo, primeiro semestre de 2014, n. 170, p. 77-106, jan.-jun., 2014 <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p77-10>, p. 80-85; SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, p. 41-76, 2012.

<sup>595</sup> ARENZ; SILVA. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”, p. 29 e 38.

<sup>596</sup> ARENZ; SILVA. “*Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade*”, p. 29 e 38.

<sup>597</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania [1662]. In: VIEIRA, Antônio. *Sermões escolhidos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 175.

Assim, vemos que os jesuítas defendiam uma “liberdade possível”, isto é, aquela concordante com o pensamento político-ideológico da época e correspondente aos princípios teológicos da Igreja e aos interesses temporais do Estado português. Mas essa concepção de “liberdade” não era exatamente partilhada por moradores e oficiais na colônia. Buscando justapor o princípio de “cativeiro perpétuo dos índios aldeados” às ações e interesses dos moradores seculares, Paulo da Silva Nunes afirmava que, ao falarem em escravos, os moradores referiam-se somente aos índios das tropas de guerra e de resgate, permitidos pelo rei. Em outro ponto dos requerimentos, assegura que os colonos envolvidos em descimentos de índios do sertão estavam dispostos a instruí-los na doutrina cristã, do mesmo modo como os senhores do Brasil instruiriam seus servos por capelães, por tutores, ou por si mesmo<sup>598</sup>.

Para finalizar sua argumentação, Silva Nunes destacava novamente a ruína do Estado, evidenciando-a pelas circunstâncias em que partiram três navios do Grão-Pará naquele ano, 1730, pois não tinham carga nenhuma<sup>599</sup>. Desse modo, a constante repetição do *topos* do impedimento ao crescimento do comércio, causado pelos missionários jesuítas por não praticarem os descimentos e repartições dos índios conforme era ordenado, é corroborada e posta como uma das provas para a inutilidade dos aldeamentos e mesmo do trabalho missionário. Afirma-se, que o afastamento da Ordem religiosa seria o melhor remédio para o bom andamento da colônia<sup>600</sup>.

No cotidiano dos aldeamentos ocorria um processo de socialização envolvendo várias etnias e de construção de uma nova identidade social, índios incorporavam e reconfiguravam costumes e cultura europeu-cristãos. Por outro lado, os padres faziam uso de termos indígenas para criar uma proximidade com o universo religioso-simbólico de seus catecúmenos e neófitos, visto que as reflexões e conceitos, de cunho abstrato, da fé cristã não eram facilmente traduzíveis. Assim, entendemos os aldeamentos jesuíticos como espaços de constantes negociações entre missionários e

---

<sup>598</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

<sup>599</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, em que solicita que sejam tomadas medidas para melhorar o estado dos missionários e índios com a chegada do novo Governador da Capitania do Maranhão. Anexo: aviso, carta (cópia) e requerimento”. (Avulsos Maranhão), *AHU*, cx. 16, doc. 1628.

<sup>600</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 16, doc. 1628.

índios, no espiritual e temporal, em meio às diferentes interpretações de liberdade, escravidão, trabalho, proteção como, também, sucesso ou fracasso do projeto colonial.

### 4.3 Denúncia do “despotismo jesuítico”

Em um requerimento de 1731, o procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará expôs sua insatisfação com o Conselho Ultramarino e com a Junta das Missões por não terem repassado ao rei “dois requerimentos, os mais importantes para aquele Estado, e os servos de Deus e de Vossa Majestade<sup>601</sup>”. O primeiro havia sido escrito em 1728 e tratava dos descimentos dos índios bárbaros, mas fora impedido de chegar às mãos do rei depois de

várias contradições impostas por ministros do Conselho Ultramarino, e da Junta das Missões, mal informados pelo superior Jacinto de Carvalho da Companhia e por outros da sua parcialidade que naquele Estado se opuseram, e ainda se estão opondo fortemente ao bem comum, querendo preferir os seus interesses particulares<sup>602</sup>.

Como já discutimos mais acima a questão dos descimentos, nos ateremos ao segundo requerimento, de outubro de 1730, que trata da forma “despótica” como os jesuítas e seus prelados teriam administrado os índios das aldeias. Para esse fim, Paulo da Silva Nunes relatou um conflito com o missionário José da Gama, ocorrido na época do governo de Alexandre de Souza Freire (1728-1732)<sup>603</sup>. De acordo com o documento, o governador havia enviado Manoel da Cunha Dessa, por ordem do rei, para buscar índios na aldeia Guaricuru administrada pelo jesuíta José da Gama com a finalidade de juntá-los à tropa de guerra que se encontrava no sertão do Rio Negro. No entanto, José da Gama o recebera com dezesseis armas de pederneira e duas peças de artilharia recusando-se a entregar os índios. Colocou-o para fora da praça da aldeia à força de armas como a um

---

<sup>601</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>602</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>603</sup> Há evidências de que este assunto também foi tratado na “CARTA do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o rei D. João V, em resposta a provisão de 11 de fevereiro de 1730, sobre a expedição do cabo Belchior Mendes ao Rio Negro e as dificuldades criadas por um missionário da Aldeia Mayapêma no resgate dos índios pretendidos”. (*Avulsos do Pará*), *AHU*, cx. 12, doc. 1119. De fato, o governador relata nele acontecimentos muito parecidos com os que Paulo da Silva Nunes descreve, porém, o governador não cita o nome do missionário.

inimigo. Tudo isso, afirma Silva Nunes, era oposição ao bem comum e à conservação daquele Estado<sup>604</sup>.

Porém, antes mesmo desse episódio, o missionário já havia agido violentamente contra outro colono e mesmo contra os índios da aldeia de Guaricuru. Primeiro, deu com um pau em Antônio de Oliveira Pantoja, filho legítimo de Manoel Oliveira Pantoja, habitante da cidade do Pará. Também, havia provavelmente mandado açoitar, com uma corda ao pescoço, e pregando pelas ruas da aldeia, a um índio chamado Mandu. Ele era sobrinho do principal da aldeia de Guaricuru que, ofendido com a atitude do missionário e depois de ter tido grandes embates com o mesmo, fugiu para o mato<sup>605</sup>. Padre José da Gama, temendo a represália do principal, armou “dois valentes” com armas, pólvora e bala. Mas, por falta de experiência um deles foi morto pelo principal e o outro acabou fugindo. A situação gerou uma agitação muito grande entre os índios aldeados, que acabaram se amotinando. Segundo Silva Nunes, só não aconteceu uma ruína maior porque o ouvidor geral Francisco Galvão [Fonseca] sossegou os índios<sup>606</sup>.

Para o procurador, esses distúrbios e outros semelhantes ocorridos em outras missões não teriam sucedidos se os missionários, especificamente os seus superiores, não tivessem detido a ampla e, para ele, despótica jurisdição temporal do governo dos índios. Teria sido esse poder absoluto a justificativa usada pelos missionários para expulsar, por armas, funcionários mandados pelo governador para buscar índios. Ele acrescentava que, se assim adveio aos oficiais, poderia se imaginar o tratamento que se dava a moradores seculares que precisavam dos índios para as suas lavouras, engenhos e fazendas<sup>607</sup>. Alexandre de Souza Freire, governador e capitão-general do estado, afirmava em um ofício endereçado a Paulo da Silva Nunes o seguinte: “eis aqui o que faz a administração temporal dos índios, dada aos padres e tirada ao governo: deste sucesso dou conta pelo Conselho e pela Secretária, façam o que quiserem que o Estado não é meu<sup>608</sup>”. Vemos que Souza Freire faz uma reclamação clara à atuação dos missionários e outra, velada, à

---

<sup>604</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>605</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>606</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>607</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes”. *AHU*, cx. 19, doc. 1943.

<sup>608</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], Alexandre de Sousa Freire, para Paulo da Silva Nunes, sobre as querelas com os padres da Companhia de Jesus”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 11, doc. 1059.

atuação do Conselho Ultramarino, que demorava a dar respostas às queixas dos moradores e às autoridades coloniais provavelmente por estarem mais dispostos a dar ouvidos aos padres da Companhia de Jesus, como asseverou Silva Nunes no requerimento citado mais acima.

Além do “mau comportamento” causado pelo “excesso de poder” dos jesuítas no século XVIII, os escritos apontavam o perigo que os padres constituiriam para a segurança do Maranhão desde o início da colônia. Para Silva Nunes e Freire, os jesuítas eram “o outro”, e mesmo “o estrangeiro”, pois muitos religiosos residentes na conquista eram de nações diversas<sup>609</sup>. Como exemplo da não confiabilidade da Companhia de Jesus o procurador faz citação de uma carta escrita no ano de 1639 por Cristóvão de Acunha, missionário na América espanhola, à Coroa de Castela tentando persuadir seu monarca, Felipe IV, a invadir o Maranhão com uma armada<sup>610</sup>.

As acusações de violência, despotismo, ganância e paixões que, segundo os documentos estudados, impregnaram a atuação da Companhia de Jesus são elementos comuns também ao anticlericalismo<sup>611</sup>. Essas acusações iam de encontro ao ideal de padres missionários que assumiam o compromisso de levar uma vida simples, como forma de dar testemunho de uma Igreja livre de vícios e pecados. Assim, segundo o entendimento de Paulo da Silva Nunes, os verdadeiros padres missionários

andam de terra em terra, pregando missão, repreendendo vícios, e encaminhando almas para o céu, sem mais provimento, que o breviário,

---

<sup>609</sup> Segundo Karl Arenz, a porcentagem de jesuítas não-portugueses em 1679, alcançava quase 30%, ou seja, dez estrangeiros sobre um total de trinta e quatro membros. ARENZ. *Do Alzette ao Amazonas*, p. 42.

<sup>610</sup> “REQUERIMENTOS do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, para o rei D. João IV, sobre a descrição do dito Estado e de suas necessidades, nomeadamente em termos de defesa e de provimento, com referência à concessão dos privilégios dos cidadãos do Porto e do Maranhão. [post. 1655, Junho, 20], Lisboa. Anexo: cópias da carta dos privilégios dos cidadãos da cidade do Porto e de Lisboa e da provisão sobre os privilégios concedidos aos cidadãos do Maranhão”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 3, doc. 367.

<sup>611</sup> Segundo Ricardo Luiz de Souza, no Brasil, “os diferentes atores que adotaram posturas críticas ou indiferentes em relação aos símbolos cristãos – o que se entendia, na época, como blasfêmia – não organizaram-se (sic) a partir de movimentos heréticos nem cismas organizados, muito menos protagonizaram discussões teológicas às quais o catolicismo colonial nunca foi afeito. Mas produziram durante o período reações individuais de blasfêmia e apostasias que indicavam, porém, um fermento de rebeldia perante a autoridade eclesiástica e seus dogmas. Tivemos assim, nas Denúncias, recusas à existência de um Juízo Final e crenças na satisfação pelo suicídio após o sacramento, assim como (o que lembrava o marcionismo) na impassibilidade e mortalidade do corpo de Cristo [...]. Por outro lado, o anticlericalismo de setores das elites intelectuais – não sendo possível neste momento histórico, como em nenhum outro, tratarmos tais elites de forma homogênea no que tange à sua realidade e postura perante a Igreja – já era perceptível entre os intelectuais que absorviam, principalmente em Minas e na Bahia do século XVIII, as ideias enciclopedistas e iluministas, estruturando uma consciência, se bem que clandestina, mentalidade anticlerical”. SOUZA, Ricardo Luiz de. *O anticlericalismo na cultura brasileira: da colônia à república*. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 37, n. 1, p. 175-199, abr. 2005, p. 176 -177.

hospedando-se em casa de pessoas bem morigeradas, e não dando a seu corpo mais alimento que o que por esmola lhe oferecem: o que não fazem os Revs. Missionários do Estado do Maranhão, porque o seu costume é estarem com muito descanso nas aldeias administrando cem, duzentos casais de índios, as suas excessivas e continuadas negociações temporais, de que lhes resulta cada ano o embolso de quinhentos e tantos mil cruzados, como já fica referido, e por esta causa se descobre nas aldeias dos índios tão limitado fruto espiritual<sup>612</sup>.

Uma das principais críticas do anticlericalismo à Igreja Católica – o fato de ela ter se tornado grande proprietária de terras, transformando-se, com isto, em obstáculo para o desenvolvimento da agricultura – foi retomada pelo antijesuitismo setecentista, que se embasou principalmente no aspecto da riqueza da Ordem, já discutido neste capítulo através das várias reclamações feitas por Silva Nunes. Esse elemento de crítica, que repercutiu entre os povos do Maranhão e Grão-Pará durante todo o período colonial, foi usado largamente na campanha antijesuítica do Marquês de Pombal na segunda metade do século XVIII. A crença na imensa riqueza da Companhia de Jesus foi se formando desde o início de sua atuação na colônia portuguesa. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, “à medida que o século XVI ia avançando, os bens e rendas jesuíticos iam se tornando mais evidentes para a população, e sua imagem de missionários vivendo pobremente de esmola, dificilmente se mantinha<sup>613</sup>”. De fato, por estar tão ligada ao comércio e à política a Companhia de Jesus era percebida como rica. Porém, segundo José Alves de Souza Junior,

O envolvimento inaciano com o comércio constituía-se numa das estratégias utilizadas pela Ordem para assegurar o funcionamento autárquico de seus empreendimentos religiosos, embora isso não fosse assunto pacífico dentro da própria Ordem, haja vista essas atividades comerciais serem alvos de críticas e, algumas vezes, de proibições formais. Entretanto, em várias regiões onde a Companhia de Jesus atuou no trabalho de catequese, o comércio acabou por ser a sua principal fonte de recursos para o sustento de sua missão<sup>614</sup>.

Ou seja, de modo geral, os jesuítas usavam os lucros da sua controvertida prática comercial como reinvestimento para manter as atividades rotineiras da missão. A Ordem era, assim, a principal financiadora de suas atividades na América e nas possessões ultramarinas em geral.

---

<sup>612</sup> “TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes ...” In: MORAES. *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, tom. 3, p. 346-347.

<sup>613</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza. Sociedade, Instituições e Cultura. In: JOHNSON, Harold; SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Orgs.). *Nova História da Expansão Portuguesa: o Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Vol. VI, Lisboa: Editora Estampa, 1992, p. 398.

<sup>614</sup> SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, p. 213.

Já no plano pessoal e moral, os jesuítas eram caracterizados como “maus padres”, cheios de pecados como ganância, preguiça, desobediência ou violência. Essa visão não era exclusiva de Paulo da Silva Nunes, mas também de muitos colonos e autoridades. O governador e capitão-general do Maranhão, Alexandre de Souza Freire, ao escrever um relatório sobre seu governo afirmou serem os missionários possuidores de uma “implacável ambição” e mentirosos, pois levantaram acusações com “falsidade blasfema”, “ambição e malevolência” contra a sua honra. Por fim, afirmou que “pela experiência das perturbações [...] reduziram o Maranhão os [padres] da Companhia, facilitando os seus parciais as desobediências<sup>615</sup>”.

No já citado ofício endereçado a Paulo da Silva Nunes, o governador se lamentava de falsas acusações levantadas contra ele pelos jesuítas na Junta das Missões, onde publicamente os missionários afirmavam que ele observava mal as ordens do rei, mandando fazer descimentos sem fundamento legal, reduzindo os índios ao cativo. O governador contestava as denúncias feitas contra ele alegando que os padres levantavam falso testemunho:

se lhe não faz nenhum descimento como mostrou ao padre Martinho de Barros, e Antônio de Faria, ministros da Junta adonde [sic] se me levantou o falso testemunho com a cópia dos Bandos que mandei lançar do assento da Junta, e de cartas missivas particulares dos mesmos padres da Companhia, a saber o reitor do Colégio do Maranhão, e um missionário da aldeia dos Barbados, Gabriel Malagrida, em que confessam que não passou Cá, nenhum governador que protegesse tanto a liberdade dos índios<sup>616</sup>.

Ainda no ofício, ele afirmava que o padre Jacinto de Carvalho era o “varão mais prejudicial que tem havido neste estado”, pois estava realizando uma campanha contra ele, ou em Pernambuco, ou na Bahia, ou, ainda, em Portugal – Freire não soube afirmar ao certo. Tal campanha fundamentava-se em “enredos mentirosos” e, segundo o governador, o próprio Jacinto de Carvalho não tinha como justificar nada do que afirmava contra ele, agindo mais como um grande velhaco em vias de prejudicar o bem comum e a Fazenda de Sua Majestade<sup>617</sup>.

---

<sup>615</sup> “RELATÓRIO do ex-governador Alexandre de Souza Freire ao rei D. João V, sobre o seu governo no Estado do Maranhão e das perseguições de que foi vítima. São Luís do Maranhão, 1730”. (Avulsos do Maranhão), *AHU*, cx. 18, doc. 1857.

<sup>616</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], Alexandre de Sousa Freire, para Paulo da Silva Nunes, sobre as querelas com os padres da Companhia de Jesus. Belém do Pará, 5 de Outubro de 1729”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 11, doc. 1059.

<sup>617</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], Alexandre de Sousa Freire...”. *AHU*, cx. 11, doc. 1059.

Outra queixa levantada pelo governador se referia ao “absoluto e despótico domínio [dos missionários] atropelando as leis de Sua Majestade, e as ordens dos generais<sup>618</sup>”. Alexandre de Sousa Freire afirmava encontrarem-se os padres com tais atitudes por estarem “mais introduzidos do que nunca no Paço, mediante a entrada, familiaríssima, que o padre Henrique Carvalho<sup>619</sup> tem com El Rei, nosso senhor, para fazer dele tudo que quiser<sup>620</sup>”. Ou seja, além de arruinarem a colônia, ainda teriam conseguido manipular o rei, segundo seus próprios interesses.

A ideia de que os jesuítas seriam manipuladores da verdade e do rei acompanhou a Ordem, basicamente, desde a sua fundação. Um dos elementos que sustentaram essa ideia foi o fato de os jesuítas, no início de sua atuação em Portugal, estarem mais atrelados a uma vida cortesã. Segundo Dauril Alden, os padres se destacaram como “figuras de Corte”, na Europa e no além-mar. Os cargos de confessores dos nobres e de reis eram os mais ocupados pelos filhos de Santo Inácio. “Até o início dos seiscentos, os inacianos haviam se tornado os principais confessores da realeza e da nobreza católicas na Europa, inclusive em Portugal<sup>621</sup>”.

Sabemos que a Companhia de Jesus, assentada em Portugal, teve suas ações diretamente ligadas à Coroa. Os primeiros jesuítas chegaram à capital de Portugal em 1540. Tratava-se de Francisco Xavier e Simão Rodrigues. D. João III rapidamente admirou-se da eficiência dos missionários e utilizou-os a serviço do reino. O rei foi o primeiro monarca europeu a solicitar os serviços dos padres como confessores. Os padres, nesse ínterim, passaram mais tempo na Corte participando da intimidade dos nobres e erguendo as bases sobre as quais a Província Portuguesa da Companhia iria se sustentar.

---

<sup>618</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], Alexandre de Sousa Freire...”. *AHU*, cx. 11, doc. 1059.

<sup>619</sup> O padre Henrique de Carvalho foi confessor do rei e possivelmente autor e professor dentro da Companhia de Jesus. Recolhemos essa informação do livro *Bibliotheca Lusitana*, que oferece os nomes de várias personalidades portuguesa. O nome de Henrique de Carvalho aparece no Index IV “Dos autores e professores de ordens religiosas”, no índice “Jesuítas”, p. 481; e no Index V intitulado “De autores que possuem dignidades ecclesiasticas”, no índice “Confessores de Reys, rainhas e príncipes”, p. 489. Ver MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana na qual se compreende a noticiados autores portugueses, e das obras, que compozerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo de presente*. Tomo IV. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759. Parcialmente disponível em <https://books.google.com.br/books?id=IjHgAAAAMAAJ&pg=PA301&dq=henrique+de+carvalho&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjglKfD0qjAhUKzVMKHQ7SCxgQ6AEILjAC#v=onepage&>. Acesso: em 18/07/2018.

<sup>620</sup> “OFÍCIO do [governador e capitão-general do Estado do Maranhão], Alexandre de Sousa Freire...”. *AHU*, cx. 11, doc. 1059.

<sup>621</sup> ALDEN. *The Making of an Enterprise*, p. 15.

Simão Rodrigues foi o primeiro confessor-tutor do rei sobre quem possuía ampla influência, o que gerava conflitos e muitas desconfianças entre os membros da Corte<sup>622</sup>.

Um exemplo do ideário negativo construído sobre os jesuítas foi o destino desafortunado de D. Sebastião. Educado por jesuítas, detentores de uma relação íntima com o jovem rei, desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir. Segundo Vinícius Miranda Cardoso, desde o século XVI cronistas defendiam a ideia de que a educação belicosa e eivada de fanatismo, ministrada pelos padres, teria levado o rei ao desaparecimento sem deixar herdeiros, arrastando consigo uma boa parte da nobreza para uma batalha sem volta<sup>623</sup>. Em resumo, os jesuítas possuiriam a capacidade de manipular os reis – e, por conseguinte, a lei – desde sua entrada em Portugal. Desta forma, os supostos exageros que encontramos no *topos* discursivo de Freire e Silva Nunes, referentes a uma densa e duvidosa influência inaciana sobre os reis de Portugal, devem-se a um antijesuitismo que acompanhava a Ordem por boa parte de sua história<sup>624</sup>.

Outro exemplo da suposta atuação que punha em dúvida a “boa fé” da Companhia de Jesus é dado em outro ofício escrito, no ano de 1731, por Alexandre de Sousa Freire. Nele, alegava terem ido os padres da Companhia de Jesus, ao perceberem que o navio proveniente da Corte não trazia um novo governador, pedir-lhe, particular e publicamente, misericórdia de sua “soberba, jactância e fortuna”. Segundo seu relato, o vice-provincial foi à sua casa no Maranhão e “dentro de seu oratório particular, ajoelhou-se aos seus pés pedindo perdão das suas máquinas urdidas pelo diabo<sup>625</sup>”.

Essa falsa “boa disposição” dos padres para com o governador foi novamente citada por Freire em um comentário feito em outra carta endereçada a Paulo da Silva Nunes, na qual afirma que aquele comportamento tinha como fim apenas enredá-lo num “diabólico labirinto”. Pois, apesar de o padre Jacinto de Carvalho ter lhe dito que não

---

<sup>622</sup> O'MALLEY, *Os primeiros Jesuítas*, p. 234; 506-507.

<sup>623</sup> CARDOSO, Vinícius Miranda. Cidade de Dom Sebastião, 1565: os fundadores do Rio de Janeiro e a liberalidade régia nas cartas jesuíticas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011, p. 8.

<sup>624</sup> Ver FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I.

<sup>625</sup> “OFÍCIO do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o [procurador dos povos do Estado do Maranhão e Grão-Pará], Paulo da Silva Nunes, sobre o reduzido número dos padres da Companhia de Jesus; a chegada de uma balandra francesa a Belém do Pará; informando acerca do estado em que encontrou a cidade do Maranhão quando a ela regressou, no ano de 1730 e as medidas que adoptou para resolver a situação; o envio de Belchior Mendes de Moraes para se informar das notícias chegadas acerca da exploração de ouro no rio Pindaré; a remessa de cacau, dinheiro e dobrões de ouro para o rei usar nas obras em Mafra, notícias do cultivo do café e da fábrica de anil; a boa administração da justiça e o envio para o Reino do escrivão da Ouvidoria, António de Melo [e Almeida], preso por ordem do ouvidor-geral da capitania do Pará, Luís Barbosa de Lima. Anexo: ofício. 11 de Setembro de 1731, Belém do Pará”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 13, doc. 1193.

lançariam uma só palavra contra sua pessoa, os mesmos padres o “malharam como a centeio verde” achando-o desprevenido. Alexandre de Souza Freire assegurava terem os padres cometido pecado tantas e repetidas vezes, não parecendo temer nem a Deus, nem ao soberano, sendo seus delitos os mais depravados e “nos pecados de luxúria não falemos, porque todos são umas bestas feras, leões revertidos de pelo de ovelha<sup>626</sup>”.

Podemos entender os escritos de Silva Nunes e Freire sobre esse “mau” comportamento dos jesuítas como uma forma de demonstrar que os padres agiam contrariamente à “boa” atuação do governador. Eles interpretavam a ação dos jesuítas como “diabólica”, uma vez que os padres estariam agindo fora de uma dada organização religiosa da sociedade e iam de encontro ao quadro normativo estabelecido pela própria religião católica. Segundo Pedro Cardim, não podemos nos esquecer de que havia uma ligação muito forte entre o Estado e a Igreja. Tal relação estava imbricada com a atuação social dos religiosos e seculares “enquanto forma de condicionar o comportamento das pessoas, [e] envolver quase sempre um elemento religioso<sup>627</sup>”.

Observamos a formação, na documentação analisada, de pares de opostos que davam ao jesuíta a pecha de “prevaricador” em contraposição ao que deveria ser seu comportamento “benévolo”; de “insuflador” de querelas, ao invés de “pacificador” dos tumultos; de “velhaco” que cria enredos baseados em mentiras e em atitudes desleais, no lugar de serem padres “justos”; de “diabólicos”, no lugar da “santidade”, que deveria ser própria de representantes de Deus. Essas oposições compõem uma narrativa que coloca os missionários em oposição ao que seria um “verdadeiro cristão”. Assim, o principal remédio para a suposta riqueza material e pobreza moral seria retirar os padres do estado e entregar seus bens e a administração temporal dos índios às autoridades locais.

A atuação dos inacianos na Amazônia, segundo os escritos de cunho antijesuítico, encaixa-se perfeitamente na afirmação de José Eduardo Franco, segundo a qual o antijesuitismo é parte do mito de conspiração na história do reino de Portugal<sup>628</sup>. Sem dúvida alguma, o antijesuitismo amazônico é um elemento desse processo sendo o

---

<sup>626</sup> “OFÍCIO do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire, para o [procurador dos povos do Estado do Maranhão e Grão-Pará], Paulo da Silva Nunes”. (Avulsos do Pará), AHU, cx. 13, doc. 1193.

<sup>627</sup> CARDIM, Pedro. *Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 22, p. 133-175, 2001, p. 145.

<sup>628</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I.

jesuíta considerado como aquele que agia em prol de seus próprios interesses, sem preocupação com a condição dos colonos que habitavam aquelas terras.

Os padres são tidos como os antagonistas mais perigosos daquela colônia, pois eram supostamente devotados apenas à sua Ordem. Portanto, desprovidos de qualquer fidelidade à pátria e de amor aos moradores, às autoridades e aos índios. Como explicamos anteriormente, o próprio Silva Nunes apontava os jesuítas como ameaçadores por pertencerem a diversas nações. A dita falta de amor e cuidado foi destacada pelo procurador e pelo governador quando trataram das “desmedidas” ações de violência realizadas por José da Gama contra autoridades locais e contra os índios aldeados e das “intrigas” realizadas por Jacinto de Carvalho. Desta forma, de acordo com Franco, a Companhia de Jesus era “considerada uma ‘máquina’ temerária orientada para promover a ruína de todas as nações da Terra<sup>629</sup>”.

Neste capítulo analisamos os principais pares enunciativos do antijesuitismo amazônico. Como pudemos perceber, eles constituem os elementos norteadores da argumentação. Assim, os documentos não falam em bem comum e bem público da população do Maranhão e Grão-Pará sem destacar, em oposição, a suposta busca da Companhia de Jesus por seu bem em detrimento do desenvolvimento da sociedade colonial em vias de consolidação. Da mesma forma, não evocam a ruína do Estado sem avultar as riquezas dos jesuítas com suas fazendas, lavouras, manadas de gado e abundância em braços indígenas. Os escritos tendem a configurar os inacianos como concorrentes desleais dos moradores, pois além de serem estes últimos privados da utilização dos índios como trabalhadores ainda pagavam dízimos e taxas alfandegárias, dos quais os missionários estavam dispensados.

Diante desse quadro de potencialidades não realizadas, por conta da atuação inaciana, a documentação indica os remédios necessários para a correção do suposto mal. De modo geral, as soluções propostas incidem sobre a retirada do poder temporal dos missionários jesuítas sobre os índios e sua futura expulsão daquelas terras. Esse cenário, concebido e desenhado na primeira metade do setecentos, cumprir-se-ia com a ascensão de Sebastião José de Carvalho e Melo ao cargo de valido de D. José I.

Buscando compreender a relação existente entre o antijesuitismo forjado na primeira metade do século XVIII e o antijesuitismo pombalino, no próximo capítulo

---

<sup>629</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 31.

iremos analisar *As Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei Dom João Quinto/ Maranhã*. Tratam-se de uma coleção de documentos – dos quais muitos foram produzidos e arregimentados por Paulo da Silva Nunes na sua campanha contra os jesuítas – reunidos em 1755 por um escriba do Marquês de Pombal, que os trouxe à luz como “arma” contra a Companhia de Jesus. Por isso, buscaremos compreender, em seguida, as influências da produção antijesuítica amazônica nas leis pombalinas criadas para a região – principalmente a Lei de Liberdade dos Índios (1755)<sup>630</sup> e o Diretório dos Índios (1757) – e na produção discursiva pombalina.

---

<sup>630</sup> LEI restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. (6 de junho de 1755). *Arquivo Digital da Torre do Tombo*. Loc. PT-TT-LO-003-4-158.

## 5. OS ESCRITOS AMAZÔNICOS E A SÍNTESE ANTIJESUÍTICA DE POMBAL

Neste capítulo apontaremos os paralelos da argumentação pombalina e nuneana no que concerne às políticas e ações antijesuíticas indicadas para a Amazônia portuguesa e à produção discursiva antijesuítica pombalina. Desde já, salientamos que na Amazônia sempre houve uma presença numérica majoritária dos índios como contingente populacional e “celeiro” de mão de obra, viabilizando o funcionamento do sistema de missões de uma maneira duradoura, porém não menos conflituoso. O que possibilitou o sucesso desse sistema no Maranhão e Grão-Pará foi a atuação do padre Antônio Vieira, que chegara à região em meados do século XVII com o conhecimento sobre crise da prática de aldeação nas capitanias do Brasil. A partir das experiências acumuladas mais ao sul, o padre conseguiu traçar um prognóstico implantando uma ampla rede de missões em moldes diferentes do sistema fracassado brasileiro. Ele insistiu, sobretudo, no governo exclusivo – para não dizer, no monopólio – da Companhia de Jesus sobre os índios, o que se tornou a grande questão em diversos momentos durante a segunda metade do século XVII na Amazônia (em 1661, 1663, 1680 e 1684) até a formulação do Regimento das Missões, em 1686.

Como já analisamos nos capítulos anteriores, as críticas de Paulo da Silva Nunes contestavam o Regimento das Missões em vários ou quase todos os pontos, permitindo-nos perceber a existência de um projeto de colonização concreto pensado por ele onde não havia espaço para a atuação da Companhia de Jesus. Desse modo, observaremos se houve influências de seu projeto de colonização nos planos desenvolvidos por Sebastião José de Carvalho e Melo para a Amazônia na década de 1750. Para realizar tal análise, estudaremos, primeiro de maneira mais detida, a estrutura e o discurso do *corpus* documental conhecido sob a designação de *Terribilidades Jesuíticas*. Como tudo indica, esse *corpus* serviu para a construção de uma parte da propaganda antijesuítica pombalina, assim como suporte para as principais leis pombalinas pensadas para a região amazônica. Em seguida, traçaremos um paralelo entre a produção discursiva nuneana e a pombalina, visando perceber a influência do primeiro sobre o segundo.

## 5.1 As Terribilidades Jesuíticas: uma análise de discurso

Na produção do discurso antijesuítico pombalino não podemos subestimar a influência de Paulo da Silva Nunes. Se não podemos afirmar sua influência direta na produção discursiva e nas leis pombalinas, podemos, ao menos, sustentar que ele foi o maior articulador do antijesuítismo amazônico no setecentos. Compreendemos o discurso antijesuítico pombalino como uma reconfiguração dos discursos anteriores que assumiram diversas formas, tanto na Corte como na colônia.

Na região amazônica, elencamos: o antijesuítismo contra o monopólio dos jesuítas sobre os índios, que levou às revoltas e expulsões em 1661 e 1684; o antijesuítismo de negociação, em que a Coroa fazia a mediação dos conflitos entre moradores, camarários e jesuítas, já que necessitava das missões para garantir o território no século XVII; o antijesuítismo encabeçado por Paulo da Silva Nunes, parte de um projeto de governo com feições protonacionalistas e, enfim, o antijesuítismo pombalino, possuidor de contornos mais demarcados e com uma abrangência internacional. Este último culminou com a expulsão da Ordem de Portugal e de todas as suas terras, seguida pela França e Espanha, e, por último, a sua extinção confirmada pelo Breve do papa Clemente XIV no ano de 1773.

Da produção discursiva do antijesuítismo pombalino destacaremos a *Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei dom João Quinto*. Esta volumosa documentação seria a compilação de vários documentos arrolados por Paulo da Silva Nunes durante sua campanha. Porém, consideramos essa informação imprecisa, pois Silva Nunes teria falecido de um mal súbito no ano de 1746 durante seu cárcere no Limoeiro, onde ficara preso por 8 anos<sup>631</sup>.

Logo, é provável que, após as *Terribilidades* terem sido trazidas à luz, outros papéis tenham sido anexados para compor melhor essas acusações, uma vez que existem na coleção documentos que se remetem a acontecimentos da segunda metade do século XVIII, ou seja, após a morte de Silva Nunes. Mas, vale a informação dada por João Lúcio de Azevedo, que essa coleção documental teria sido reunida por um escriba de Pombal

---

<sup>631</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 187.

após ter ficado esquecida por cerca de 17 anos. Além disso, segundo Azevedo, o próprio Pombal teria lhe dado o título sugestivo de *Terribilidades Jesuíticas*. Azevedo acrescenta ainda que é possível que Paulo de Carvalho (inimigo da Companhia de Jesus que concorreu para que os povos odiassem os jesuítas<sup>632</sup>) – amigo de Berredo e, que sem dúvida, conheceu Paulo da Silva Nunes – tenha se lembrado da existência do libelo, e mandado proceder a busca no sobrecarregado Arquivo Ultramarino<sup>633</sup>.

Esse *corpus* é uma coleção de documentos de variados anos. Mas, desde já, advertimos que os documentos reunidos nele, mesmo tendo um índice cronológico, não são ordenados conforme suas datas de redação, mas por tópicas. As *Terribilidades* são compostas por três maços documentais numerados como 3, 4 e 5<sup>634</sup> e, como acabamos de constatar, formado por tópicas diferentes. Cada título é formado por cartas, ofícios, representações, entre outros, tratando sempre do mesmo assunto de um primeiro documento, que parece nortear os demais. Por isso, o chamamos de documento principal.

O maço nº 3 é uma coleção nomeada *Consultas e papeis originais pertencentes às liberdades, repartições barbaras dos índios, que Deus nosso Senhor criou livres*. Esse maço tem no seu índice cronológico vinte e cinco títulos. Seus motes basilares são: as repartições dos índios; a forma como se deveria proceder com a guerra justa; as discussões sobre a liberdade dos índios, na qual se coloca em questão a idoneidade e competência dos deputados da Junta das Missões; as finanças do Maranhão e Grão-Pará e a miséria do povo; a necessidade de autorizar as tropas de resgates e a introdução de escravizados da África, fracassada na região.

Do primeiro título até o sétimo desse maço o objeto principal é a repartição dos índios, assunto que perpassa pelo descimento e a liberdade dos mesmos. Desse modo, devemos problematizar porque os produtores desses discursos acreditavam ter o direito de questionar retórica, teológica e politicamente esses temas colocando em questão as leis proibitivas da escravização, tópica repetida em praticamente todos os documentos formadores das *Terribilidades*.

O maço nº 4, *Consultas e papeis originais do Conselho Ultramarino concernentes à fundação dos conventos e conservatórios que os denominados jesuítas tomaram por pretextos para absorverem os fundos da terra do Estado do Grão-Pará e*

---

<sup>632</sup> MORAES. *Chorografia histórica*, tom. 3, p. 308.

<sup>633</sup> AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 187.

<sup>634</sup> Na documentação não encontramos maços anteriores (1 e 2), nem posteriores (6 em diante).

*Maranhão, e de todo o Estado do Brasil*, possui menos títulos; são apenas oito. Mas, da mesma maneira, cada título é composto por documentos diversos, e, como a própria designação do maço deixa clara, o mote principal é o patrimônio da Companhia de Jesus, seus recursos financeiros e a atuação do padre Gabriel Malagrida – do qual trataremos de maneira mais detida nas páginas seguintes – para fundar conventos, casas de acolhimento para moças pobres e seminários.

O maço nº 5, *Consultas da Mesa da Consciência e Ordens muito interessantes sobre a liberdade de índios do Maranhão e sobre o comércio que ali fazem os regulares denominados da Companhia de Jesus e sobre a sujeição que estes devem ter aos bispos na Igrejas das suas missões*, é composto por quatro títulos que tratam de um tema muito controverso na história das missões na Amazônia: a sujeição dos missionários ao poder episcopal. Questão sempre muito delicada e aguerrida demonstrando uma perigosa fissura no corpo da própria Igreja Católica. Porém, não aborda a questão do comércio realizado pelos padres. Da mesma forma que os demais maços, cada título é composto por diversos documentos.

Pelos maços inseridos na coleção, acreditamos haver o objetivo de ressaltar a situação econômica complicada da região, a riqueza da Companhia de Jesus, por meio de seus bens, terras, índios e receitas em geral, e o suposto excesso de liberdade detido pelos padres jesuítas na Amazônia portuguesa, pois não se submetiam às autoridades civis ou às religiosas. Para um melhor entendimento do discurso construído nessa coleção, estudaremos nesse tópico os maços dos documentos de maneira separada para depois analisarmos sua influência na produção discursiva e na legislação antijesuítica pombalina.

### *5.1.1 Maço 3 sobre as Liberdades, as Repartições e os Resgates*

“A liberdade é cativa da pobreza”. Essa afirmativa faz parte de uma *Consulta sobre a repartição dos índios* escrita pelo governador e capitão-general do Maranhão e Grão-Pará, Gomes Freire de Andrade (1685-1687), quando tratava de uma questão controversa acerca da liberdade dos índios: o casamento entre índias e negros, ou negras e índios<sup>635</sup>. O documento pertence ao primeiro título das *Terribilidades Jesuíticas*

---

<sup>635</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios, 13 de dezembro de 1685/ Cópia do capítulo de hũa consulta, que a Junta do Estado do Maranhão fez a Sua Magestade em 2 de março de 1684”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 141.

denominado de *Consultas e Papeis Originais pertencentes às Liberdades, Repartições barbaras dos índios, que Deos Nosso Senhor creou Livres*, composto por 25 documentos.

A afirmação era o retrato da situação amazônica da época. De fato, era comum aos colonos brancos utilizarem o casamento entre índios e escravizados de origem africana para obterem mais mão de obra. Esse ato era movido pela necessidade dos colonos de terem mais braços à sua disposição. Em decorrência da grande pobreza da população, não era fácil encontrar testemunhas para depor contra essa prática, comum a quase todos os moradores brancos, o que dificultou qualquer inquérito a respeito<sup>636</sup>. No entanto, mesmo diante do quadro de pobreza os funcionários régios entendiam esse comportamento como prejudicial à sociedade, uma vez que esvaziava as aldeias. Por isso, a resolução sugerida pelo governador para o problema era declarar livres os escravos casados com índios e não mais cativos os índios que se casassem com escravos: “constando da diligência, e persuasão dos ditos senhores fiquem os escravos livres, vivendo com os mais índios nas aldeias como é de direito<sup>637</sup>”.

No documento o governador visava, de certa forma, apontar e sanar questões não tratadas pela legislação vigente, mas, segundo ele, de difícil cumprimento devido à pobreza da região. As questões essenciais abordadas eram: a precisão de índios repartidos para irem aos sertões, visto o perigo de fuga dos escravizados de origem africana nessa atividade; a necessidade de oferecer algum pagamento ao procurador dos índios<sup>638</sup> por ser um cargo cheio de moléstia e sem atrativos para os moradores; o imperativo de castigar severamente os particulares que adentrassem nas aldeias para retirarem índios sem licença e os moradores que deixassem ficar em suas casas os índios após cessar o tempo de serviço; a proibição de mamelucos e brancos viverem nas aldeias; a suspensão da extração do pau cravo por prejudicar a agricultura, uma vez que os moradores preocupavam-se

---

<sup>636</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios, 13 de dezembro de 1685...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 141.

<sup>637</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios, 13 de dezembro de 1686...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 135r-139v.

<sup>638</sup> Referente ao assunto, Márcia Mello afirma que o procurador dos índios atuava como uma espécie de intermediário das demandas indígenas frente a justiça colonial, visto serem os índios considerados em constante estado de menor idade. O cargo foi introduzido no Brasil pelo Alvará de 26 de julho de 1596, ou seja, no final do século XVI. Já no antigo estado do Maranhão e Grão-Pará, o cargo é citado pela primeira vez na lei de 9 de abril de 1655, referente ao cativo indígena lícito. Ainda segundo Mello “Para o ofício, era incumbido um morador, que atuava como advogado e auxiliar dos índios, assumindo os seus interesses perante as autoridades coloniais. Não exercia nenhuma função jurisdicional - limitava-se a recomendar e a encaminhar declarações em nome dos índios à instância competente, ou seja, ao Governador, ao Ouvidor Geral ou à Junta das Missões”. MELLO. O regimento do procurador dos índios do estado do Maranhão..., p. 223.

apenas com sua coleta nos sertões<sup>639</sup> e a modificação da legislação, de modo que os índios ou índias que casassem com escravas ou escravos não servissem aos senhores destes, nem a seus ascendentes, descendentes, ou parentes até o segundo grau conforme o Direito Canônico<sup>640</sup>.

Nessa primeira parte do maço nº 3, encontramos documentos já analisados nos capítulos anteriores, como a lei de 9 de março 1718, que dá permissão para a realização de descimentos por autoridades públicas, e a correção, solicitada em 1729 pelo jesuíta Jacinto de Carvalho da forma como essa lei era interpretada e aplicada. Além disso, no sétimo título temos a resposta dada pelo Conselho Ultramarino às petições de Paulo da Silva Nunes, analisadas no segundo capítulo<sup>641</sup>. Sabemos que o desembargador sindicante, Francisco Duarte dos Santos, o ex-governador e capitão-general, João da Maia da Gama e os conselheiros do Conselho Ultramarino – Antônio Rodrigues da Costa, José de Carvalho Abreu, José Gomes de Azevedo, Manoel Fernandes Vargas e Alexandre Metelo de Souza e Menezes – deram pareceres desfavoráveis às petições de Silva Nunes. Porém, na construção das *Terribilidades* foram anexados os documentos que serviram para analisar profundamente a questão da liberdade/escravização dos índios, demonstrando a contrariedade à decisão e desqualificando os pareceres dos oficiais régios.

Um documento fundamental para nossa posição é um parecer do Conselho Ultramarino datado de 1711, sobre o descimento e a repartição dos índios, no qual encontramos a opinião dos conselheiros Francisco Mondrego de Miranda e Antônio Rodrigues da Costa. Esse parecer discute a diferença entre sujeição e escravização, como também entre sujeição e liberdade. A intencionalidade dessa problematização pode parecer clara: dar legitimidade à escravização dos índios.

---

<sup>639</sup> O pouco interesse dos colonos na agricultura era preocupação antiga na região. Essa questão aparece na enumeração, feita por Rafael Chamboleyron, dos motivos da miséria da região no século XVII: “falta de interesse dos colonos em se arvorar pela agricultura devido à propalada ideia de facilidade na coleta das drogas; poucos povoadores na região; os descaminhos praticados pelas autoridades coloniais; cativo ilegal dos índios e, também como corolário do último, a falta de escravos negros”. CHAMBOULEYRON. *Opulência e miséria na Amazônia seiscentista*, p. 120.

<sup>640</sup> “CONSULTA sobre a repartição dos índios, 13 de dezembro de 1686...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 141r.

<sup>641</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por S. Magestade com Requerimento dos moradores do Estado do Maranhão feitos por um procurador Paulo da Silva Nunes, 31 de outubro de 1734/ 5 de outubro de 1736”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 154r-187r.

O conselheiro Antônio Rodrigues da Costa confirmava o direito de conquista que o rei possuía sobre os índios. Dessa forma, o soberano não somente poderia, mas deveria “mandá-los reger, e governar, por que este é o motivo principal para a conquista, fazendo que se apartem da abominação de suas idolatrias e do horror inumano com que se matam e se comem uns aos outros”. Por isso, segundo ele, nem juristas e nem teólogos poderiam duvidar da autoridade possuída pelo rei de mandar baixar índios dos sertões para se aldearem sobre o comando de um missionário, responsável por “doutriná-los, civilizá-los e corrigi-los de suas culpas e erros”. Portanto, o rei, como “um bom pai de família[,] deve cuidar de seus filhos e criados”<sup>642</sup>. Na concepção da época, ao pai caberia a proteção e tutela dos filhos e da casa. Por isso, colocar os índios sob a autoridade real não consistiria em atentar contra liberdade de outrem, mas utilizar de sua autoridade de pai. O documento é empregado para desabonar a argumentação dos defensores da liberdade natural dos índios, pois diante da teoria romana do *pater familias*, ou “pai de família”, não teriam como afirmar ser esse ato uma ofensa à liberdade. Transcreveremos o trecho de forma integral, pois ele é muito relevante para a análise posterior. Afirma-se que

todos os homens nascem com sujeição[,] primeiramente os filhos aos pais por direito natural e divino, e logo todos os que vivem em vida civil após estado supremo da sociedade política em que nasceram, os quais são todos aqueles que não vivem como bárbaros e feras agrestes, e assim a liberdade e a escravidão, só diferem praticamente em mais ou menos sujeição por que não há homem que viva nem com independência total nem com sujeição total. [...] da mesma sorte não devemos chamar escravos a estes índios que forem dados aos portugueses para os servirem nas suas lavouras e fabricas dando lhes os mesmos portugueses em retribuição deste serviço, casa, sustento, vestido, e doutrinação para viverem Como homens, e poderem viver como cristão deixando seus costumes e hábitos inumanos [doc. cortado] não podendo ser vendidos ou doados que [é] a propriedade intrínseca da escravidão e deste modo virão a ficar em uma tutela [doc. cortado] só com a distinção de ser pertencendo temporária a dos homens que vivem na Europa politicamente; por que sendo eles tão bárbaros e de tão pouca capacidade natural que não chegavam nunca a capacitar-se para esse bem [doc. cortado] sendo justo e conveniente a eles [doc. cortado] que a tutela seja perpetua e ainda que se [considere] que os índios servirão com mais alguma sujeição do que nos servem os criados livres, os órfãos que se dão a pessoas particulares para os servirem isto não será para [doc. cortado] por que o pouco talento em o serviço destes índios nascidos da sua rudeza e pouca atividade não tem comparação com os homens livres de Europa e não é muito que a falta que tem em servir bem se compense com alguma sujeição maior, que neles não é tão sensível pela [falta] [?] de brio e talento e por que a natureza os criou [?] para servirem, não lhe dando capacidade para mais, acrescento também outra razão mais forte por que da doutrina que recebem [doc. cortado] deste serviço lhe resulta a

---

<sup>642</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5...”. AHU, cód. 485, vol. 1 (COLEÇÃO das Representações ..., 1686-1755), fls. 184r-185v.

incomparável utilidade sem falar na religião [doc. cortado] quase de natureza passando de feras a [racionais] o que não se [ileg.] aos homens livres servem a outros em Europa na qual há muitas nações em que os homens de inferior Nascimento são obrigados a lavrarem e [ileg.] as terras dos nobres sem por isso receberem prêmio ou paga alguma, como se vê em Polônia e Alemanha, o que é mais que os moradores do Estado do Maranhão pretendem dos índios, e assim como aquele encargo não faz escravos aos polacos e alemães já tendo extinto estes últimos da sua liberdade germânica, assim também o serviço dos índios não pode constituir escravos.<sup>643</sup>

Para Antônio Rodrigues nenhum homem viveria em sujeição total, uma vez que nem os pais poderiam tirar a vida de seus filhos, nem os senhores a de seus servos ou vassallos. Da mesma forma, tampouco existiria liberdade plena. Além disso, todo homem livre e sem condição de se sustentar sujeitar-se-ia para servir a outros que o sustentasse. Em sua argumentação alguns elementos são essenciais: todos estão debaixo de sujeição (maior ou menor); o rei deveria agir como um pai, tendo a obrigação de corrigir seus filhos e servos; os índios que trabalham para os moradores não deveriam ser declarados escravos, pois na Europa central havia práticas de trabalho compulsório – mas não escravo – parecidas; homens de natureza inferior sempre serviram a outros de origem social elevada na Europa sem receber nada por isso; e os índios, por sua natural barbaridade, deveriam viver sob uma tutela perpétua<sup>644</sup>.

A ideias defendidas são baseadas no jusnaturalismo moderno, segundo o qual todos estão sujeitos a uma ordem social e política desde o nascimento, uma vez que os indivíduos abandonam, ou deviam abandonar, o estado de natureza e se organizar em um Estado politicamente constituído e dotado de autoridades reconhecidas. A finalidade dessa entidade seria tutelar o homem garantindo-lhe os direitos naturais; daí viria a ideia de um pacto estipulado entre cidadãos e soberanos, tornando esse Estado socialmente organizado legítimo<sup>645</sup>. Logo, sujeitar-se a outro homem com maior poder estaria longe da escravidão. Era uma necessidade de organização social não possuída pelos ditos índios de costumes “inumanos e bárbaros”, que precisavam ter sua liberdade natural controlada

---

<sup>643</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5...”. AHU, cód. 485, vol. 1 (COLEÇÃO das Representações ..., 1686-1755), fls. 184r-185v.

<sup>644</sup> Aristóteles no livro *Política* faz uma discussão sobre os diferentes governos de um homem sobre outro homem. Ele defende a escravidão, rebatendo as críticas daqueles que afirmavam não ser a escravidão uma condição natural dos homens, mas fruto da pura violência, pois todos os homens seriam livres por natureza. Para Aristóteles era importante encontrar uma justificativa racional pela escravidão, não fundamentada apenas na força. Daí surge a distinção entre “escravo por lei e por natureza”. Desse modo, a escravidão legal seria somente justa no caso em que a condição de escravo por lei e por natureza coincidisse. Ver TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-99, jan./jun. 2003.

<sup>645</sup> FASSÒ, Guido. Jusnaturalismo. In: BOBBIO. *Dicionário de Política*, p. 658.

por homens de maior poder e civilidade. Nicola Matteucci, ao analisar o substantivo liberdade problematizou a sua concepção naturalística, segundo a qual

em todos os grupos sociais que tenham um mínimo de organização, a liberdade dos indivíduos, para fazerem o que mais lhes apetece, é mais ou menos limitada, conforme a opinião das classes dominantes acerca da nocividade social desta ou daquela liberdade natural<sup>646</sup>.

Assim, para o conselheiro a tal liberdade do índio seria nociva de duas maneiras: primeiro, para os moradores do Maranhão e Grão-Pará necessitados de mão de obra para o seu sustento e para o lucro da Coroa e, segundo, para os próprios índios, pois se o rei não atuasse como seu “pai”, limitando-lhes a liberdade para instruí-los na vida civil e cristã sob a tutela dos moradores, estaria condenando-os a uma vida “inumana e a perdição espiritual”. Lembremo-nos que a retórica do canibalismo foi utilizada durante muito tempo para justificar o processo de conquista e colonização. Podemos traçar um paralelo com o nosso contexto e observar a utilização do argumento de que a liberdade era nociva àqueles índios – de “costumes inumanos e bárbaros” – para cumprir o papel de justificar a sujeição deles.

Após essa discussão sobre a liberdade dos índios, sobre os descimentos e sobre as repartições, o mote dos títulos seguintes – do oitavo ao décimo terceiro – são as guerras ofensivas contra os índios realizadas de forma ilegal, especialmente a de Belchior Mendes de Moraes expedida por Alexandre de Souza Freire, e a forma como deveriam ser feitas, conforme a lei de 09 de abril de 1665: somente se autorizada pelo rei e posta em votação pela Junta das Missões, na qual seus deputados votariam de forma livre e secreta. Os documentos demonstram a insatisfação da Coroa com os governadores Alexandre de Souza Freire e José da Serra por descumprirem as leis régias e questionarem a competência exclusiva dos deputados da Junta das Missões em aprovar ou não guerras ofensivas contra os índios<sup>647</sup>.

---

<sup>646</sup> MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO. *Dicionário de Política*, p. 691.

<sup>647</sup> “CÓPIA da consulta sobre a injusta guerra, que aos índios [cavianas] a qual não baixa resoluto: O lembrete da Consulta que fez no ano de 1731, sobre as providencias, que se podiam aplicar para se aumentar o rendimento do Estado do Maranhão, 26 de março de 1733”; “CARTA para José da Serra, sobre a forma com que se deve votar para se fazer guerra ofensiva aos índios, 13 de abril de 1734”; “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluto em qual foram as de nº 6, e 8. Com todos os seus documentos sobre as diligencias que a respeito dos particulares conteúdos faz no Maranhão Francisco Duarte dos Santos, 15 de abril de 1736”; “CÓPIA da Consulta que não baixou resoluto, em que foram as consultas acima das Nº 5, e 7 nos seus [ileg.] com todos os papeis nelas referidos sobre as diligencias feitas naquele particular pelo Desembargador Francisco Duarte dos Santos, 15 de outubro, dito”; “ORDEM para se conhecer

Notamos que a documentação intercala posições de órgãos diferentes em função e localização espacial para compor uma narrativa com o objetivo de salientar uma provável falta de conhecimento da realidade local por parte das instâncias metropolitanas, em especial da Junta das Missões. Após a apresentação do conjunto de documentos, produzidos especialmente pelo Conselho Ultramarino e por funcionários enviados pelo reino para tirar devassas e residências, que pensavam as coisas do Maranhão e Grão-Pará a partir de Lisboa e ressaltavam o papel exclusivo da Junta das Missões na questão da liberdade dos índios e das guerras ofensivas, são destacados os escritos redigidos pelas Câmaras locais de Belém, São Luís, Cametá, Vigia e outras cidades. Neles se solicita, de forma unânime, que fosse retirada da Junta das Missões a decisão sobre a liberdade dos índios, pois para os órgãos locais os deputados da Junta não eram idôneos e nem doutores no assunto. Por isso, tomavam decisões de forma sempre parcial, a favor das ordens religiosas e contra os moradores<sup>648</sup>.

Nas mesmas cartas existem petições sobre diversos temas como a solicitação de concessões para se fazerem tropas de resgate por conta de uma epidemia de bexigas e sarampo; petições contra a liberdade dos Tapuia e petições contra a introdução de escravizados de origem africana na região, visto que os moradores não tinham como arcar com a despesa de sua compra<sup>649</sup>.

---

sumariamente das coisas da liberdade dos índios, 31 de março de 1739”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 133v; 205v; 207r-208v; 209r- 208v.

<sup>648</sup> “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo governador do Estado do Maranhão, em que pede, que as coisas da liberdade dos índios, julgadas pelos ouvidores, viessem apeladas para a Relação, 16 de dezembro de 1745”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Maranhão em uma relação de despesa de dois anos, 25 de agosto de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo Governador do Maranhão sobre os índios, que proclamam a liberdade serem obrigados a assistirem em casa de seus senhores, 14 de setembro de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, que pede se permitam as Tropas de Resgate em qual se mandou apurar a resolução da Consulta N°3 por despacho da consulta de 23 de maio [do dito ano], em que vão juntas três cartas do Governador e Capitão-general daquele Estado, de 8 de março do dito ano, que leva à margem a ordem que mandou pôr em liberdade os índios, que desceu Antonio dos Santos A[r]ruda, de 6 de maio do mesmo ano; o de 5 de agosto de 1750 sobre a mesma matéria que acompanhou as contas sobreditas, 30 de maio de 1749”; “CARTA do Governador e capitão-general do Estado do Pará com dois maços de despesa da Fazenda Real daquela capitania, feita com militares e filhos da folha, 18 de setembro de 1750”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”; “CARTA da Câmara da Ilha de Cametá, sobre o mesmo escrito no Doc. 18, 26 de dezembro de 1751”; “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espírito da de N°18, 20 de novembro de 1752”; “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camata da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de maio de 1753”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará em um resumo dos rendimentos e despesas da mesma provedoria, 22 de novembro 1753” e “CARTA do Governador do Maranhão com uma relação de receitas e despesa da Provedoria da Fazenda daquela Capitania, 12 de janeiro de 1754”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 216r-239v; 240r-243r; 245r-252v; 260r-289r; 285r-295r; 291r-292v; 305r-309r; 310r-313r; 318r-322r; 325r-328r; 330r-338r.

<sup>649</sup> “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo governador do Estado do Maranhão, em que pede, que as coisas da liberdade dos índios, julgadas pelos ouvidores, viessem apeladas para a Relação, 16 de dezembro

Além disso, nesse maço, destacou-se a preocupação com a situação de ruína do Maranhão e Grão-Pará, tanto econômica quanto securitário, pois havia para a defesa do território um contingente de apenas 380 homens entre oficiais e soldados. Já as despesas públicas não eram cobertas pelas arrecadações da fazenda real. Esta situação foi ressaltada em uma carta escrita pelo provedor da Fazenda Real do Pará, Matias da Costa Sousa, em 1751. Nela, o funcionário régio informava ser a renda, auferida na capitania do Pará, insuficiente para cobrir as despesas do Almojarifado, pois não supria nem a terça parte delas. De acordo com o documento, só os dízimos eram fontes de receitas da região, ainda perigando extinguir-se devido a uma epidemia de sarampo e bexigas que acentuou a falta de índios para cultivar as terras e coletar as drogas do sertão. Por esse motivo, os moradores não possuiriam cabedais nem mesmo para entrarem no sertão e nem descerem índios, pois

sendo tanta a consternação, em que se ve[e]m estes pobres moradores, que para virem a esta cidade se ajuntam vários vizinhos concorrendo cada um com os servos que tem para virem todos juntos em uma canoa por não terem os que lhes bastem para virem na sua, e desta sorte estão quase todos pobres, e arrastados sem terem com que fabriquem em suas terras, redundando essa miséria em grave prejuízo da Fazenda de Vossa Majestade pela falta dos dízimos que deixa de receber por não haver frutos de que se paguem<sup>650</sup>.

Daí em diante, o provedor Matias da Costa Sousa solicitava ao rei a revisão das leis de liberdade dos índios, pois eles eram “os operários, com que essa terra se

---

de 1745”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Maranhão em uma relação de despesa de dois anos, 25 de agosto de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, informada pelo Governador do Maranhão sobre os índios, que proclamam a liberdade serem obrigados a assistirem em casa de seus senhores, 14 de setembro de 1747”; “CARTA da Câmara do Pará, que pede se permitam as Tropas de Resgate em qual se mandou apurar a resolução da Consulta Nº3 por despacho da consulta de 23 de maio do dito ano, em que vão juntas três cartas do Governador e Capitão-general daquele Estado, de 8 de março do dito ano, que leva à margem a ordem que mandou pôr em liberdade os índios, que desceu Antonio dos Santos Ar[r]uda, de 6 de maio do mesmo ano; o de 5 de agosto de 1750 sobre a mesma matéria que acompanhou as contas sobreditas, 30 de maio de 1749”; “CARTA do Governador e capitão-general do Estado do Pará com dois maços de despesa da Fazenda Real daquela capitania, feita com militares e filhos da folha, 18 de setembro de 1750”; “Carta do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”; “CARTA da Câmara da Ilha de Cameté, sobre o mesmo escrito no Doc. 18, 26 de dezembro de 1751”; “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espirito da de Nº18, 20 de novembro de 1752”; “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camata da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de maio de 1753”; “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará em um resumo dos rendimentos e despesas da mesma provedoria, 22 de novembro 1753” e “CARTA do Governador do Maranhão com uma relação de receitas e despesa da Provedoria da Fazenda daquela Capitania, 12 de janeiro de 1754”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 216r-239v; 245r-252v; 260r-280r; 285r-286r; 305r-307r; 310r-313r; 319r-324v; 325r; e 330r-339r.

<sup>650</sup> “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292.

cultivam nas fazendas<sup>651</sup>”. Segundo Matias da Costa Sousa, as epidemias dizimaram mais de quarenta mil índios no ano de 1750 deixando as fazendas dos colonos praticamente desassistidas de operários. Além disso, a proibição dirigida aos moradores de descerem índios do sertão os impediria de se refazerem, agravando ainda mais a situação econômica da colônia. Para justificar seus argumentos, Costa e Sousa apresentou uma lista de receitas e despesas da Fazenda Real, na qual deixava claro o descompasso das finanças atribuído por ele à falta de índios para o trabalho nas lavouras e na coleta das drogas do sertão, circunstância responsável por levar a região à miséria e a Coroa ao prejuízo<sup>652</sup>.

Como mencionamos acima, existem várias cartas das Câmaras do Maranhão e Pará, datadas dos anos de 1750, 1751, 1752 e 1753, com o pedido de não considerarem os Tapuia livres e com a afirmação de que os moradores não achavam conveniente o envio de escravizados de origem africana para o Maranhão por não saberem como seria realizado o pagamento pelas peças, desse modo, seria importante a “concorrência dos índios que é precisa em respeito às circunstâncias; porque o tráfico e o modo de viver sem eles não se pode efetuar, em razão de remar as canoas, pescar, caçar<sup>653</sup>”. Além disso, reafirmavam terem as epidemias, ocorridas em meados e no final dos anos 1740, causado grandes prejuízos aos moradores impossibilitando-os de auferirem escravizados de origem africana, pois não possuíam cabedais para tal. Os senadores da Câmara de Belém em carta escrita ao rei asseveravam que

por estas faltas se acham os moradores mui pobres, de sorte que mal podem sustentarem-se, e se não acham no tempo presente com cabedais para comprarem e pagarem os pretos que a benignidade de Vossa Majestade lhes quer mandar, nem em muito assim, o poderão fazer pela mesma pobreza e decadência em que se acham, além de que os pretos não sabem o modo da cultura deste estado e será necessário tempo para achar se admitirem, saberem-na fazer. Não capazes para o trabalho comum e geral que vem a ser remarem canoas nas viagens que se podem fazer, nem pescar e caçar nas matas para o sustento dos seus nem a colherem os gêneros, e havereis pelo espesso dos mesmos [doc. cortado] de precisamente se andem perder, de sorte que os tais pretos só poderão [doc. cortado] nas próprias fazendas sem delas saírem.<sup>654</sup>

---

<sup>651</sup> “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292.

<sup>652</sup> “CARTA do Provedor da Fazenda Real do Pará com Relação de Receitas e despesas daquela Provedoria, 15 de novembro de 1751”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 292v.

<sup>653</sup> “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espírito da de N<sup>o</sup>18, 20 de novembro de 1752”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 310r-313r.

<sup>654</sup> “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espírito da de N<sup>o</sup>18 *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fls. 312r-312v.

Ao observarmos, de um lado os pareceres dados pelo Conselho Ultramarino e pelos funcionários enviados pela Coroa à região e, de outro as cartas e petições das Câmaras e dos órgãos locais, percebemos um profundo descompasso, pois as leis e ordens reais não condiziam com as demandas regionais. De nada adiantaria a Coroa ordenar a introdução de escravizados de origem africana se o povo afirmava, conforme as Câmaras, não possuir condições de adquiri-los. Dessa forma, os órgãos citadinos solicitavam a revisão da legislação a partir da situação da população. E, como já sabemos, afirmavam não ter como respeitar os capítulos do Regimento das Missões e demais alvarás se não ocorresse a divisão da administração dos índios em uma espiritual, exercida pelos religiosos, e uma temporal, nas mãos das autoridades. Logo, o imperativo para eles não era a introdução de escravizados de origem africana na região, mas uma revisão da regulamentação do trabalho indígena, uma vez que, em sua percepção, escravizados não sabiam o modo de proceder naquelas terras, enquanto os índios eram peritos em todos os afazeres essenciais. Assim, os colonos e autoridades locais solicitavam a reabertura das portas dos sertões para a realização dos descimentos de índios dando repetidas desculpas ou motivos para não aceitarem a entrada de escravizados de origem africana na região, a saber, a falta de dinheiro para adquiri-los, a imperícia dos mesmos para o trabalho na Amazônia e a limitação de serem destinados somente às fazendas, por conta da possibilidade de fugas.

Segundo José Alves de Souza Junior, provavelmente, autoridades e colonos exageraram nas notícias sobre os estragos causados pelas epidemias para poderem novamente apresar índios<sup>655</sup>. Porém, a documentação revela que logo na segunda metade do século XVIII havia enorme resistência à introdução da mão de obra negra. No mesmo documento há uma carta dos oficiais da Câmara de Belém, na qual eles afirmam que “os nacionais Tapuias são aqueles que para todo referido trabalho são aptos, por serem desde o seu nascimento costumados [sic] a ele”. Além disso, destacam ser mais fácil aos moradores comprarem ou resgatarem os índios, pois o preço deles ou o custo dos resgates seria uma quarta parte do preço de um escravizado de origem africana.<sup>656</sup>

Os oficiais da Câmara da Vila de Nossa Senhora de Nazareth e da Vila de Vigia no Grão-Pará escreveram uma representação ao rei, na qual expunham toda uma discussão sobre a legalidade de um homem escravizar outro homem, tudo para justificar

---

<sup>655</sup> SOUZA JUNIOR. *Tramas do Cotidiano*, p. 158.

<sup>656</sup> “CARTA da Câmara da cidade do Maranhão, sobre o mesmo espirito da de N°18...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 312v.

a escravização dos Tapuias, ou, índios do sertão, pelas mesmas razões da escravização dos africanos. Por fim, reafirmavam e justificavam a impossibilidade de se cumprir leis proibindo a escravidão dos índios, como a de 1º de abril de 1680 que declarava a liberdade irrestrita dos índios, “pela razão de não poder ter esta lei proibitiva dos escravos a devida observância nestas partes, sem a total ruína, deplorável atrasamento [sic], e conhecida decadência do estado”. Além disso, os oficiais afirmavam “que se os pretos podem ser e são escravos, também os Tapuias podem ser e são escravos; se estes não podem ser, também nem aqueles”<sup>657</sup>.

Essa mescla de documentos, datados de final do século XVII até meados do XVIII, montou um cenário intenso, no qual encontramos contradições entre a política do reino e as necessidades dos colonos. Entre as políticas mais criticadas pelos órgãos locais estão as relacionadas ao uso da mão de obra indígena e ao poder temporal dos missionários, especialmente a Companhia de Jesus, na administração dos aldeamentos. Esse mote perpassa praticamente toda a documentação de forma clara e também nos não ditos, como comércio realizado pelos jesuítas, monopólio sobre a mão de obra indígena, culpa pelo fechamento das portas do sertão, não pagamento de dízimos, entre outros. Para reforçar essa construção discursiva, o maço 4 das *Terribilidades* trata das propriedades possuídas pela Ordem inaciana. Segundo os documentos, a ação dos religiosos junto aos índios e moradores só causaria a não observância das leis e ordens régias e a ruína do Estado, enquanto os conventos e os bens jesuíticos eram vistos com pretexto para dominar as terras do Maranhão e Grão-Pará.

### 5.1.2 Maço 4 sobre os colégios, “conventos e conservatórios” dos jesuítas

Os documentos do maço nº 4, intitulado *Consultas e papeis originais do Conselho Ultramarino concernentes à fundações dos conventos e conservatorios que os denominados jesuitas tomarão por pretextos para absorverem os fundos da terra do Estado do Gram-Para e Maranhão, e de todo o Estado do Brazil*, consistem, em sua maioria, em pedidos realizados entre as décadas de 1740 e 1750 pelos padres da Companhia de Jesus com o objetivo de erigir conventos, conservatórios e seminários em

---

<sup>657</sup> “CONSULTA e lembrete sobre a representação da Camara da Vila de Vigia em que pedem se não considerem livres os Tapuias, e se conceda que sejam de Tropa de Resgate, 19 de Maio de 1753.” AHU, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 320r.

todo o Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Grande parte deles são cartas escritas pelo missionário Gabriel Malagrida<sup>658</sup>, nas quais solicitava autorização para abrir seminários com a finalidade de educar jovens brancos da colônia e recolhimentos para mulheres pobres.

De acordo com Célia Cristina Tavares, Malagrida foi um padre preocupado com os que lhe eram confiados e buscou meios para afastá-los do pecado. Tavares faz tal afirmação baseada no empenho do missionário em construir abrigos para moças desamparadas na Bahia, mesmo sem possuir cabedais. Segundo a autora, o missionário procurou uma forma de contornar aquela situação, e orientado pelo geral Francisco Retz, Malagrida fundou um convento para donzelas abastadas para que mais tarde com os recursos provenientes dele pudesse estabelecer abrigo para moças desamparadas<sup>659</sup>. O missionário parecia ter como sua missão pessoal erigir o máximo de conventos e seminários jesuítas. Em Iguarassu, Pernambuco, fundou outro asilo para moças e um seminário para a educação de jovens para o sacerdócio. Em 1747, criou o seminário de Nossa Senhora da Conceição, em Salvador, e em 1749 o de Nossa Senhora da Missão, em Belém da Cachoeira, também na Bahia.

No entanto, nem sempre as obras de Malagrida eram bem recebidas. Por exemplo, o padre teve atritos com o bispo do Pará quando almejou fundar em Belém outro abrigo para moças. O bispo afirmava não haver sustentos para alimentar as mulheres e jovens e nem quem as pudesse dirigir, pois os jesuítas não podiam administrar mulheres. Por isso aquela responsabilidade acabaria recaindo sobre ele (o bispo)<sup>660</sup>. Além da questão da administração dos abrigos femininos, outro ponto causador de conflitos no Pará era a falta de cabedais para a realização de seus empreendimentos. Mesmo assim, o padre

---

<sup>658</sup> Gabriel Malagrida nasceu em 18 de setembro de 1689 em Menaggio, Itália. Em 1711, então com 22 anos, entrou para a Companhia de Jesus, em Gênova. Foi para a Missão do Maranhão em 1722, onde tornou-se conhecido por ter desenvolvido um método diferente de missão, denominada de “missão à italiana”. Acreditava-se que pregar por meio de exemplos era mais importante do que por meio de palavras. O padre foi designado pregador do colégio do Pará, e fez a viagem entre São Luís e Belém a pé. Ele viveu uma vida austera e de estudo da língua indígena. Em 1724 retornou a São Luís e foi nomeado reitor da missão dos Tabajara, às margens do rio Itapecuru. Depois foi levado a fundar a missão do rio Mearim. Entre os anos de 1727 e 1728 foi reitor do colégio de São Luís, e em 1730 foi professor de humanidades e teologia no mesmo colégio. Entre 1736 e 1754 começou a realizar excursões apostólicas em diversas regiões, por ordens do Geral da Companhia, Francisco Retz. Devido à sua popularidade, Malagrida alcançou fama de visionário e milagreiro. O padre foi executado pela inquisição a mando de Pombal, o que gerou muita polêmica à época. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 8. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1938, p. 340.

<sup>659</sup> TAVARES, Célia Cristina. *Entre a Cruz e a Espada: jesuítas e a América portuguesa*. 1995. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social Niterói, 1995, p. 128.

<sup>660</sup> TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 129.

seguia buscando soluções para cada uma das dificuldades apresentadas. Em um pedido de autorização para a ereção de um seminário ou uma casa de recolhimento, Gabriel Malagrida assinalou a aquisição de meios para iniciar a construção. De fato, no pedido, informava ter recebido como esmola de um morador chamado Antônio da Costa Fonseca a doação de suas casas. O padre afirmava que nelas poderia ser fundado um seminário para estudantes ou um recolhimento para mulheres, para esse fim já havia celebrado uma escritura pública<sup>661</sup>.

Porém, essa “solução” causou problemas ainda maiores com as autoridades locais: primeiro, por se tratar de mais um bem adquirido pela Ordem na região e, segundo, porque as referidas casas há muito eram almeçadas para a construção de um prédio público. Por essas questões rapidamente as autoridades locais interpuseram embargos à obra. Segundo eles, as moradias estavam hipotecadas aos credores de Antônio da Costa, o que colocava sob suspeita a validade da doação. Outrossim, afirmavam terem as mesmas casas sido compradas pela Fazenda Real “por ordem de vinte e [oito] de maio de mil setecentos e trinta e cinco, em tempo do governador José da Serra, com o fim de mandar fazer neles quartos para soldados pagos, o que até agora não teve efeito<sup>662</sup>”. No entanto, mesmo diante desses embargos, o padre insistia em continuar com seu projeto e solicitava licenças e índios para a reforma dos prédios, o que não ocorreu por causa da justificativa de haver a necessidade de primeiro conseguir uma ordem positiva do rei para executar aquele empreendimento. O que lhe foi concedido em 1748<sup>663</sup>.

Todavia, no ano seguinte a Câmara colocou o pedido de Malagrida novamente em análise sob a justificativa de que a construção de cercas de pedras ou taipas no seminário deveria ser autorizada pelo rei<sup>664</sup>. O padre poderia até ter seus pedidos aceitos pelo monarca, porém os órgãos locais negavam-se a dar autorização para a referida obra sob as mais diversas alegações. Por exemplo, em um documento escrito em

---

<sup>661</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para do estabelecimento que lhe parece tem o seminario daquela cidade. O lembrete da consulta de 20 de março de 1750 sobre a conta que deu o mesmo Bispo para se fundar o mesmo Seminario. O decreto de 20 de agosto de 1752; por que Sua Magestade fez merce ao Seminario da Bahia de se lhe pagar 300 \$ 000 annuais contados de 2 de março de 1751. Julho de 1755”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações ...*, 1686-1755), fl. 385r-385v.

<sup>662</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 386r.

<sup>663</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 386r.

<sup>664</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 388r-388v.

1749 pelo secretário de Estado, João Antônio Pinto da Silva, questionava-se o fato de haver falhas na autorização apresentada pelo missionário, visto que a mesma concedia à Companhia de Jesus a propriedade e direção do seminário. Ou seja, questionava-se a veracidade daquela ordem que deu aos padres a posse de um imóvel e de toda a produção proveniente dele<sup>665</sup>. Além desses embargos, os agentes da governança local asseguravam não haver cabedais para a realização da obra e, ante a afirmação dos padres de que a faria com recursos próprios, buscavam desfazer todas as modificações e reformas realizadas na casa, como o fato de os inacianos terem aberto janelas no prédio. Malagrida afirmava que

na casa onde os ditos padres tomaram para seminário abriram cinco janelas, me ordenou o governador e capitão-general detectado mandasse fechar as ditas janelas, por prejudicarem pelo tempo adiante qualquer obra que [?] aquele não se pudesse fazer<sup>666</sup>.

A justificativa para essa ação era a de que os missionários não teriam apresentado portaria para as modificações e o prédio teria sido, pretensamente, comprado para se fazer quartéis de soldados e todas as coisas relacionadas a “pólvora, balas, artilharias, fortificações e tudo o que toca o militar” deveriam ser administradas e autorizadas pelo governador<sup>667</sup>.

Diante das negativas e embaraços para realizar seus projetos no Pará, Malagrida partiu para a Corte, onde ficou de 1749 a 1751, em busca de proteção para os conventos que havia erigido e para os que desejava ainda construir. Mas, encontrou um cenário bem diferente daquele que esperava. Pelos frequentes milagres, supostamente operados por ele, Malagrida foi rapidamente recebido por D. João V que, doente de paralisia, o tomou como seu guia espiritual. Esse cargo permitiu que o rei, antes de morrer, lhe deixasse amplos recursos para realizar suas obras por meio do decreto de 23 de julho de 1750, assinado uma semana antes da morte do soberano. Com esse reconhecimento, Malagrida retornou ao Maranhão e Grão-Pará em 1751 no mesmo navio que o novo

---

<sup>665</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 390r.

<sup>666</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 397r.

<sup>667</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 397r.

governador e capitão-general, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, estando esse a serviço do novo rei D. José I<sup>668</sup>.

Em 1752, o padre conseguiu as ordens para continuar com suas obras e para receber o pagamento de trezentos mil réis de cômputo para a sustentação dos religiosos e seminaristas, que deveriam ser retiradas das Provedorias de cada Estado de acordo com o alvará de 2 de março de 1751. Porém, o Senado e a população de Belém afirmavam não haver condições de arcar com aquela despesa, principalmente em virtude das epidemias de bexigas e sarampo ocorridas em 1750, “de tal sorte ainda que aqueles que viviam com muita opulência, se acham hoje muito destituídos, pela falta de servos e acha se [sic] impedido o contrato deles<sup>669</sup>”. É importante destacarmos que os contratadores eram responsáveis por todas as rendas reais, pelos dízimos e pelos subsídios e que dos contratos vinham parte das rendas da Conquista. Dessa forma, caso eles estivessem em “queda” não haveria rendas para financiar qualquer tipo de obra, muito menos de ordens que se recusavam a pagar o dízimo, como a Companhia de Jesus. Em seu livro, Raimundo Moreira das Neves Neto faz um estudo aprofundado de como a Companhia de Jesus negava-se a tributar os dízimos aos contratadores<sup>670</sup>, fato talvez levado em consideração pra a recusa dos agentes coloniais em financiar as obras de Malagrida. Logo, acreditamos que ao destacar o impedimento dos contratos, nossas fontes parecem referir-se a um déficit causado pela mortandade dos índios, tanto na exploração de matérias primas ou na prática do comércio de mercadorias, quanto na arrecadação dos impostos. Daí a recusa da Provedoria Real em pagar as cômputos para os seminários, conforme a lei de 1751.

Os documentos do maço nº 4 ressaltam que, além dos problemas com as Câmaras, o bispo, especialmente o de São Luís<sup>671</sup>, e a população, o padre Malagrida teve muitos atritos com o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Claramente, o governador pôs em prática as determinações dadas a ele nos artigos 24, 25 e 26 das *Instruções Públicas e Secretas* – que tratam diretamente de Malagrida, seus conventos e

---

<sup>668</sup> TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 130.

<sup>669</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 403r; ELLIS, Myriam. Comerciantes e contratadores do passado colonial: uma hipótese de trabalho. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo (USP), n. 24, p. 97-122. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69710>. Acesso em: 18 de junho de 2018, p. 121.

<sup>670</sup> NETO. *Um Patrimônio em Contendas...*, 2013.

<sup>671</sup> O Bispo de São Luís, D. Francisco de S. Tiago, afirmava que só a ele competia fundar seminários, segundo o Concílio de Trento. Ver TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 131.

seminários – para adiar a maior parte dos projetos do jesuíta<sup>672</sup>. O artigo 26 orientava o governador, se fosse necessário, a não observar o decreto de 23 de julho de 1750 no tocante à ereção de conventos, usando como desculpa a falta de meios para a subsistência dos recolhimentos. Argumento esse, como vimos, muito utilizado pelas Câmaras da colônia e pelos moradores<sup>673</sup>. Desse modo, muitos pareceres favoráveis dados aos pedidos de Malagrida apresentavam ressalvas relacionadas a falta de condições para a ereção dos seminários ou casa de recolhimentos e a falta de recursos para o pagamento das cômguas dos noviços e religiosos. Afirmava-se, como ordenava as *Instruções*, não haver cabedais para essas despesas.

Em 1752, o governador e capitão-general do Maranhão e Grão-Pará fez clara oposição à ereção de um seminário na Vila de Cametá, no bispado do Pará. Essa contenda é assunto do sétimo título do maço. Ela teve início com uma petição do padre Gabriel Malagrida, na qual representava contra o governador que – mesmo diante da ordem expedida pela Coroa em 02 de março de 1751 autorizando que a Companhia de Jesus construísse seminários na Paraíba, em São Luís do Maranhão, em Belém do Pará e Cametá e um recolhimento em Iguara com os estatutos das Ursulinas – embargou a obra do missionário impondo duas condições, sem as quais não consentiria a dita fundação. Delas,

a primeira foi que para uma doação que fez Nicolao Ribeiro e sua mulher ao dito seminário recorresse logo o suplicante a V. Majestade pela licença por constar de alguns bens de raiz que poderão vir a render cem mil reis por ano. [...]

A segunda condição em que o suplicante não pode convir, foi que o suplicante obrigasse a Companhia a sustentar da dita doação cinco seminaristas a razão

---

<sup>672</sup> “24º Tendo representado o padre Gabriel Malagrida, da Companhia de Jesus, o quanto seria conveniente que no Brasil houvesse recolhimentos e seminários para a instrução da mocidade: El-rei meu senhor e pai foi servido deferir, por decreto de 23 de julho do ano passado, cuja cópia se vos remete, [...] e de tudo fareis um prudente uso, pelo que respeita esse Estado, não consentindo que o zelo apostólico desse missionário, exceda a facultades dos estabelecimentos dos referidos recolhimentos e seminários; havendo os meios convenientes e necessários para os seus estabelecimentos [...]

25º Quanto aos recolhimentos deveis examinar os meios e condições com que se erigem e vendo vós que não são proporcionais as rendas para a sua firme subsistência e descente sustentação, embaçareis a sua fundação e estabelecimento [...]

26º Pelo que convém aos conventos de freiras, de que fala o referido decreto, não consentireis por nenhum princípio a sua fundação sem distinta e expressa licença minha servindo-vos de alguns pretextos que desculpem a inobservância do decreto de 23 de julho de 1750, e Resolução de 18 de janeiro de 1751, até que possais dar-me conta particularmente pela Secretaria de Estado: porém, advirto-vos que esta inobservância deve ser qualificada com a falta de meios de subsistência destes recolhimentos, porque havendo-os, podem ser de alguma utilidade.” Ver “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 1, p. 75-77.

<sup>673</sup> Ver Art. 26º, citado na nota de rodapé anterior, “INSTRUÇÕES para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 31 de maio de 1751”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 1, p. 77.

de cinco mil reis cada um e que se a dita doação viesse a render mais de cem mil reis seria obrigada a religião a sustentar mais seminaristas a proporção de vinte mil reis<sup>674</sup>.

O governador exigia mais do que os missionários consideravam justo para dar início à obra na Vila de Cameté. Como a doação consistia em bens de raiz<sup>675</sup> seria bastante lucrativa à Ordem e justamente por causa disso conforme o governador, os jesuítas deveriam pedir nova licença ao rei e sustentar os seminaristas com os lucros advindos desta doação. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, assim como seu irmão, mostra-se extremamente contrário à autonomia econômica dos jesuítas e considerava seus estabelecimentos como fazendas produtivas e escolas ilegais. Segundo Gabriel Malagrida, o governador não deveria fazer essas exigências por não poder obrigar a Companhia de Jesus a assumir tal ônus. No máximo, afirma o padre, os jesuítas poderiam se comprometer a erguer o seminário com recursos próprios e a oferecer mestres e religiosos para educarem os seminaristas, tendo em conta que não poderiam atender aos estudantes de graça, muito menos sustentá-los, pois não possuíam cabedais suficientes nem mesmo para o sustento de seus próprios missionários. Malagrida mostrava-se bastante descontente e afirmava que nos seminários da Europa nunca possuíram nenhuma outra obrigação, além da boa educação dos jovens. Desse modo, Malagrida escreveu suplicando ao soberano que obrigasse o governador a permitir a dita obra de acordo com o decreto real, sem exigir mais coisas do que estava determinado nele<sup>676</sup>.

A doação feita pelo morador era uma fazenda com mais de sessenta escravos, conforme escreveu o próprio Malagrida na petição direcionada ao bispo D. Fr. Miguel de Bulhões, e por isso foi considerada suficiente para gerar os recursos para a sustentação dos padres que nela iriam assistir. Mediante esse patrimônio, o bispo dava parecer favorável para a ereção do seminário. Porém, também deixava claro que os jesuítas deveriam sustentar os seminaristas, visto “ser suficiente o patrimônio que oferecia Nicolao Ribeiro e sua mulher, não só para a cômputo de sustentação do reitor e mais padres

---

<sup>674</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão em que expõem a duvida que o governador pos a licença para a fundação do Seminario da Villa do Cameta, março de 1755”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 410r.

<sup>675</sup> De acordo com o *Rafael Bluteau*, bens de raiz eram “herdades, casas, quintas, olivais, vinhas, terras de pão, e chamãose [sic] assim porque estão arraigados”. *BLUTEAU. Vocabulário portuguez e latino*, vol. 7, p. 97. Já segundo o Código Civil atual, bens de raiz são bens imóveis, ou seja, as coisas que não podem ser removidas de um lugar para outro sem causar destruição, como uma casa. Afirma o Art. 79, CC: “São bens imóveis o solo e tudo quanto se lhe incorporar natural ou artificialmente.”

<sup>676</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 410r.

que neles hão de assistir, mas também para os seminaristas<sup>677</sup>”. Destacamos que D. Fr. Miguel de Bulhões era um árduo defensor dos interesses dos colonos, e qualquer obra ou ação que viesse a prejudicar os colonos não seria bem-vinda<sup>678</sup>.

O procurador da Coroa, Luiz Francisco Barreto, por sua vez, afirmava ser expressamente necessário ao rei passar licença para a ereção do seminário por serem os bens da doação de raiz e profanos, e, a rigor, não deveriam nem mesmo passar aos regulares. Ele argumenta que

na forma da ordenação livro 2º fl. 18 e com maior razão sendo esta fundação em terras das ordens em que especialmente se requer licença do Gram mestre [da Ordem de Cristo] conforme as bulas de Inocência 3º e Gregório 8 que refere *peg. ad ord.* [?] Livro 1º fl. 9 § 12 pág. 2[3]<sup>679</sup>.

No entanto, a despeito do parecer dado pelo procurador e das posições do bispo e do governador, surpreendentemente o rei deu a questão por encerrada concedendo a licença para a construção do seminário. Diante da súplica de Gabriel Malagrida, o rei deu dispensa da lei atribuindo à Companhia de Jesus três anos para ficar recebendo como esmola os rendimentos da fazenda doada, porém sem poder reputar ou adjudicar bens eclesiásticos ao seminário recebedor desta dispensa<sup>680</sup>. Além disso, advertiu ao governador, afirmando ter sido imprudente o empecilho que ele colocou para a realização daquela obra. Igualmente reafirmou o pagamento das cômruas por meio dos rendimentos dos dízimos das Provedorias em que os seminários estivessem situados, entregues pelos provedores aos respectivos reitores ou superiores da Companhia responsáveis por aplicarem-nos na sustentação dos seminários. Porém, por conta de serem os missionários sustentados pelos dízimos, o rei decidiu que a Companhia de Jesus só poderia ter um seminário na capital de cada uma das dioceses da colônia<sup>681</sup>.

O governador respondeu à provisão em 1754, quando Malagrida já estava de volta ao reino, esclarecendo não ter imposto condição alguma para a construção do

---

<sup>677</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 211r.

<sup>678</sup> Sobre a relação entre o bispo e os colonos, ver AZEVEDO, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, 1999.

<sup>679</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 411v.

<sup>680</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 413r-413v.

<sup>681</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 413r-413v.

seminário. Apenas teria tomado cuidado para que o mesmo fosse realizado conforme a lei “para os bens seculares se poderem adjudicar ao seminário, a qual entende era a favor do mesmo seminário por não ficarem possuindo os bens de raiz contra as reais leis de V. Majestade<sup>682</sup>”. Afirmou ainda terem sido as condições expostas na representação e, portanto, impostas pelo próprio padre Malagrida, conforme documento anexado. Já o procurador régio Luiz Francisco Barreto respondeu que, se o rei havia permitido a ereção do seminário, estava implícito a permissão dada aos missionários de possuírem os bens e que o padre Gabriel Malagrida estaria certo, pois não lhe seria lícito obrigar a Companhia de Jesus a sujeitar-se a um encargo que poderia vir a prejudicar o seu patrimônio<sup>683</sup>. O missionário interpretava a oposição do governador às suas obras como incompetência e incapacidade administrativa. Ao criticar o representante da Coroa de maneira tão contumaz, o padre italiano só acirrou a inimizade entre os dois.

Gabriel Malagrida retornou a Portugal em 1754 para ocupar o cargo de confessor da rainha Maria Ana D’Áustria, mãe de D. José I. O padre acabou cometendo um grave erro, pois se aliou aos opositores de Pombal. Quando a saúde da rainha piorou o jesuíta foi proibido de vê-la até seu falecimento em 14 de agosto de 1754. Há evidências de que a morte da rainha-mãe foi o ponto de partida para o acirramento da perseguição pombalina aos jesuítas. Porém, já pelas *Instruções públicas e secretas* e pela política de oposição aos jesuítas realizada por Francisco Xavier de Mendonça Furtado na Amazônia colonial, fica evidente que Pombal nutria forte oposição aos jesuítas desde o início da década de 1750. O certo é que com a morte da consorte de D. João V declinou também o apoio da Casa Real à Companhia de Jesus.

A relação entre Pombal e Malagrida tencionou de vez em fins de 1755 com o terremoto de Lisboa. Pombal, utilizando-se de argumentos pautados na razão, mandou divulgar a informação de que o ocorrido fora causado exclusivamente pelas forças da natureza buscando distanciar-se de qualquer explicação religiosa. O padre, supostamente, teria previsto o desastre e atribuído a ele explicações místicas, escrevendo, inclusive, o livro *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto*. Na obra, afirmava ter sido o desastre um grande castigo divino e não causado pela natureza, opondo-se, de forma velada, à explicação do válido.

---

<sup>682</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 414r e 415r-415v.

<sup>683</sup> “CONSULTA sobre a representação do vice provincial da Companhia do Maranhão ...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 414r e 415r-415v.

De acordo com Suzanne Chantal, os jesuítas atribuíam, de forma ponderada nos confessionários ou em conversas privadas, a causa do terremoto à cólera divina contra a perseguição de Sebastião José à Companhia de Jesus. No entanto, Gabriel Malagrida em nada era comedido, pois, enquanto em seu livro a oposição era discreta, em praça pública ele bradava contra Pombal<sup>684</sup>. O padre acabou desterrado para Setúbal em 1756 onde teve contato com o marquês e a marquesa de Távora e o duque de Aveiros, que, mais tarde, foram acusados de atentar contra a vida de D. José I<sup>685</sup>. A Companhia de Jesus foi, assim, envolvida na tentativa de regicídio em setembro de 1758. Mas, diferente dos demais acusados, que foram rapidamente julgados e condenados à morte, a acusação contra Gabriel Malagrida não se sustentou. Para conseguir sua morte, Pombal, pessoalmente, o denunciou à inquisição por heresia e blasfêmia por conta de dois livros escritos pelo padre na prisão, o Forte da Junqueira: *Vida heroica e admirável de Santa Ana, ditada por Jesus e sua mãe* e *Tratado sobre a vida reinante do Anticristo*<sup>686</sup>.

Segunda Célia Tavares, no texto de denúncia Sebastião José referiu-se ao passado do jesuíta: seu trabalho nas missões, a fundação de seminários, abrigos e conventos para moças, as indisposições entre o padre e o governador do Grão-Pará e Maranhão e, principalmente, a prática dos *exercícios espirituais* que ministrava em Setúbal, responsável por inculcar na marquesa de Távora ideias sediciosas. Ademais, foi acusado por seu companheiro de cela de ser escravo de costumes infames. O padre nada negou nos interrogatórios do Santo Ofício. Ao contrário, deu a eles mais munições contra sua pessoa, confirmando ter visões de Cristo, da Virgem Maria e de Anjos, além de célebres padres jesuítas falecidos como Antônio Vieira – que lhe teria falado sobre a questão dos índios do Maranhão –, São Francisco Xavier e o próprio Santo Inácio, entre muitos outros<sup>687</sup>.

Diante de tudo isso, foi condenado por heresia à excomunhão e à pena máxima. Em 21 de setembro de 1761, com um grande espetáculo em praça pública, o

---

<sup>684</sup> CHANTAL, Suzanne. *A vida cotidiana de Portugal ao tempo do terremoto*. Trad. Álvaro Simões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, S/d., p. 43-44.

<sup>685</sup> TAVARES. *Entre a cruz e a espada*, p. 137-138.

<sup>686</sup> O irmão de Pombal, o bispo Paulo Antônio de Carvalho e Mendonça (1702-1770) ocupava o cargo de deputado do Santo Ofício e assinou, nesta função, muitas atas do processo de Malagrida. Porém, o presidente do Tribunal era o dominicano Frei João de Mansilha. Após a sentença dada ao jesuíta, o irmão de Pombal “desapareceu”. Seu nome foi novamente citado quando recebeu, do papa Clemente XIV, o título cardinalício, poucos dias após sua morte. Ver GOVONI. Ilário. Malagrida e o triunvirato pombalino. In: GALDEANO; ARTONI; AZEVEDO. *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus*, p. 376.

<sup>687</sup> TAVARES. *Entre a Cruz e a Espada*, p. 139-142.

padre Gabriel Malagrida foi estrangulado e queimado. O episódio causou muita indignação no restante da Europa iluminada, especialmente em Voltaire, como já abordamos no primeiro capítulo desta tese.

Essa digressão, tratando do caso do padre Gabriel Malagrida, é importante para nos ajudar a perceber o peso desses documentos na campanha antijesuítica de Pombal. O desgaste entre o missionário e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal, era óbvio. E sua obstinação em construir seminários e abrigos para moças foi interpretada como uma forma de ampliar as posses da Companhia de Jesus na América portuguesa e prejudicar a população e o próprio corpo administrativo português, uma vez que Malagrida considerava o governador incompetente e despreparado para exercer o cargo<sup>688</sup>. Outro ponto importante é que Francisco Xavier de Mendonça Furtado administrou o espólio da Companhia de Jesus ao criar 28 vilas organizadas a partir das missões e fazendas jesuíticas, apenas substituindo o cruzeiro missionário pelo pelourinho português<sup>689</sup>. Lembremos que os bens da Companhia de Jesus sempre foram frutos de discórdia e, ao que indica, faziam parte dos planos de reorganização política e econômica da região amazônica desde a primeira metade do século XVIII, com as demandas de Paulo da Silva Nunes.

Enfim, tais documentos, colocados juntos, proporcionam a construção de uma narrativa destacando duas vertentes opostas em relação à Amazônia portuguesa. A primeira, explorada principalmente no maço nº 3, nos remete à necessidade dos moradores de retornar ao sertão com tropas de resgate para a recuperação da economia do Maranhão e Grão-Pará após duas grandes epidemias – solicitação que sofria dura oposição da Companhia de Jesus, a segunda trata do pedido feito por Malagrida de côngruas para a ereção de seminários em um prédio que seria destinado para a construção de residências aos soldados. Essa solicitação era colocada como prova da pouca preocupação dos jesuítas com a situação local, pois a fazia num contexto de uma sociedade empobrecida pela falta de servos, escassos por conta das epidemias, e desprotegida pela falta de soldados e oficiais. Acreditamos que esses documentos tenham a função de persuadir uma determinada audiência de que exigir dinheiro para sustentar os

---

<sup>688</sup> Acreditamos que Malagrida tinha a visão de que os assuntos da Companhia de Jesus e do Estado eram iguais, ou seja, para ele a criação de seminários e abrigos era importante para o desenvolvimento da sociedade colonial.

<sup>689</sup> GOVONI. Malagrida e o triunvirato pombalino, p. 376.

missionários e tomar residências destinadas à proteção da região seria um grande passo para arruinar mais ainda o Estado<sup>690</sup>.

Para arrematar de vez a narrativa, o maço 5 demonstra que nem mesmo a Igreja Católica, representada pelo clero secular, estava de acordo com as ações da Companhia de Jesus. Dessa forma, desenhava-se de modo mais claro o cenário do antijesuítismo amazônico.

### 5.1.3 Maço 5 sobre a liberdade de índios, o comercio e a relação com o bispo

O maço intitulado *Consultas da Meza da Cosnciencia e Ordens muito interessantes sobre a liberdade de indios do Maranhão e sobre o comercio que ali fazem os regulares denominados da Companhia de Jesus e sobre a sugeição que estes devem ter aos Bispos na Igrejas das suas missoens* é o menor e, ao contrário do que sugere o título do mesmo, não trabalha com a questão do comércio realizado pelos jesuítas; apenas com o mote que demonstra o desacordo entre o clero regular e secular em relação, principalmente, à administração episcopal e à visitação do bispo às missões. Ou melhor, em relação ao poder dado ao bispo para regular e vigiar as ordens missionárias, em especial a Companhia de Jesus que, por sua vez, repudiava quaisquer tipos de intromissões em suas missões e aldeias.

Discutimos a questão da jurisdição episcopal sobre os missionários jesuítas do Maranhão e Grão-Pará no capítulo anterior, quando analisamos as propostas de Paulo da Silva Nunes para remediar a situação da suposta penúria do Maranhão. Portanto, neste capítulo nos ateremos a analisar as informações contidas no maço 5 e sua intencionalidade nas *Terribilidades Jesuíticas*.

Como já apontamos, os padres da Companhia de Jesus não aceitavam a jurisdição e as visitas episcopais em suas missões sob o argumentando de não serem párocos. Mas, diante das constantes investidas do clero secular para sujeitar as ordens regulares da Amazônia portuguesa à sua jurisdição, os missionários do Maranhão e Grão-Pará enviaram na década de 1730 uma consulta ao Conselho Ultramarino, na qual solicitavam a suspensão das visitas do bispo às igrejas e capelas das missões, com o

---

<sup>690</sup> “LEMBRETE da consulta sobre a conta que deu o Bispado do Para ...”. AHU, cód. 485, vol. 1 (COLEÇÃO das Representações), fl. 386r.

objetivo de serem isentos da jurisdição episcopal<sup>691</sup>. A consulta foi remetida à Mesa da Consciência e Ordem, que lembrou serem aquelas questões as mesmas ocorridas entre o arcebispo de Goa e os franciscanos. Desse modo, seus membros decidiram aplicar no Maranhão e Grão-Pará o mesmo parecer dado sobre a Índia, ou seja, os regulares deveriam ser tratados como párocos e sujeitar-se ao bispo<sup>692</sup>. Os jesuítas acabaram recebendo uma resposta contrária às suas pretensões. No entanto, o referido parecer não foi colocado em prática na Amazônia, pois, segundo a versão dos jesuítas, o bispo de Belém, à época D. Fr. Bartolomeu de Pilar, decidiu suspendê-lo no ano de 1733 por não acreditar que uma lei destinada ao governo da Índia fosse adequada à realidade local<sup>693</sup>.

Observamos haver certa contradição nessa afirmação, pois, ao que parece, desde 1727 o tema preocupava os jesuítas, uma vez que o bispo havia solicitado ao rei, naquele ano, o direito de visitar as missões, assim como de impedir que os missionários confessassem sem sua aprovação. Em resposta a essa petição, Jacinto de Carvalho escreveu uma carta na qual afirmava serem os jesuítas isentos das visitas conforme afirmaram diversos pareceres de lentes e doutores da Universidade de Coimbra, uma vez que não eram curas e párocos de alma pois não gozarem de direitos paroquiais, como dízimos paroquiais ou ofertas de funerais<sup>694</sup>.

Ainda segundo Jacinto de Carvalho, os jesuítas ministravam confissões e outros ministérios aos índios apenas por serem “verdadeiramente missionários apostólicos, que só trabalham pelo bem das almas, e pela maior honra e gloria de Cristo,

---

<sup>691</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão; CONSULTA do Conselho Ultramarino; PAPEIS consernentes [sic] a dita; resposta original do procurador geral das ordens; COPIA da consulta, que nesta se acuzo; COPIA das provisões para o dito Bispo; governador do Maranhão; Provincial dos ditos religiosos da Companhia daquelle Estado”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 438r. É importante chamarmos atenção para o fato de que esse é o primeiro título do Maço 5, e que ele é composto de vários documentos, como o título nos permite perceber, dessa forma, faremos menção a vários documentos diferentes com essa mesma referência, modificando apenas os fólhos.

<sup>692</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 438r.

<sup>693</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 449v.

<sup>694</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 454r, 456r e 457r -457v.

Nosso Senhor de quem unicamente esperam a paga e premio dos seus trabalhos<sup>695</sup>”. Para o procurador das missões, além das aldeias, as igrejas e capelas jesuíticas também eram isentas das visitasões, pois foram construídas para atender às necessidades das residências fundadas nas aldeias dos índios por ordem de D. João IV e pela custa exclusiva dos missionários, afora não possuem e nem recebem benefício algum<sup>696</sup>. Como podemos notar, pode não ter ocorrido visitasões às missões durante quase uma década. Mas, não foi pelo desinteresse do bispo.

Em 1743, D. Fr. Guilherme de São José Antônio de Aranha, segundo bispo do Pará de 1738 a 1748, solicitou à Corte que reconfirmasse a ordem régia suspensa em 1733, mas só para os missionários da Companhia de Jesus. O prelado acreditava que estes haviam suprimido a dita ordem por conta própria e não por decisão do seu antecessor. Ele repensou seu posicionamento alguns anos depois por ter percebido a necessidade de estender o poder secular a todas as ordens missionárias, causando ainda mais furor na região<sup>697</sup>.

As ordens demonstraram-se surpresas com as determinações apresentadas pelo bispo e asseguraram, de forma assertiva, não serem párocos, reforçando a sua autonomia. Porém, ao mesmo tempo em que afirmavam sua obediência às ordens reais, frisavam que por serem subordinados, antes de aceitarem as visitasões e a sujeição ao bispo, necessitavam consultar os seus superiores maiores. Essa foi a estratégia utilizada pelo Fr. José de Santa Thereza, comissário provincial dos frades franciscanos de Santo Antônio, Fr. Onofre de Santa Clara, provincial dos frades da Província da Conceição e Fr. Gabriel de Castello de Vida, comissário provincial dos franciscanos da Piedade que residiu no Hospício de São José. Os únicos a baterem de frente foram os jesuítas. Eles afirmavam que “a ordem interina não tem lugar com os missionários da Companhia que nunca foram, nem são e nem podem ser párocos”; porém, estimariam muito o envio de

---

<sup>695</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 454r e 456r.

<sup>696</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 457r -457v.

<sup>697</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 442r-44r.

clérigos e párocos para as aldeias. Mas, “seria preciso mandar fundar mais igrejas por que as que estavam eretas tinham sido feitas com expensas da Companhia<sup>698</sup>”.

Os inacianos não estavam dispostos a acatar a ordem e muito menos a ceder suas igrejas e capelas. Afirmavam serem missionários. Portanto, as igrejas erigidas nas missões com expensas próprias e por privilegio de Paulo 3 na Bula *Licet debitum* de 18 de outubro de 1549 não eram paróquias, e sim igrejas e casas de residências da Companhia, servindo para exercitarem o ofício de missionário e conservarem os índios na fé católica e na vassalagem do rei<sup>699</sup>.

Desse modo, por serem isentos na administração dos sacramentos e na execução da catequese, suas missões, localizadas no território da diocese do Pará, estavam imediatamente sujeitas aos superiores da Ordem e de nenhum modo ao bispo, justamente por eles e as igrejas que administravam serem regulares. Além disso, levaram a questão aos superiores maiores, ou seja, os provinciais das outras missões e à Junta das Missões. Essas esferas religiosas, de acordo com os jesuítas, destacaram que as igrejas da Índia eram diferentes das missões do Maranhão e Grão-Pará, onde nunca os missionários da Companhia foram visitados, a não ser por seus prelados superiores, por terem sido eles a principiarem aquela cristandade<sup>700</sup>.

Diante do posicionamento dos missionários, D. Fr. Guilherme de São José solicitou ao rei o envio de uma ordem interna aos prelados maiores das religiões para observarem a lei das visitas e garantir seu cumprimento pelos missionários a eles subordinados, uma vez que não eram somente os padres da Companhia que administravam as missões e parquiavam os índios, mas também os religiosos do Carmo, das Mercês e das três províncias de capuchos<sup>701</sup>. Em outro documento datado de 1747, o bispo deixou claro a sua intenção em relação às missões jesuíticas. Nessa contenda, não

---

<sup>698</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 432r, 434r, 436r e 438r.

<sup>699</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 440r e 449r.

<sup>700</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 431r, 440r e 449r.

<sup>701</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 444r.

havia apenas a disputa pelo direito de visitação, mas a vontade de expansão do poder do clero secular na região<sup>702</sup>.

O religioso buscou evidenciar o fato de um bispado tão dilatado, com cerca de mil léguas de extensão, ser assistido por apenas onze igrejas paroquiais<sup>703</sup>. Segundo ele, esta desproporção constituía um grande impedimento para o fortalecimento e o crescimento do clero secular naquelas terras. Por outro lado, havia no bispado, na década de 1747, quase oitenta missões formando populosos estabelecimentos habitacionais, as melhores eram administradas pelos jesuítas com gente doutrinada e com boas igrejas<sup>704</sup>. O bispo evocava a falta de igrejas paroquiais e as necessidades financeiras enfrentadas pelas mesmas. Em contraste com isso destacava as missões, especialmente as jesuíticas, com capelas sólidas e bem populosas que, no entanto, em nada serviam para o clero secular, pois o poder deste não alcançava aquelas missões por causa das competências jurisdicionais não bem definidas. D. Fr. Guilherme de São José, mais uma vez, solicitava ao rei a resolução da questão esperando, finalmente, exercer a função de mando nas referidas missões. Observamos a pretensão do bispo de remover os missionários e dar a jurisdição sobre as missões aos párocos seculares, mais fáceis de serem controlados pela Igreja e pelo próprio reino, principalmente por conta do padroado régio.

Todavia, os jesuítas afirmavam preferir abandonar suas missões a sujeitar-se à jurisdição episcopal. Salientavam ser isso a ruína das missões e dos índios, pois não haveria párocos suficientes para assistir nas oitenta missões existentes naquelas terras. Além disso, os padres seculares não estariam aptos para exercerem aquele ministério. Essas questões não pareciam representar nenhuma preocupação maior para os seculares, pois o bispo já havia informado ao rei que poderia tomar conta das missões, com seus poucos sacerdotes, se assim fosse ordenado.

---

<sup>702</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 446r-447r.

<sup>703</sup> Igreja Paroquial da Vila de Vigia, igreja do Caeté, igreja do Cameté, o curato do Sé, o curato do Igreja de Nossa Senhora do Rosário na Campina, o curato na fortaleza do Gurupá, a igreja de Nossa Senhora da Natividade, a paróquia de São Félix das Minas, Paróquia de Nossa Senhora dos Remédios, Freguesia do Paraná e Freguesia de São Félix da Barra da Palma. Informação retirada da “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 446-r-447r.

<sup>704</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão ...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 446r-447r.

Em 1751, diante da constante ameaça dos missionários de abandonarem suas missões, caso fossem obrigados a aceitar a jurisdição episcopal, como havia sido determinado pela lei de 1732, ou mesmo por interesse do governo em retirá-los da região, o rei mandava pedir informações ao bispo sobre a capacidade dos párocos seculares de assumir os aldeamentos e missões:

Hei por bem ordenar vos [sic] me informeis se na dita Diocese há clérigos capazes para se destinarem para párocos das aldeias e se estas ficarão bem servidas com clérigos declarando quantas ha em todo aquele Bispado e as pessoas que existem ao presente em cada uma delas<sup>705</sup>.

Segundo o religioso, havia mais de sessenta aldeias<sup>706</sup> administradas por missionários, não sendo possível contar o número de pessoas nelas residentes. Especialmente as dos jesuítas seriam bem povoadas, não havendo aldeia com menos de 150 pessoas, e uma das maiores possuía até 800<sup>707</sup>. Em relação aos párocos, afirmava

---

<sup>705</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroqueão ...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*). fl. 442r.

<sup>706</sup> Acreditamos que o número de aldeias informados entre os anos de 1747 (quase 80) e 1751 (60), diminuiu devido à grande epidemia que matou muitos índios durante a década de 1740.

<sup>707</sup> No *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, em Roma, existe uma lista de 1730 com o número dos habitantes de cada aldeia, mas este levantamento é de antes das grandes epidemias dos anos 1740. Mesmo assim achamos importantes fazermos referência a ela. A lista traz um total de 29 aldeias jesuíticas nas quais sua população está dividida em homens, mulheres, adolescentes meninos, adolescente meninas e catecúmenos. Na tabela a seguir estimamos o número total de cada categoria residentes em todas as aldeias:

Homens	Mulheres	Adolescentes meninos	Adolescente Meninas	Catecúmenos
4674	5877	2953	2738	2840

A maior aldeia à época era a *in pagu Boccecium* com o total de 1788 índios, e a aldeia menor era a *in pagu Caaeteensy* com o total de 323 índios. LISTA manuscrita das missões (anônima). *ARSI*, cód. Bras 10 II, fl. 338r-338v (1730). Ver Anexos (Figuras 2 e 3).

Já num catálogo impresso datado de 1749 encontramos a lista das missões e residências jesuíticas, somando um total de 45 propriedades. *CATALOGUS Provinciarum, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, et Missionum (1749)*. *ARSI*, Cód. Hist. Soc. 17. Ver Anexos (Figuras 4 e 5).

Por sua vez, no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM) há um *Registro das ereções e posses de vilas da Companhia de Jesus*, compreendida entre os anos de 1757 e 1767. Nesse documento há o registro da elevação de diversas aldeias em vilas e lugares, como por exemplo, a Aldeia de Maracú elevada à Vila de Viana, a Aldeia de Carar em Vila de Monção, a Aldeia dos Gamelas em Lugar de capela da freguesia de Nossa Senhora da Piedade, entre várias outras. Nesse documento há inventários das posses encontradas em cada uma das aldeias e a lista das pessoas que ocupariam cargos de juízes, almotaceis e etc. REGISTRO das ereções e posses de vilas da Companhia de Jesus (1757 e 1767). *APEM*. Livro nº 28.

serem poucos, porém, “sempre creio que se aos clérigos V. Maj. [pode] mandar e entregar as aldeias paroquiarão na mesma forma que os regulares<sup>708</sup>”.

Nessa documentação fica claro que há muito mais elementos em jogo do que a jurisdição do bispo sobre os missionários, a saber, o controle sobre o espaço espiritual e político da região. Sabemos que a conquista e colonização da América, tanto portuguesa quanto espanhola, teve como ponta de lança o trabalho missionário. Porém, o clero secular, por constituir a hierarquia ordinária da Igreja, rapidamente assumiu um papel dominante em diversas regiões das Américas. No Brasil, os missionários, aos poucos, cederam espaços para o clero secular e toda a sua estrutura burocrática de poder e cargos<sup>709</sup>. Mas, na Amazônia a Igreja “secular” demorou a se estabelecer, abrindo um vácuo durante muito tempo ocupado pela relevância das ordens missionárias, notadamente a Companhia de Jesus, detentoras de poder econômico, político e, sobretudo, espiritual. Tudo indica que a Coroa, já desde fins do século XVII, estava tentando por meio das estruturas da hierarquia eclesiástica ordinária, articulada em torno da figura do bispo e com base no Padroado Régio, estabelecer um controle incontestado no que se refere aos assuntos políticos e econômicos da região.

A análise das *Terribilidades* mostra que a organização desta coleção não foi aleatória. Ao contrário, conforme seu objetivo, seus maços parecem retomar e, assim, sustentar os argumentos nuneanos. Praticamente todos os meios elencados pelo procurador para “remediar” a situação da suposta ruína do Maranhão e Grão-Pará foram apresentados nesse *corpus* documental. Eles concernem aos descimentos, ao comércio, ao uso da Língua Geral, à visitação episcopal, à cunhagem de moedas, à inadequação do Regimento das Missões à realidade local, à necessidade do trabalho indígena e à reserva em relação ao trabalho escravo africano, ao patrimônio da Companhia de Jesus, à falta de soldados para a defesa do território, às questões acerca de resgates e repartições e, enfim, à liberdade indígena. Todos esses itens estão alinhavados de modo a compor um tecido conjuntivo denso para demonstrar o quanto o poder da Companhia de Jesus – espiritual, econômico, e político – seria pernicioso. Além de evidenciar a suposta ineficácia do

---

<sup>708</sup> “CONSULTA sobre as questões do Bispo do Para do Estado do Maranhão com os religiosos missionarios da Companhia denominada de Jesus na administração das Igrejas que paroquieão...”, *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 442r.

<sup>709</sup> Sobre o conflito de jurisdição no Maranhão colonial recomendamos os trabalhos da professora Pollyana Gouveia, especialmente o artigo MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdição no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 39-58, 2012.

projeto político, por muito tempo destinado àquela região, para os moradores e seus empreendimentos na colônia.

A análise realizada permite afirmar que as *Terribilidades* tiveram relevância na sustentação das leis e discurso pombalinos, assim como a produção documental de Silva Nunes durante sua campanha antijesuítica na colônia e na Corte um quarto de século antes. Diante disso, com o objetivo de compreender melhor a extensão da provável influência nuneana nas políticas e discursos pombalinos, no próximo tópico buscaremos traçar um paralelo entre as duas produções.

## **5.2 Os argumentos de Paulo da Silva Nunes e a produção pombalina: as leis para a Amazônia**

Pelo menos desde 1752, Francisco Xavier de Mendonça Furtado e Sebastião José de Carvalho e Melo dispunham de bastante informações acerca dos requerimentos e queixas enviados por Silva Nunes em sua campanha antijesuítica<sup>710</sup>. Porém, para melhor compreendermos a relação existente entre as duas produções discursivas – a nuneana e pombalina –, faremos um paralelo entre as solicitações e denúncias do procurador, a legislação pombalina produzida para a Amazônia e o antijesuitismo concebido pelo marquês.

Iniciaremos pelo discurso legal, que teve como ponto culminante o ano de 1755. Naquele ano, se deu a promulgação da lei da liberdade indígena; do alvará incentivando o casamento entre índios e brancos; do alvará com força de lei, de 7 de junho de 1755, “cassando a jurisdição temporal dos Regulares sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão”, e a instituição da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão.

---

<sup>710</sup> “18ª CARTA a Sebastião José sobre o grande poder dos jesuítas. Nesta carta, os problemas concernentes aos jesuítas do Pará são amplamente tratados. Pará, 25 de outubro de 1752”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 1, p. 329-333; “Carta de Sebastião José a F.X.M.F., em que trata longamente de assuntos relativos à conduta dos jesuítas, quando vários deles são mandados sair do Estado; mandando estabelecer cômpruas, de conformidade com o disposto na carta de F.X. de 18 de fevereiro de 1754 (carta 59ª); informando que, de acordo com o sugerido na mesma carta, S. Maj. Resolvera reduzir as aldeias e fazendas a vilas e povoações civis; resolvera também conceder liberdade aos índios, de conformidade com a 6ª doutrina de Solórzano, referida em carta de F. X. de 8 de novembro de 1752; além de outras medidas tomadas, da maior significação para os destinos do Grão-Pará e Maranhão, todas elas atendendo ao que fora sugerido e solicitado pelo Governador Mendonça Furtado, em cartas ao irmão, a Diogo de Mendonça e ao Rei. Lisboa, 14 de março de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 319-325; “Papel que acusa a carta nº 4, na qual se mostra que o negócio que os padres fazem nem é lícito, nem necessário, nem, em consequência dele, há bens industriais, e que os que adquirem nas aldeias são para o comum delas”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 3, p. 137-161.

Cada uma dessas leis, de certo modo, minou os pilares do poder jesuítico na Amazônia – a administração temporal sobre os índios, a relevância no comércio, a separação entre índios e não índios, assim como a secularização dos aldeamentos. Segundo Francisco Jorge dos Santos e Patrícia de Mello Sampaio, 1755 pode ser considerado como um “divisor de águas” em termos político-administrativos, no qual se visou conceber “um padrão do domínio lusitano jamais visto”, construindo “uma modelagem da sociedade colonial luso-amazônica, cujas implicações históricas e culturais consolidaram-se ao longo do tempo<sup>711</sup>”.

Como exploramos no primeiro capítulo, as mudanças ocorridas naquela época fizeram parte das significativas transformações advindas da Europa no setecentos, especialmente na segunda metade do século. Nesse período, as relações entre o Reino e sua colônia na Amazônia eram redefinidas e essa passava a ter um importante papel nos planos de retomada da grandeza de Portugal, dessa vez aos moldes de um Iluminismo seletivo<sup>712</sup>. Por meio das políticas pombalinas buscou-se laicizar a Amazônia, retirando-se o poder religioso dos planos político-social e econômico. Santos e Sampaio afirmam que o “conjunto de leis publicado em 1755 encerrou uma hegemonia religiosa nascida com a publicação do Regimento das Missões do Maranhão e Pará, em 1686<sup>713</sup>”. Esse documento foi visto pelos moradores e oficiais da região, desde a primeira metade do século XVIII, como impróprio à realidade local.

A Lei de Casamentos, permitindo e incentivando a união entre índios e colonos brancos, visava dar fim tanto à tutela religiosa sobre os índios quanto ao confinamento dos mesmos – que, mesmo assim, pelo processo de aldeação já estavam, de certo modo, incorporados na sociedade colonial – e, por meio disso, incrementar a ocupação das áreas fronteiriças. Já a Lei de 6 de junho de 1755, determinando de vez a liberdade dos índios, foi considerada como uma virada na política indigenista que vigorava até então. Diferente das leis do século XVII, ligadas aos interesses de segmentos sociais isolados, a emancipação geral dos indígenas foi um ato direto do Estado. Neste sentido, a Lei de 7 de junho de 1755, que retirava a administração temporal dos

---

<sup>711</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa”. *Somanlu*, ano 8, n. 2, jul./dez. 2008, p. 80.

<sup>712</sup> VILLALTA. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras*, 1999.

<sup>713</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa”, p. 94.

missionários sobre os aldeamentos transformando-os em vilas sob administração civil, reforçou e complementou as medidas anteriores.

Na mesma data da publicação da Lei de Liberdade dos Índios, instituiu-se a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão com o intuito de introduzir escravos africanos na região, estimular o comércio, promover a agricultura, acabar de vez com a função dos comissários volantes e promover o povoamento da região por meio da migração de casais açorianos<sup>714</sup>. Mas, a fundação da referida Companhia, como a Lei de Liberdade dos Índios, era também parte do plano para diminuir o poder das religiões na Amazônia, em especial o da Companhia de Jesus<sup>715</sup>.

Na Lei de Liberdade dos Índios há a afirmação de que os aldeamentos em nada contribuíam para a salvação da alma dos gentios e para a preservação do Grão-Pará e Maranhão, pois em lugar de “propagarem e prosperarem” nas aldeias, os índios iam se “extinguindo” de modo que seria muito pequeno o número de “povoações e dos moradores dela”, e os que lá habitavam viveriam em “tão grande miséria [sic] que em vês [sic] de convidarem e animarem os outros índios bárbaros que os imitem, se lhes servem de escândalo para se internarem nas suas habitações silvestre<sup>716</sup>”. Vemos aí certo paralelo com as afirmações de Silva Nunes de que os aldeamentos nada mais seriam do que desperdício de recursos e pessoas<sup>717</sup>.

As medidas introduzidas em 1755 deram também fim aos benefícios fiscais dos jesuítas, e o monopólio comercial foi concedido agora aos membros – exclusivamente grandes mercantes do reino – da Companhia de Comércio, considerada a “redenção do Estado<sup>718</sup>”. Para Mendonça Furtado e para o marquês Pombal, os jesuítas perceberam

---

<sup>714</sup> SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa”, p. 87-93.

<sup>715</sup> Esse acirramento torna-se mais claro a cada carta trocada entre os irmãos. Já em 1757, Mendonça Furtado escrevia para seu irmão afirmando que os jesuítas praticavam tantas injustiças, que mesmo passados seis anos de seu governo naquela região, todos os dias haviam novas confusões e desordem para desengana-lo. “170ª CARTA a Sebastião José, na qual escreve que “estando eu governando este Estado há seis anos, e persuadindo-me a que tenho compreendido tudo quando podia ser desordem substancial que nela havia, é tal a confusão e tal a quantidade de injustiças que se praticavam, que todos os dias vou tendo novas para me desenganar. É carta longa, sobre as desavenças com os jesuítas. Pará, 4 de maio de 1757”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, t. 3, p. 237.

<sup>716</sup> LEI restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. (6 de junho de 1755). *Arquivo Digital da Torre do Tombo*. Loc. PT-TT-LO-003-4-158, fl. 1r.

<sup>717</sup> “REQUERIMENTO do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva “. *AHU*, cx. 16, doc. 1645.

<sup>718</sup> “CARTA ao capitão Beron de Schomberg, na qual há referência ao nobre Breuning, e à nova Companhia de Comércio, que ia ser a redenção do Estado. Borba, a nova, 5 de janeiro de 1756”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, p. 67-68, t. 3. “CARTA aos diretores da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, Pará, 10 de maio de 1757”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 3, p. 245-249.

rapidamente que o estabelecimento da Companhia de Comércio os excluiria do monopólio comercial e da agricultura do Maranhão e Grão-Pará. Por isso, organizaram em Lisboa uma tentativa de sublevação contra a Companhia de Comércio. Segundo uma carta escrita por Pombal para seu irmão, o cabeça do movimento teria sido o padre jesuíta Manuel Ballester, que utilizou o púlpito da Igreja de Santa Maria Maior e o Evangelho para enredar aos que queriam participar da Companhia de Comércio levando-os a acreditar que, se assim o fizessem, não seriam mais da companhia de Cristo. Além disso, ameaçava-os com a condenação às chamas do fogo eterno<sup>719</sup>.

Segundo a missiva, tal sedição teria sido apoiada por sete membros da Mesa do Bem Comum e por um advogado chamado João Tomás de Negreiros que buscavam uma audiência pública com o rei. Porém, aquelas manobras não lograram êxito. Os membros da Mesa do Bem Comum, assim como o advogado, foram recolhidos em segredo para prestarem esclarecimentos de suas ações; o provincial da Companhia de Jesus foi repreendido e mandado advertir aos religiosos de sua Ordem que se assim tornassem a proceder seriam desnaturalizados, pois não deveriam intervir no governo político; e o pregador de Santa Maria Maior foi mandado para “a distância de setenta léguas, pelo menos, fora da cidade de Lisboa<sup>720</sup>”, a saber, para Bragança, no norte do país. Tal ação acentuou o desgaste da Companhia de Jesus na capital, onde os padres ficaram

---

<sup>719</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, dizendo ter havido grande contentamento entre os comerciantes, os homens doutos e na população em geral, mas que entre os da Companhia de Jesus não se dera o mesmo, tanto assim que no dia 15 de julho, na igreja de Santa Maria Maior, um destes religiosos – o Padre Ballester – tomara a liberdade de injuriar o Evangelho e de torcer a sua santa doutrina, com o fim de suscitar uma sedição contra a referida Companhia de Comércio, pregando que quem entrasse nela não seria da Companhia de Cristo, antes seria réprobo e condenado ao fogo eterno, provocando tais invectivas pronta reação de Sua Majestade, ficando envolvidos no processo sete dos doze membros da confraria do Espírito Santo, por eles denominada Mesa do Bem Comum; do que resultou o Padre Manuel Ballester ser mandado para Bragança e os sete da Mesa do Bem Comum e o advogado João Tomás de Negreiros irem para a cadeia. Em vista de tais acontecimentos, deveria o Governador Mendonça Furtado tomar todas as medidas julgadas necessárias à boa ordem no Estado, quando ali fossem instalados os serviços da mesma Companhia de Comércio, cujas atividades se chocavam com os interesses da Companhia de Jesus na Amazônia ficando o mesmo Governador autorizado a expulsar do mesmo os que se atrevessem a se manifestar contra a sua existência e comércio; sendo que essa autorização deveria ser conservada por ele em absoluto segredo. Belém [Portugal], 4 de agosto de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 464-466.

<sup>720</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...”. In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 466.

tidos como “principais motores daquelas sedições e por inimigos do bem comum que há de resultar a este Reino e a esse estado”<sup>721</sup>.

No documento há uma série de regularidades discursivas sobre a ação dos jesuítas como sediciosos e inimigos do bem comum, além da acusação de que os padres pressionavam o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado para não fundar a Companhia de Comércio sob o perigo de enfrentar uma revolta da população<sup>722</sup>. Conforme o texto, os jesuítas manipulavam a população de acordo com os interesses da Ordem, pois se aproveitavam de sua “ignorância” e fé para sublevarem os ânimos. Porém, Pombal acreditava que, após o ocorrido em Lisboa, os jesuítas não seriam capazes de tal ousadia, principalmente por ser, segundo o documento, o governo do Pará munido da autoridade concedida pelo monarca para que não fosse mais tão fácil naquele estado uma rebelião contra as leis e ordens régias e nem houvesse dificuldades para punir os rebeldes<sup>723</sup>.

O documento se mostra ainda mais significativo por fornecer instruções de como os governadores do Grão-Pará e Maranhão deveriam agir, caso ocorressem motins contra a implantação da Companhia de Comércio. Aos governadores era recomendado, acima de tudo, guardar impenetrável segredo sobre as ordens transmitidas. Primeiro, foi determinado que instruissem a população, sem demonstrar receio de motins e rebeliões, sobre as benesses oferecidas pela existência de uma Companhia de Comércio, única forma de aquela população sair da miséria para a opulência<sup>724</sup>. Segundo, eles deveriam eleger pessoas de sua confiança para observar se algum regular ou particular andava discursando contra a referida Companhia<sup>725</sup>. Se fosse confirmada a utilização do púlpito

---

<sup>721</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...”. In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 466.

<sup>722</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...” In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 466.

<sup>723</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...” In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 466.

<sup>724</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...” In: MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 467-469.

<sup>725</sup> Sobre esse assunto pode-se ainda consultar o “OFÍCIO do [governador e capitão general do Estado do Maranhão e Pará], Francisco [Xavier de Mendonça Furtado], para o [secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra], Sebastião de Carvalho e Melo, sobre as vantagens do estabelecimento da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, criticando os sermões proferidos por alguns eclesiásticos contra a mesma Companhia de Comércio; e, ainda, as dificuldades de aplicação da legislação

por um sacerdote regular para realizar mais do que suas pregações de instrução e edificação, o superior provincial da referida religião deveria ser admoestado severamente, a exemplo do que ocorrera em Lisboa, e levado a controlar os demais membros da Ordem; e, assim como ocorreu com o padre Bellester, o pregador deveria ser imediatamente expulso da região<sup>726</sup>.

No caso de ser um particular, o indivíduo, ou grupo, deveria ser preso e interrogado sobre suas intenções para averiguar se possuíam conhecimento de que amotinar-se contra as leis e ordens reais era crime de lesa-majestade. O governo pombalino acreditava ser isso o suficiente para impedir atos de sublevação. Porém, as ordens de expulsar os regulares e castigar os particulares deveriam ficar em segredo, “porque, nem deveis dar a suspeitar que se recearam os referidos casos, senão depois de sucedidos; nem é justo ameaçar os mesmos regulares, nem os seculares, fazendo-se-lhes ver que se duvidou da sua fidelidade<sup>727</sup>”.

Esse documento deixa claro, mais uma vez, qual deveria ser o papel dos religiosos, especialmente dos jesuítas, nos projetos pombalinos para a Amazônia portuguesa: atuar apenas no tocante às questões espirituais, pois o governo político e econômico dos povos era papel exclusivo do Estado, que buscava mostrar sua força naquela região por tanto tempo dominada por interesses particulares locais. As regularidades discursivas a respeito desse mote referem-se à formação de um Império capaz de se sustentar, de gerar lucros para a Coroa de competir no mercado estrangeiro. Era importante a regulamentação, pela Companhia de Comércio, da quantidade de mercadorias introduzidas em cada região, para entrarem na proporção necessária para o consumo sem sobrar excedentes – como de costume –, o que ocasionava prejuízos para os mercadores regionais. Para Pombal, a falta dessa regulamentação era a causa, de um lado, do encolhimento do comércio nas diversas partes do Império, inclusive no Reino, e, de outro lado, dos lucros obtidos pelos mercadores estrangeiros<sup>728</sup>.

---

respeitante à Liberdade dos Índios naquele Estado. Anexo: cartas (cópias) e memórias políticas (minutas). 1755, Novembro, 10, Arraial do Mariuá [Rio Negro]”. (Avulsos do Pará), *AHU*, cx. 39, doc. 3674.

<sup>726</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...” MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 467-469.

<sup>727</sup> “CARTA de Sebastião José para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, na qual informa que no dia 6 de junho de 1755, dia de aniversário do Rei, saíra à luz a instituição da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão...” MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 467-469.

<sup>728</sup> “CARTA de Sebastião José ao irmão, em que trata exclusivamente da instalação, no Estado, da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Belém [Portugal], 4 de agosto de 1755”. MENDONÇA. *A Amazônia na Era Pombalina*, tom. 2, p. 478.

Contudo, a mudança maior ainda estaria por vir, visto que a fundação da Companhia de Comércio e as leis indigenistas de 1755 tornaram-se a base para a aplicação do Diretório dos Índios, publicado em 1757. Segundo Mauro Cesar Coelho, o Diretório nasceu “na Colônia, formulado em resposta aos conflitos vividos durante o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado [representando] uma nova associação de interesses, distintas da que havia até então<sup>729</sup>”. Porém, além de ser uma resposta aos conflitos de Mendonça Furtado, acreditamos ter o Diretório sofrido influências das demandas da primeira metade do século XVIII, especialmente das petições de Paulo da Silva Nunes e das *Terribilidades*.

Visando consolidar nossa percepção, analisaremos primeiro as rupturas entre o discurso de Silva Nunes e as políticas pombalinas para a Amazônia. O principal elemento de contraste entre as petições nuneanas e as ações pombalinas diz respeito ao emprego do trabalho indígena. Ficou claro nos capítulos anteriores que Silva Nunes era contrário à introdução da mão de obra escrava africana no Maranhão e Grão-Pará por acreditar não haver meios de os moradores arcarem com aquela despesa. Para ele, as políticas de inserção de escravizados de origem africana acabariam se tornando apenas mais um modo de endividamento dos colonos. Portanto, o procurador propôs a utilização exclusiva do índio como mão de obra. Segundo os escritos nuneanos, não havia diferença entre a escravidão negra e a indígena, pois, para o autor, os índios eram “seres bárbaros”, quase como animais. Portanto, ser escravo de um colono branco seria uma forma de encontrar a salvação e civilização. Como notamos nas análises anteriores, o discurso de Nunes, às vezes, era suavizado talvez para persuadir melhor sua audiência e ele acabava propondo o pagamento de salários para os índios, por ventura, utilizados pelos moradores. Mas, de fato, Silva Nunes defendia o emprego dos nativos como mão de obra escrava.

Aqui encontramos uma ruptura, pois Pombal tinha o propósito de utilizar o índio como força de trabalho do Estado, tanto que no Diretório há vários artigos tratando da introdução da cultura agrícola entre os índios e de como esse trabalho seria importante para a sustentação do Estado de modo geral, e não dos colonos de modo particular. O 20º artigo do Diretório aponta dois erros que deveriam ser combatidos na região, a saber, a ociosidade e a utilização do índio de modo particular:

---

<sup>729</sup> COELHO, Mauro Cesar. *Do Sertão para o Mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos índios (1750-1798)*. Tese, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, 2005, p. 36-37.

Consistindo a maior felicidade do país na abundância de pão, e de todos os mais víveres necessários para a conservação da vida humana; e sendo as terras de que se compõe esse Estado, as mais férteis e abundantes que se reconhecem no mundo; dois princípios têm concorrido igualmente para a consternação, e miséria, que nele se experimenta. O primeiro é a *ociosidade*, vício quase inseparável, e congênito a todas as nações incultas, que sendo educadas nas densas trevas de sua rusticidade, até lhes faltam as luzes do natural conhecimento da sua própria conveniência. O segundo é o *uso errado*, que até agora se fez do trabalho dos mesmos índios, que aplicados à utilidade particular de quem os administrava, e dirigia; haviam e padecer os habitantes do Estado o prejudicialíssimo dano de não ter quem os servisse, e ajudasse na colheita dos frutos, e extração das drogas; e os miseráveis índios, faltando por este princípio a interessantíssima obrigação das suas terras, haviam de experimentar o irreparável prejuízo dos muitos, e preciosos efeitos, que ela produz<sup>730</sup>.

Para transformar os índios em trabalhadores agrícolas livres seria necessária a introdução de mão de obra escrava africana, assim como o tratamento “igualitário” entre índios e colonos brancos. Por isso, os diretores eram instruídos a tratar com respeito todos os índios que ocupassem cargos honoríficos<sup>731</sup>, assim como sua família, além de orientá-los no modo de vida europeu. Desse modo, cada família deveria viver separadamente em sua casa; todos os índios precisariam possuir sobrenomes portugueses; era imperativo evitar-se a nudez, especialmente a feminina; combater o vício em álcool; além de proibir que os índios fossem chamados de “negros”. Ademais, eles deveriam ser inseridos na prática do comércio e da agricultura, especialmente a da maniva de mandioca e de gêneros básicos como arroz, feijão e milho. Além desses gêneros, insistia-se em ensinar-lhes a cultivar o algodão e o tabaco<sup>732</sup>.

Não obstante, Pombal mostrava-se preocupado em persuadir os índios a executarem as práticas descritas na lei. Ordenava para isso a utilização de recursos retóricos, como a promessa de recompensas, sobretudo, a possibilidade de aceder a cargos de responsabilidade e prestígio para quem se destacasse na atividade agrícola. Também solicitava aos diretores relatórios anuais com o nome dos índios entregues ao ócio e uma lista das roças e dos gêneros nelas plantados e a especificação dos seus lavradores para

---

<sup>730</sup> “DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário”. 3 de maio de 1755. Artigo 20. Disponível em: [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm). Acesso em: 08/03/2016, p. 4. Grifos nossos. De agora em diante citado apenas como Diretório dos Índios.

<sup>731</sup> Desde o século XVII até o XVIII havia a possibilidade de índios ascenderem a posições administrativas e patentes militares. Com respeito a esse assunto, ver ROCHA. Rafael Ale. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. TESE. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2013 e a dissertação do mesmo ROCHA. *Os Oficiais índios na Amazônia pombalina*, 2009.

<sup>732</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 9º-25º, p. 2-5.

que o governador pudesse elogiar os trabalhadores e punir os ociosos. Igualmente, solicitava aos diretores a verificação das terras dos índios contíguas às suas povoações, sobretudo se eram suficientes, férteis e “respeitadas” pelos brancos<sup>733</sup>.

A obrigação de transformar os índios em agricultores, inevitavelmente, acabou gerando a necessidade de reorganização daquela atividade, de modo a produzir lucros à Coroa por meio da cobrança dos dízimos com um método “claro, racional e fixo” para não haver prejuízos nem para os agricultores e muito menos para o erário régio. Portanto, determinou-se a criação de armazéns para estocar e beneficiar os gêneros colhidos e retirar os dízimos remetendo-os para o almoxarifado, no qual o provedor real da fazenda ficaria encarregado de declarar o nome da vila de proveniência, assim como o do diretor dela<sup>734</sup>. Buscando garantir seu lucro, a Coroa lançou mão de um processo extremamente burocratizado tentando racionalizar o processo de recolhimento dos dízimos.

Outro ponto indicado no Diretório era infundir nos índios o costume das práticas comerciais, especialmente das drogas do sertão. Segundo o documento, o meio mais eficaz de conduzir uma sociedade à felicidade seria o comércio, pois enriqueceria povos, civilizaria nações e constituiria poderosas monarquias. Mas, mesmo afirmando ser a liberdade a alma do comércio, haveria diretrizes a serem seguidas no caso da Amazônia em virtude da “rudeza dos índios”. Estabeleceu-se a unificação de pesos e medidas, proibiu-se o comércio dos índios com os moradores brancos sem a intermediação do diretor da vila, assim como a permuta de sua produção por tecidos – a não ser os usados para o fabrico das próprias vestimentas – e por aguardente ou outra bebida forte<sup>735</sup>. A lei recomendava aos diretores incentivar os índios para a coleta das drogas do sertão, prometendo-lhes todas as utilidades provenientes daquele trabalho, sob a única condição de primeiro finalizarem suas lavouras. Porém, no 58º artigo do Diretório, advertia-se não entregar dinheiro nas mãos dos índios, dando ao tesoureiro geral a obrigação de comprar, com o dinheiro pertencente aos índios e na presença dos mesmos, os gêneros de suas necessidades<sup>736</sup>.

Como podemos observar, objetivava-se demonstrar aos índios, de acordo com o artigo 91º do Diretório, que a Coroa os estimava e não desprezava suas alianças e

---

<sup>733</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 17º-19º e 26º, p. 3-5.

<sup>734</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 27º ao 30º, p. 5-6.

<sup>735</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 35º-39º, p. 8-9.

<sup>736</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigo 58º, p. 10.

parentescos – mediante os casamentos mistos –, buscando conservar aquela recíproca união e estabelecer a “felicidade da República”. No entanto, a liberdade dos índios foi restringida, pois, praticamente, todas as suas ações seriam mediadas pelos diretores: seus salários não lhes seriam pagos diretamente e até mesmo a “liberdade” de ir à justiça pleitear seus direitos acabou retirada deles. Os diretores seriam como seus tutores, gerindo suas vidas e economias, ao menos enquanto “se conservassem na bárbara e incivil rusticidade, em que até agora foram educados<sup>737</sup>”.

Segundo Mauro Coelho, o Diretório dos Índios era um espelho das contradições que existiam na sociedade amazônica, pois tinha a intenção de, ao mesmo tempo, transformar os índios em mão de obra disponível para os colonos, garantir povoadores e trabalhadores para pôr em prática os ideais metropolitanos e garantir a integração das populações indígenas na sociedade colonial. Desse modo, “estender o estatuto de vassalos aos índios e mantê-los na condição de trabalhadores compulsórios foi a alternativa encontrada pela metrópole para satisfazer” a necessidade de mão de obra dos colonos<sup>738</sup>. Desse modo, com o fito de transformar os índios em produtivos e evitar a sua suposta inconstância, observamos uma tentativa de dominação travestida de liberdade. As palavras que, nesse sentido, mais aparecem no texto são “moderação” e “brandura” quando se referem à aplicação da lei à população nativa. A Coroa demonstrava a necessidade de modificar a forma como os índios encaravam o trabalho, o comércio, se denominavam e estabeleciam suas relações familiares e comunitárias, com o objetivo de construir a sociedade luso-amazônica conforme os critérios estabelecidos por Pombal.

Depois de abordarmos a ruptura existente entre as leis pombalinas e o discurso nuneano, passemos aos paralelos que há entre eles. Primeiro, não podemos deixar de destacar o Alvará de 7 de junho de 1755, com força de Lei, responsável por retirar a jurisdição temporal dos Regulares sobre os índios do Grão-Pará e Maranhão. Sabemos que essa foi uma das petições mais repetidas por Paulo da Silva Nunes, pois, segundo ele, os missionários deveriam atuar apenas nas questões espirituais, uma vez que, ao operarem nas esferas temporais, causavam prejuízos aos colonos e à Coroa.

O procurador aconselhava a introdução de cabos brancos, casados e de bom procedimento para ocupar o lugar dos missionários. Quase duas décadas depois,

---

<sup>737</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 91º-92º, p. 14.

<sup>738</sup> COELHO. *Do sertão para o mar*, 2005, p. 258.

encontramos logo no primeiro artigo do Diretório dos Índios a ordem dada ao governador e capitão-general do estado de substituir os missionários por um diretor de bons costumes, zelo e prudência para administrar os índios<sup>739</sup>. Nesse artigo, encontramos as mesmas recomendações solicitadas pelo procurador já no início do segundo quartel do século XVIII, e, à época, veementemente negadas pelos oficiais régios com o argumento de que isso seria o fim dos aldeamentos – e realmente o foi sob Pombal –, não tanto por atribuir aos índios um status social diferente, mas, antes, por transformar as missões em vilas e freguesias.

Observamos ainda a ascensão do clero secular sobre o regular. Lembremos que, já no início da segunda metade do XVIII, D. José I perguntava ao bispo, D. Fr. Guilherme de São José, se os padres diocesanos conseguiriam assistir as aldeias, agora vilas, de maneira adequada, e o mesmo respondeu afirmativamente. Pois bem, se o único fim do Diretório seria cristianizar e civilizar, a primeira prerrogativa seria agora obrigação dos sacerdotes diocesanos e a segunda dos diretores. As duas funções não cabiam mais aos missionários jesuítas. Dessa maneira, as antigas missões saíram totalmente do controle da Companhia de Jesus, que a partir daquele momento já não possuía nem o poder temporal, nem mesmo o espiritual, conforme diversas solicitações anteriores<sup>740</sup>.

Outro ponto decretado pelo Diretório, enquanto peça-chave das propostas para remediar a ruína do estado escritas por Silva Nunes, foi a proibição do uso da Língua Geral com o objetivo de substituí-la pelo português. No artigo 6º do Diretório a solicitação de Silva Nunes, de outrora, tornava-se lei sob o seguinte argumento:

Para desterrar este pernicioso abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos e as meninas, que pertencem às Escolas, e todos aqueles índios, [...] usem das línguas próprias de suas nações, ou da chamada língua geral, mas unicamente da língua portuguesa.

---

<sup>739</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigo 1º, p. 1.

<sup>740</sup> É importante esclarecermos que outras ordens religiosas também foram afastadas das missões, mas não foram todos expulsos como os jesuítas. Os Capuchos da Piedade e os de Santo Antônio foram expulsos em 1759; os outros (franciscanos da Imaculada Conceição, carmelitas e mercedários) no fim do século XVIII. Ver dissertações de CARVALHO JUNIOR, Roberto Zaluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: Os frades capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2009; MATOS, Frederik Luiz Andrade de. *Os “frades del rei” nos sertões amazônicos: os capuchos da piedade na Amazônia colonial (1693-1759)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2014.

Segundo o Diretório, se a Língua Geral continuasse a ser empregada causaria “a total ruína espiritual e temporal do Estado<sup>741</sup>”. Desse modo, para que o português passasse a ser o idioma mais utilizado naquela região, nos artigos seguintes recomendava-se a criação de escolas públicas para educar meninos e meninas. Tal ação também retirava da Companhia de Jesus o monopólio sobre a educação na região. Além da proibição do uso da Língua Geral, os argumentos apresentados nos dois discursos são praticamente os mesmos: o uso da língua de matriz tupi seria uma das causas da ruína do Estado, pois deixaria os índios sempre na incivilidade e prejudicaria a educação dos brancos, que preferiam usar o referido idioma ao português, causando a barbaridade de toda a população local.

Sem dúvida alguma, nas petições de Silva Nunes e nas *Terribilidades* os temas mais debatidos foram os descimentos e as repartições dos índios. Como esses motes sempre foram controversos e até aquele momento não tinham recebido uma solução definitiva, a legislação pombalina voltou a retomá-los. O Diretório modificou a forma como eram realizados os dois procedimentos, aproximando-se ainda mais dos “remédios” apresentados por Nunes.

No texto do Diretório há o reconhecimento de a solução desse problema ter sido um dos principais objetos a que foram dirigidas as providências reais, porém elas não teriam logrado êxito por conta da inobservância das leis por colonos e autoridades locais<sup>742</sup>. Na perspectiva do procurador, as providências reais não surtiram efeito, conforme já vimos, por não serem pertinentes às necessidades da região. Porém, dificilmente o Reino reconheceria a inadequação daquela legislação para a realidade local. Para referir-se à repartição dos índios, tida como necessária para o desenvolvimento, moral e político, da sociedade, o Diretório utilizou a metáfora do corpo humano, destacando que sua natural divisão e diferença eram imprescindíveis para seu bom funcionamento. Desse modo, a forma com que a repartição havia sido praticada até aquele momento teria levado o Estado à total ruína, pois a falta de operários para a fábrica das lavouras e para a extração de drogas do sertão causava a diminuição da cultura e o abatimento do comércio na região<sup>743</sup>.

---

<sup>741</sup> DIRETÓRIO dos índios, artigo 6º, p. 1.

<sup>742</sup> DIRETÓRIO dos índios, artigo 59º, p. 10.

<sup>743</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigo 60º, p. 10.

O documento recorreu à lei de 6 de junho de 1755 (Lei de liberdade dos índios) para afirmar que não havia necessidade de buscar trabalhadores fora, pois o trabalho dos índios estaria garantido, contanto que os moradores pagassem seu justo estipêndio<sup>744</sup>. Podemos notar a repetição de velhas fórmulas para a resolução de questões mais antigas ainda. Porém, no artigo 62 do Diretório, a lei determina que a forma de realizar a repartição fosse modificada: agora o responsável por fazê-la seria o Principal de cada povoação, e este estaria proibido de negar índios para os moradores que apresentassem portarias do governo.

Pelo que recomendo aos diretores, apliquem um especialíssimo cuidado, a que os Principais, a quem compete privativamente a execução das ordens respectivas a distribuição dos índios, não falte com eles aos moradores, que lhes apresentem [sic] Portarias do Governo do Estado; não lhes sendo lícito em caso algum, nem exceder o número da repartição; nem deixar de executar as referidas ordens, ainda que seja com detrimento da maior utilidade dos ditos índios; por ser indisputavelmente certo, que a necessidade commua [sic], constitui uma Lei superior a todos os incômodos, e prejuízos particulares<sup>745</sup>.

Esse artigo do Diretório, para além da questão das repartições, nos remete à questão da cooptação de lideranças nativas, um vez que a posição de comando entre os índios permitia a eles solicitarem entre as autoridades portuguesas o reconhecimento de sua própria autoridade entre outros índios. Além disso, essas lideranças eram extremamente importantes para o funcionamento daquele novo modelo de colonização. Segundo Rafael Ale Rocha, cooptar as lideranças indígenas inserindo-as na hierarquia colonial, possibilitou à Coroa portuguesa institucionalizar a hierarquia dos chefes utilizando a sociedade portuguesa do Antigo Regime como padrão. Ou seja, para conquistar a lealdade de um agente intermediário [o Principal], ela buscou fortalecer as lideranças indígenas já reconhecidas. Dessa forma “os oficiais índios vieram a se tornar importantes para a administração e governação das povoações [índigenas]”<sup>746</sup>.

---

<sup>744</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigo 61º, p. 10. O trecho da Lei utilizado no Diretório é o seguinte: “E para que os moradores delle [estado] possam achar quem lhes faça as suas obras, e lhes cultive as suas terras ainda dentro [fl. 5v] nelas, sem a dependencia de mandarem vir obreiros, trabalhadores de fora, e os índios naturais do país, possam também achar as suas conveniências em se applicarem as referidas obras e serviços [...]”. LEI restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. (6 de junho de 1755). *Arquivo Digital da Torre do Tombo*. Loc. PT-TT-LO-003-4-158.

<sup>745</sup> DIRETÓRIO dos índios, artigo 62ª, p. 10.

<sup>746</sup> ROCHA, Rafael Ale. *Os Oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2009, p. 117-118.

Voltando a questão das repartições, notamos que por meio do fim do poder temporal dos jesuítas, a repartição passou a ser realizada em duas partes, não mais em três. Uma ficaria nas povoações para os serviços reais e do Estado e a outra parte para ser utilizada nas lavouras, canoas e comércio dos moradores. O trabalho dos índios entre 13 e 60 anos de idade foi novamente autorizado, como havia solicitado Silva Nunes<sup>747</sup>. Desse modo, ignorou-se os argumentos utilizados na primeira metade do século pelos jesuítas, pelo governador João da Maia da Gama e pelo desembargador Francisco Duarte dos Santos, para quem estabelecer esse tempo de trabalho seria o mesmo que declarar a morte física e civil dos índios.

Porém, as povoações de índios àquela altura estavam esvaziadas<sup>748</sup>. Assim, outro ponto importante fora tocado: os descimentos de índios. Primeiro, reafirmava-se que os missionários não eram mais os responsáveis por tal obrigação, pois não detinham mais o poder temporal sobre os aldeamentos. Essa função passou a ser dos juizes ordinários, vereadores, oficiais de justiça e principais de cada povoação. Ao diretor caberia lembrar, a um e a outro, sua principal função: “fornecer as povoações de índios por meio dos descimentos<sup>749</sup>”. Com esse novo formato de distribuição dos índios, o poder dos funcionários régios se fortalecia, conseqüentemente aumentando “o poder dos representantes metropolitanos, como pretenderam as *Instruções* passadas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado”<sup>750</sup>.

Outro ponto solicitado por Silva Nunes, antes negado pelas autoridades portuguesas e agora admitido pelo Diretório, foi a inserção de brancos, de “bom procedimento<sup>751</sup>”, nas povoações com o objetivo de “civilizar os índios por meio da comunicação e do comércio [...] para que as povoações não [fossem] apenas populosas, mas civis<sup>752</sup>”. Essa permissão também tinha o objetivo de facilitar o casamento entre

---

<sup>747</sup> DIRETÓRIO dos Índios, artigos 62º-63º, p. 10-11.

<sup>748</sup> Lembremos que as epidemias dos anos de 1740 diminuíram muito o número dos habitantes das aldeias. Destacamos que a crônica do padre João Daniel, *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas [1776]* alude a isso. Sobre o assunto, ver ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Zady Alberto da. “A murta murchando”: o discurso jesuíta acerca dos índios aldeados na Amazônia portuguesa (1653-1759). *Revista Ultramares*, nº5, v. 1, p. 27-54, jan.-jul. 2014.

<sup>749</sup> DIRETÓRIO do Índios, artigo 78º, p. 13.

<sup>750</sup> COELHO. *Do sertão para o mar*, 2005, p. 258-259.

<sup>751</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por sua Mag<sup>o</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 552.

<sup>752</sup> “CONSULTA sobre a mesma matéria da nº 5, resolvida por sua Mag<sup>o</sup> um requerimento dos moradores do Maranhão, feita por um procurador Paulo da Silva Nunes. 31 de outubro de 1730”. *AHU*, cód. 485, vol. 1 (*COLEÇÃO das Representações*), fl. 552.

brancos e índios. Segundo a lei, as experiências passadas demonstravam não ter sido proveitosa a separação entre índios e brancos; ao contrário, a mesma mostrou-se prejudicial ao desenvolvimento da região<sup>753</sup>.

No que concerne à nova legislação, percebemos a utilização de muitos elementos do discurso nuneano formulados na primeira metade do século XVIII. Como afirmamos antes, esse discurso já era conhecido por Francisco Xavier de Mendonça Furtado e, conseqüentemente, por seu irmão. Por mais que muitos desses motes fossem notórios desde o final do século XVII, acreditamos que a influência principal sobre essa legislação adveio da produção discursiva nuneana. Suas cartas, solicitações e, principalmente, as *Terribilidades*, possuíam o intuito retórico de persuadir sua audiência da atuação supostamente tirânica e malfazeja dos jesuítas, que prejudicava a formação de um Estado rico e forte dentro do Império português e destacavam a impossibilidade da aplicação da legislação indigenista, vital para o funcionamento da sociedade colonial.

### **5.3 Os argumentos de Paulo da Silva Nunes e a produção pombalina: os libelos antijesuíticos pombalinos**

Depois de analisarmos a influência das petições do procurador na legislação da segunda metade do século XVIII, chegou a vez de buscarmos os ecos do discurso antijesuítico de Paulo da Silva Nunes na produção dos chamados “catecismos antijesuíticos” pombalinos. Segundo José Eduardo Franco, essa produção foi baseada nos documentos combativos produzidos contra a Companhia de Jesus e pode ser entendida como vetor ideológico sistematizador da doutrina antijesuítica pombalina. Essa produção pode ser considerada internacional, uma vez que circulou e influenciou a tomada de decisão em relação à Companhia de Jesus em diferentes reinos da Europa, especialmente Espanha e França. Para o historiador, mesmo Pombal não tendo sido o autor direto de algumas das obras que compõem esses catecismos, certamente foi seu maior influenciador<sup>754</sup>.

Nossa intenção aqui não é estudar a circulação editorial dessas obras, trabalho já realizado por José Eduardo Franco. Assim como fizemos com a legislação pombalina para a Amazônia, buscaremos encontrar os elementos que possam indicar a influência da

---

<sup>753</sup> DIRETÓRIO do Índios, artigos 80º e 83º, p. 13.

<sup>754</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 475-476.

produção discursiva nuneana, mesmo de forma tangencial, nesses catecismos. De toda produção pombalina escolhemos trabalhar com duas obras: a *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos, e os Erros ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justificados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos*<sup>755</sup>.

Franco defende que a obra inaugural dessa produção antijesuítica internacional foi a *Relação abreviada*<sup>756</sup>, distribuída de forma anônima pela primeira vez em 3 de dezembro de 1757, ou seja, no auge da crise entre a Companhia de Jesus e a política pombalina. A obra, estruturada em torno do Tratado dos Limites, foi escrita de modo a possuir as feições de um relatório sobre a atuação contrária da Companhia de Jesus em relação ao trabalho dos comissários na demarcação das fronteiras ibéricas na América do Sul. A *Relação abreviada* é composta por longas citações de cartas escritas por Gomes Freire de Andrade, nos anos 1680, e Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comissários responsáveis pelas demarcações dos anos 1750, e por anexos de documentos para comprovarem a narrativa principal<sup>757</sup>.

Em 1759 foi publicada a segunda obra fundadora o libelo *Erros ímpios*, que atribuía à Companhia de Jesus quatro “terríveis” erros, que serviram para fazer um paralelo entre suas ações e as teorias de Nicolau Maquiavel. No livrete, os missionários

---

<sup>755</sup> Doravante, *Relação abreviada e Erros ímpios*.

<sup>756</sup> [MELO, Sebastião José de Carvalho]. *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos*. [Lisboa, 1757]. Ex Libris José Mindlin.

<sup>757</sup> Ver [MELO, Sebastião José de Carvalho]. *Relação abreviada*: “Quatro artigos do tratado intertribal feito pelo padre David Fay com os índios Amanajós”, p. 49-50; “Cópia das instruções que os Padres, que governam os índios lhes deram quando marcharam para o exército, escritas na língua guarani, e dela traduzidas fielmente na mesma forma em que foram achadas aos referidos índios”, p. 59-66; “Cópia da carta que o povo, ou antes o cura da aldeia de São Francisco Xavier escreveu em 5 de Fevereiro de 1756 ao chamado corregedor, que capitaneava a gente da mesma aldeia no exército da rebelião escrita na língua guarani, e dela traduzida fielmente na língua portuguesa”, p. 67-71; “CÓPIA da carta sediciosa e fraudulenta que se fingiu ser escrita pelos caciques das aldeias rebeldes ao Governador de Buenos Aires: sendo que é inverossímil que se mandasse ao dito Governador, e que o mais natural é que se compôs debaixo daquele pretexto, para se espalhar entre os índios, ao fim de lhes fazer críveis os enganos; que nela se contém; escrita na Língua Guarani; e dela traduzida fielmente na língua portuguesa”, p. 72-79; “Cópia da convenção celebrada entre Gomes Freire de Andrada e os caciques para suspensão das armas”, p. 80-85.

foram acusados de possuírem uma moral relaxada, portanto, de serem capazes de utilizar das mais vis armas para manter-se, como a calúnia, a mentira e, até mesmo, o assassinato. Ou seja, segundo Eduardo Franco destacava-se

a plena e extrema realização do aforismo maquiavélico de não olhar a quaisquer meios para atingir os fins. Fins que se resumem, em última análise, na afirmação solipsista e no domínio total do poder da *Societas Iesu* sobre o mundo, em nome de um egoísmo institucional sem limites.<sup>758</sup>

Outro ponto destacado na obra foi a suposta dimensão secreta da Ordem, considerada ilegal pelo produtor do libelo. Segundo José Eduardo Franco, esse catecismo se inspirou em um dos mais célebres textos antijesuíticos, os *Monita Secreta*<sup>759</sup>. Além disso, para fundamentar todas as suas acusações, o texto utilizou vários autores antijesuítas, como o “venerável servo de Deus D. João de Palafox e Mendonça, Bispo de Puebla de los Angeles<sup>760</sup>” e alguns autores e teólogos, que o texto afirma serem jesuítas, mas não o são, para demonstrar os erros de suas doutrinas. Franco afirma que:

Este libelo contra a moral e o carácter organizativo e governativo dos Jesuítas assenta em generalizações e ilações acomodáticas que carecem de fundamentos válidos. Tanto mais que uma parte dos autores e teólogos, em número de 6, que são alegados como doutrinadores jesuítas não fizeram parte desta Ordem como o documento pretende atestar, a saber, Torrecillas, Caramuel, Trullenk, António do Espírito Santo, Diana e Maletto<sup>761</sup>.

De modo geral, constatamos que muitos argumentos empregados nos catecismos pombalinos foram usados anteriormente por Silva Nunes. Porém, como afirmamos na introdução deste capítulo, não podemos garantir a existência de uma influência direta de Nunes nos referidos catecismos, mas observamos, sim, ecos daquela argumentação neles.

Um desses elementos diz respeito à denúncia do jesuíta como “o estrangeiro” no qual não se pode confiar, apresentado na *Relação Abreviada*. Nas cartas que o procurador trocou com o governador Alexandre de Sousa Freire também é patente a

---

<sup>758</sup> FRANCO, José Eduardo; VOGEL, Cristine. *As Monita Secreta: história de um best-seller antijesuítico. Percurso*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 93133, 2003, p. 120.

<sup>759</sup> Segundo João Lúcio de Azevedo, em um memorial dividido em quatro partes e escrito por Paulo da Silva Nunes há a transcrição dos *Monita Secreta*. AZEVEDO. *Os jesuítas no Grão-Pará*, p. 184. (Infelizmente não conseguimos ter acesso a esse documento).

<sup>760</sup> FRANCO. *O Mito do Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 481-484.

<sup>761</sup> FRANCO. *O Mito do Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, vol. I, p. 481-484.

preocupação com a fidelidade dos jesuítas à Coroa portuguesa, tanto que ambos denunciavam em uma missiva a intenção do padre Cristóvão de Acunha em persuadir, em 1639, o monarca espanhol a invadir o Maranhão com uma armada. Para Nunes, os jesuítas sempre representaram um risco para as fronteiras da região<sup>762</sup>. Além disso, na *Relação Abreviada*, encontramos os argumentos repetidos diversas vezes nas petições de Silva Nunes, assim como nas *Terribilidades*: os jesuítas usurpavam a liberdade dos índios infligindo-lhes um cativeiro perpétuo nos aldeamentos, transformando-se em senhores das atividades e lucros agrícolas e comerciais,

absorvendo em si todo o referido comércio; apropriando-se com uma absoluta violência não só de todos os gêneros de negócio, mas até o dos mantimentos da primeira necessidade da vida humana, com muitos monopólios, também reprovados por Direito natural, e Divino<sup>763</sup>.

O catecismo acusa os jesuítas de serem os responsáveis pela ruína dos povos do Maranhão e Grão-Pará privando-os de obreiros para a agricultura<sup>764</sup>. Nesse libelo, encontramos a repetição do *topos* discursivo segundo o qual “os padres se tinham feito absolutos senhores da liberdade, do trabalho e da comunicação dos índios, sem os quais nada se podia fazer, sendo portanto donos da agricultura e do comércio<sup>765</sup>”. Esse trecho, claramente, faz referência ao poder temporal dos padres sobre os índios, ao confinamento dos mesmos nos aldeamentos, ao uso da Língua Geral e ao patrimônio da Companhia de Jesus; quer dizer, fórmulas que já conhecemos da campanha de Silva Nunes.

Além desses elementos, há ainda a constante denúncia contra o comportamento moral dos jesuítas. O procurador denunciava os padres de gananciosos, preguiçosos, desobedientes, violentos e mentirosos. Assim como nos *Erros ímpios*, Silva Nunes e Alexandre Freire acusavam os jesuítas de levantarem falso testemunho, especialmente contra o governador, para protegerem a si mesmos e a seus interesses. Aqui nos remetemos ao primeiro erro apontado na relação contra os jesuítas: de que eram

---

<sup>762</sup> “REQUERIMENTOS do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, para o rei D. João IV, sobre a descrição do dito Estado e de suas necessidades, nomeadamente em termos de defesa e de provimento, com referência à concessão dos privilégios dos cidadãos do Porto e do Maranhão. [post. 1655, Junho, 20], Lisboa. Anexo: cópias da carta dos privilégios dos cidadãos da cidade do Porto e de Lisboa e da provisão sobre os privilégios concedidos aos cidadãos do Maranhão”. *AHU, ACL\_CU\_009*, cx. 3, doc. 367.

<sup>763</sup> [MELO]. *Relação abreviada*, p. 33.

<sup>764</sup> [MELO]. *Relação abreviada*, p. 35.

<sup>765</sup> [MELO]. *Relação abreviada*, p. 37.

capazes de difamar e caluniar aos reis e seus ministros para alcançar seus objetivos<sup>766</sup>. Alexandre de Souza Freire e Paulo da Silva Nunes construíram nas cartas, que trocaram entre si, a representação de que os jesuítas eram dissimulados, capazes de construir ardis e enredar as pessoas em mentiras convenientes à Companhia de Jesus. Além disso, afirmavam que os missionários eram violentos no trato com os índios aldeados e com os funcionários do governo, como discutimos no quarto capítulo. Essa representação recaía, especialmente, sobre o padre Jacinto de Carvalho, principal opositor do governador e do procurador. A atuação dos jesuítas desenhada por Nunes e Freire é encontrada, de forma quase literal, nas denúncias apresentadas no libelo *Erros ímpios*.

Além da existência de regularidades nos discursos das produções discursivas de Nunes e Pombal, encontramos, de certo modo, um projeto político convergente em seus pontos principais. Podemos, seguramente, afirmar que Pombal conhecia, e bem, a produção nuneana. Desse modo, por encontrarmos elementos tão aproximados entre os escritos dos dois, podemos ainda alegar que os argumentos pombalinos não foram inéditos, e muito menos efêmeros. Assim, somos capazes de afirmar que houve, ao menos, uma dada influência de Paulo da Silva Nunes e de sua produção nas políticas e discursos pombalinos. Conforme este olhar, constatamos muito mais uma continuidade do que uma ruptura em relação à ascensão de Pombal ao poder e à implantação subsequente de sua política modernizadora.

---

<sup>766</sup> [MELO]. *Erros ímpios*, p. 55-58.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paulo da Silva Nunes é a personagem sobre a qual orbita a estrutura desta tese, afinal, buscamos compreender a influência do discurso antijesuítico nuneano na produção das leis e discursos antijesuíticos pombalinos. Porém, no percurso de construção deste texto, além das análises, nos deparamos com elementos que nos surpreenderam, pois demonstraram haver mais no discurso nuneano do que simples enunciados antijesuíticos futuramente repetidos ou utilizados por Pombal.

Observamos que os documentos produzidos por Paulo da Silva Nunes seguiam um determinado padrão. Em sua maioria, iniciavam com uma observação referente ao tempo em que o autor esteve na Corte em busca de resposta para as queixas dos moradores do Maranhão e Grão-Pará. Em seguida, reafirmavam sua posição de procurador dos povos do Maranhão e Grão-Pará, lembrando os anos em que viveu efetivamente na colônia, constituindo-se em testemunha direta das “mazelas” supostamente causadas pela atuação dos jesuítas. Depois, descreviam as riquezas daquelas terras no intuito de apresentar a colônia como “uma terra rica em promessas” que, a seu ver, não eram devidamente realizadas. Desta forma, o procurador fazia questão de apontar os problemas, mas também de identificar suas causas e propor soluções.

Nessa estrutura argumentativa, reconhecemos a organização de um projeto de governo para o Maranhão e Grão-Pará concebido por Silvana Nunes e seus aliados. Esse projeto era, em alguns pontos e na conjuntura do momento, conflitante com o projeto do Reino para a região. Desse modo, entendemos que Silva Nunes propunha uma espécie de desobediência civil contra os funcionários e leis régias, alheios às necessidades dos povos do Maranhão e Grão-Pará. Por isso, em sua produção documental, sempre fez questão de destacar que morou na colônia, conhecendo, portanto, as necessidades locais melhor que os agentes administrativos do Reino. O procurador demonstrou, por diversas vezes, ser contrário à introdução de escravizados de origem africana na região, preferindo claramente a utilização do índio como mão de obra. Para isso utilizava argumentos diversos, desde a imperícia daqueles no trabalho da região até a impossibilidade financeira dos colonos de arcarem com sua aquisição.

Como analisamos, o procurador buscou incansavelmente ser ouvido para remediar a situação do Maranhão e Grão-Pará e eliminar as principais causas da “ruína” daquela região. Segundo ele, os maiores empecilhos para a implantação de seu projeto

foram a Companhia de Jesus e as leis reais favoráveis à Ordem, dentre as quais, sobretudo o Regimento das Missões. O antijesuitismo amazônico, produzido na primeira metade do século XVIII, fazia, portanto, parte de um amplo projeto de governo com o objetivo de sanar os problemas da região.

Diante desta constatação, apontamos que o antijesuitismo nuneano se assemelhava ao pombalino em outros pontos além do discursivo. Pois o antijesuitismo pombalino também fazia parte de um projeto político, mas de caráter maior, ao conceber a reformulação de toda a política portuguesa em vista da criação de um Império marítimo moderno. Nesse sentido, Pombal repensou as políticas empreendidas em todas as possessões portuguesas, também e especialmente na colônia amazônica.

O Reino, desde o governo de D. Pedro II, ao longo do último quartel do século XVII, buscava implementar políticas que tornassem o Estado português mais eficaz, porém não se desligava da influência das ordens religiosas, sobretudo, da Companhia de Jesus. Portanto, estava, de certa forma, atento às necessidades daquela instituição eclesiástica não ordinária. Quem tentou efetivamente subordinar essa instituição em Portugal foi o marquês de Pombal, com o plano de criar uma Igreja nacional, aos moldes da Anglicana na Inglaterra – sem, no entanto, romper com a Santa Sé –, visando suprimir a autonomia das ordens regulares. Paulo da Silva Nunes também buscou, muitas vezes, subordinar o poder da Companhia de Jesus por diversos meios: minando seu domínio temporal sobre os índios, propondo a secularização dos aldeamentos e a sujeição dos jesuítas à autoridade episcopal, enquanto instância local da hierarquia ordinária, solicitando a proibição do uso da Língua Geral e, de forma mais extrema, propondo a expulsão da Companhia de Jesus do Maranhão e Grão-Pará. Essa busca não estava baseada apenas numa antipatia pessoal contra os jesuítas, ou mesmo em questões ligadas apenas à dada realidade local, como as expulsões do século XVII, mas fazia parte de um projeto visando dar à região o tão almejado desenvolvimento de suas supostas potencialidades e seu pretense lugar de destaque no Império português.

O projeto de Silva Nunes ecoou, ao que tudo indica, por décadas, pois as suas principais justificativas são encontradas nas *Terribilidades Jesuíticas*. Esse corpus documental não serviu apenas para demonstrar e sustentar o antijesuitismo amazônico, mas apresentou e reforçou as causas da “ruína” do Maranhão destacando que as políticas e leis reais empregadas até aquele momento não surtiram os efeitos esperados. Por isso,

necessitavam ser repensadas e modificadas. Tais mudanças ocorreram, mas apenas na segunda metade do século XVIII, por meio das políticas pombalinas para Amazônia.

O antijesuitismo pombalino com suas leis e discursos alcançou diversos pontos da Europa e de outras regiões, adquirindo, assim, um caráter internacional<sup>767</sup>. Mas, defendemos que vários argumentos basilares dessa campanha ganharam vultuosidade na primeira metade do século XVIII por meio da batalha travada por Silva Nunes no Maranhão e Grão-Pará e em Portugal. Naquela época, sua empreitada não obteve sucesso. Mas, basta estudarmos a legislação da segunda metade do XVIII formulada para a Amazônia e os libelos antijesuíticos, que circularam na mesma época, para notarmos a utilização das principais ideias, argumentos e planos de Paulo da Silva Nunes e seus principais aliados.

A historiografia que trabalha o antijesuitismo geralmente estuda os ecos deixados pela produção para a posteridade, especialmente durante o século XIX. A grande obra que, de certo modo, foi uma virada nessa produção historiográfica é a tese, posteriormente publicada como livro em dois volumes de fôlego, de José Eduardo Franco<sup>768</sup>, utilizados exhaustivamente neste trabalho. Mas, mesmo diante dessa obra, acreditamos ser importante pensar mais o antijesuitismo amazônico da primeira metade do século XVIII, pois o mesmo nos revelou uma face política indo além das questões tradicionais, como o poder temporal da Companhia de Jesus sobre os aldeamentos e sua suposta acumulação de riquezas.

Deste modo, podemos deixar novos rastros que possam ser seguidos por outros pesquisadores, ou por nós futuramente, para problematizar o antijesuitismo como projeto político em si e, de forma mais concreta, como aquele produzido por Paulo da Silva Nunes na primeira metade do século XVIII e revisitado por Pombal na seguinte. Obviamente, não deixamos de lado as particularidades da Amazônia durante o período colonial, pois sabemos ter ocorrido nessa região um longo processo para consolidar o domínio político português através de uma colonização mais racional ou “moderna” e a implantação da hierarquia eclesiástica ordinária, ou seja, diocesana. Este longo processo foi, até meados do setecentos, muito marcado pela atuação da Companhia de Jesus.

Porém, com a organização do governo na região, ou sua tentativa, novas demandas surgiram e outras se modificaram, como a necessidade de organizar a produção

---

<sup>767</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I e II.

<sup>768</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I e II.

agrícola e a extração das drogas do sertão de modo a se tornarem lucrativas para o Grão-Pará e Maranhão e para Portugal; o imperativo de fortificar e proteger as fronteiras por meio de cabos e uma população branca mais numerosa; a instituição e regulamentação do uso de mão de obra pelos colonos, entre outras medidas. Lembremos que desde o início da colonização essas importantes tarefas foram deixadas a cargo da Companhia de Jesus, responsável pela organização de expedições dos descimentos, de assegurar as fronteiras – externas e internas – por meio de suas missões e de regulamentar o uso do índio como trabalhador pelos colonos<sup>769</sup>.

As demandas e tentativas de modificação dessa situação – como a necessidade de laicizar a administração, retirando efetivamente a Companhia de Jesus da organização do mundo do trabalho –, construídas a partir da realidade local, não ocorreram apenas na segunda metade do século XVIII, mas foram forjadas desde o início daquele século. Mauro Coelho afirma que o Diretório dos Índios foi uma resposta às demandas da colônia, percebidas a partir das experiências de Mendonça Furtado<sup>770</sup>. Concordamos com o historiador, mas acrescentamos que o conhecimento sobre as demandas locais não veio apenas de sua experiência como governador, mas também da ciência que tinha das demandas levantadas por Paulo da Silva Nunes em sua campanha três décadas antes.

Notamos que, nos dois períodos, o antijesuitismo foi concebido como uma política de governo, de cunho protonacional, que se sentiu profundamente incomodada com o fato de a Companhia de Jesus ser gerenciada a partir do exterior do Estado português. Ou seja, a Ordem agia por conta própria com interesses e estratégias nem sempre condizentes com os poderes públicos e buscando, antes de tudo, seu próprio bem. A ideia passada pelos discursos é que a Companhia de Jesus era uma máquina de guerra irredutível ao aparelho de Estado, exterior à soberania deste, anterior a seu direito e provinda de outra parte<sup>771</sup>. Paulo da Silva Nunes e Pombal parecem ter se esquecido de que a Companhia de Jesus foi, durante muito tempo, o principal instrumento da Coroa no processo de expansão e consolidação territorial e, também, social português. Se não

---

<sup>769</sup> É importante salientarmos que as fronteiras “externas” são aquelas com as potências europeias (Espanha, França, Holanda) e as “internas” com as nações indígenas ou “índios bravos”, como aparecem nas fontes. Recomendamos, novamente, ver HEMMING, John. *Os índios e a fronteira no Brasil Colônia...*, 2008, p. 423-470; LANGFUR. *The Forbidden Lands*, 2006.

<sup>770</sup> COELHO. *Do Sertão para o Mar*, 2005.

<sup>771</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5, São Paulo: Ed. 34, 1997.

esqueceram, deixaram claro que, para eles, a Ordem já havia cumprido seu papel. Portanto, deveria agora abrir caminho para a ação do Estado de cunho (proto)nacional, separado da ação missionária.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Arquivos e fontes impressas:**

#### **a) Fontes Manuscritas**

##### **Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)**

###### **(Avulsos do Maranhão)**

cx. 3, doc. 367

cx. 13, doc. 1332, doc. 1361

cx. 16, doc. 1628, doc. 1645

cx. 18, doc. 1856, doc. 1857

cx. 19, doc. 1943

cx. 20, doc. 2089

cx. 22, doc. 2324

cx. 40, doc. 3972

###### **(Avulsos do Pará)**

cx. 7, doc. 608, doc. 651

cx. 8, doc. 682

cx. 9, doc. 757, doc. 768, doc. 779, doc. 855

cx. 11, doc. 1059

cx. 12, doc. 1119

cx. 13, doc. 1193

cx. 18, doc. 1643

cx. 21, doc. 1942

cx. 32, doc. 3059

cx. 39, doc. 3634, doc. 3642, doc. 3649, doc. 3674, doc. 3676, doc. 3680

cx. 43, doc. 3927

cx. 44, doc. 4010

###### **(Avulsos do Rio Negro)**

cx. 1, doc. 9

##### **Registro de cartas régias para o governador e outras entidades do Maranhão – (1673-1712) – Códice 268.**

PARA o Capitão mor da Vila de Santa S. M<sup>a</sup> de Icatu – Sobre o miserável estado em que se acham os moradores daquela Vila por falta de índios. Lisboa a 19 de julho de 1709.

PARA o governador e capitão-general do Maranhão – Sobre o requerimento de Paulo da Silva. Lisboa a 14 de Dezembro de 1712.

PARA o Ouvidor Geral da Capitania do Pará – Sobre se continuar com a devassa dos culpados de um pasquim que se pôs na Igreja dos padres da Companhia de Jesus. Lisboa, 29 de maio de 1706.

PARA o Provedor da fazenda real do Maranhão – Sobre como se acham pobre aquela capitania por falta de dinheiro. Lisboa, 02 de junho de 1706.

PARA os oficiais da Câmara do Pará – sobre o prejuízo que se segue aqueles moradores de não hirem aos leitos do rio das Amazonas pretos e mamelucos e mais escravos seus. Lisboa a 24 de julho de 1709.

### **Registro de cartas régias para o governador e outras entidades do Maranhão – (1712-1726) – Códice 269.**

PARA Francisco da Gama Pinto – Sobre lhe tirar devassa acerca dos cativeiros dos índios Tapuyas do corço da nação Guanoré. Lisboa, de março de 1722.

PARA o governador da capitania do Pará – Sobre a queixa que fizeram Luiza Freire Teixeira e outros da fugida [sic] da cadea [sic] de Simão da Cunha de Eça. Lisboa, 29 de Mayo de 1721.

PARA o governador da Capitania do Pará– Sobre se informar com seu parecer sobre o papel que apresentarão [sic] Luiza Freire Teixeira, Antonia Freire de Vilhena e Paulo da Silva, queixando-se das mortes que fizera na capitania do Pará Simão da Cunha de Eça. Lisboa, [?] de 1721.

PARA o governador do Maranhão – Sobre informar acerca da queixa que fez Luiza Freire Teixeira e outros fizeram de dar consentimento ilícito o ouvidor Francisco Galvão da Fonseca a fugida [sic] que fez da cadea [sic] o prezo [sic] Simão da Cunha de Eça a quem os padres da Companhia derão adjectorio. Lisboa, 29 de mayo de 1721.

PARA o Governador do Maranhão – Sobre o descimento dos índios. Lisboa, 25 de fevereiro de 1719.

PARA o governador do Maranhão – Sobre se castigar qualquer pessoa que se intrometer no governo das Aldeias, e se servir dos índios ou índias sem ter ordem para isso. Lisboa [?] de julho de 1720.

PARA o governador do Maranhão – sobre se fazer observar inviolavelmente a lei de repartição dos índios. Lisboa [?]1719.

PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe aprovar a prisão que fez a Paulo da Silva por suas práticas serem escandalosas e se encaminharem a motins [Se confessa de tantas letras, e pareceu dizervos (sic) que fizeste bem]. Lisboa, 18 de março de 1724.

PARA o governador do Maranhão – sobre se lhe informar na queixa que faz o Pe. superior dos missionários da Companhia de Jesus. Lisboa, 12 de outubro de 1719.

PARA o governador do Maranhão – sobre se lhe informar na queixa que fez o superior das missões da Companhia de Jesus do Capitão mor do Maranhão contra a ordem de sua majestade. Lisboa [?]1719.

PARA o governador do Maranhão – sobre se lhe ordenar faça observar as leis acerca dos índios com a advertência que a repartição deles que se houver de fazer para o serviço dos moradores da Vila de Vigia seja o mesmo da 3ª parte – Nesta mesma forma se escreveu o padre superior das missões da Companhia de Jesus o pe. Manuel de Seixas. Lisboa 12 de outubro de 1719.

PARA o governador do Maranhão – Sobre se lhe ordenar que invariavelmente execute os Capítulos do Regimento, fazendo com que os missionários sejam tratados com toda a veneração e respeito. Lisboa, 08 de junho de 1720.

PARA o governador do Maranhão – sobre se lhe ordenar que na repartição que se houver de fazer dos índios para o Senado e moradores da Vila de Vigia, se faça por intervenção do missionário da dita Aldeia. Lisboa [?], 1719.

PARA o governador do Maranhão – Sobre se não intrometer na jurisdição do Provedor da Fazenda do Pará. Lisboa, 12 de dezembro de 1721.

PARA o governador e capitão-general do Estado do Maranhão – Sobre se lhe aprovar que fez de capitão mor da Vila de Vigia um Paulo da Silva, por fazer as suas custas as casas da Câmara e cadeia [sic]. Lisboa, 15 de dezembro de 1712.

PARA o sindicante Francisco da Gama Pinto. Lisboa, 04 de dezembro de 1721.

**COLEÇÃO das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D’El Rei dom João Quinto/ Maranhão – AHU, cód. 485, vol. 1.**

#### **Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)**

LIVRO de Assentos da Junta das Missões (1738-1777). *APEM*.

LIVRO de Lista da Companhia da Nobreza (1689-1710), *APEM*. Livro n.º 8.

REGISTRO das ereções e posses de vilas da Companhia de Jesus (1757 e 1767). *APEM*. Livro n.º 28.

#### ***Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)***

CARTA de Bettendorff ao Superior Geral de Noyelle, 01/01/1686. *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 129r.

*CATALOGUS Provinciarum, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, et Missionum (1749)*. *ARSI*, Cód. Hist. Soc. 17.

LISTA manuscrita, anônima das missões. *ARSI*, cód. Bras 10 II, fl. 338r-338v (1730).

### **Arquivo Digital da Torre do Tombo**

LEI restituindo aos índios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. (6 de junho de 1755). *Arquivo Digital da Torre do Tombo*. Loc. PT-TT-LO-003-4-158.

#### **b) Fontes Impressas**

DIRETÓRIO que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar ao contrário. 3 de maio de 1755. Artigo 20. Disponível em.: [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm). Acesso em: 08/03/2016.

ALVARÁ em forma de Ley expedido pelo Secretario de Estado que deroga as demais leys que se hão passado sobre os Índios do Maranhão. 28 de abril de 1688. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 97-101. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66

ALVARÁ que se manda o Desembargador Francisco Duarte dos Santos, por comissário ao Maranhão, para informar sobre o requerimento dos povos e dos missionários. 13 de abril de 1734. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 253-254.

ALVARÁ Régio, de 4 de abril de 1755. In: VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História Geral do Brazil*. Vol. 2, Rio de Janeiro/ Madrid: E. e H. Laemmert/Imprensa J. del Rio, 1857, p. 242-245.

ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz de Andrade de (Com.). Informação do Estado do Maranhão [Miguel da Rosa Pimentel]: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 463, p. 349-380, 2014.

ASSENTO que se tomou em Junta das Missões sobre os descimentos de índios para os moradores. (Governador Alexandre de Souza Freire) 15 de Setembro de 1728. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 255-256.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino*. 8 vol. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>.

CARTA de Bernardo Pereira de Berredo ao Senado do Pará. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 291.

CARTA de Paulo da Silva Nunes à Câmara do Pará. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 286-291.

CARTA de Sua Majestade em que o dito Senhor derroga e altera parte do dispositivo do capítulo do Alvará, Dois de Maio de 1707. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2-12. p. 50-82.

CARTA régia de 13 de abril de 1728. (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 223-224. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67.

CÓPIA da informação e parecer do Desembargador Francisco Duarte dos Santos, que sua majestade mandou ao Maranhão em 1734, para se informar do governo temporal dos índios e queixas contra os missionários. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 123 -150.

CÓPIA da informação e parecer do desembargador Francisco Duarte dos Santos, que Sua Majestade mandou ao Maranhão em 1734, para se informar do governo temporal dos índios e queixas contra os missionários. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 123-150.

CÓPIA da resposta que dei a Paulo da Silva Nunes. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 291-292.

CÓPIA dos últimos capítulos e conclusão da minha carta e conta que dei a sua majestade em 27 de agosto de 1722 que se há de achar no nº10 da lista das cartas ou contas que dei de novo, pertencente ao Pará no primeiro anno do meu governo, aonde se pode ver, que a não junto toda por ser dilatada, e mandei copiar só o que basta para prova do que disser no meu parecer. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 294-297.

DOCUMENTOS importantes da parte do Procurador e dos Jesuítas sobre a mesma controvérsia (descimentos e repartição dos índios) certidões passadas a favor dos jesuítas, requerimento dos jesuítas, e certidão por eles pedida da casa da mina sobre o cacau, cravo e salsa, por eles remetida; e os mais documentos históricos que se segue. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 274-286.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil e história da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

MELO, Sebastião José de Carvalho e. *Erros ímpios, e sediciosos que os Religiosos da Companhia de Jesus ensinarão aos Reos, que forão justicados, e pretenderão Espalhar nos Póvos destes Reynos*, Lisboa, [1759].

MELO, Sebastião José de Carvalho. *Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios*

*Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses; formada pelos registos das Secretarias dos dous respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios; e por outros documentos autênticos.* Ex Libres José Mindlin: Lisboa, [1757].

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759.* Tom. I, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759.* Tom. II, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado de Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1759.* Tom. III, 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MOLL, Herman. A map of Terra Firma, Peru, Amazoneland, Brasil & The North P. Of La Plata. In: *Atlas Minor or a New & Curious Set of Sixty-Two Maps.* Londres, 1729. Retirado de [http://www.cartografiahistorica.usp.br/index.php?Option=com\\_jumi&fileid=14&I](http://www.cartografiahistorica.usp.br/index.php?Option=com_jumi&fileid=14&I).

PAPÉL que o padre Jacinto de Carvalho, Visitador Geral das Missões do Maranhão, apresentou a El-rei para se juntar aos dois requerimentos do procurador Paulo da Silva Nunes. Datada do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729”. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil.* Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 305-330.

PARA o Governador Geral do Maranhão sobre a negação que os missionários excepto os Piedosos fazem dos índios aos moradores trazendo continuamente ocupados na saca das drogas, e os manda adeverter se abstenhão de todo excesso. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 194. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

PARA o Governador e Capitão-General do Maranhão. Sobre a Repartição do Negros se dever fazer com igualdade, ficando metade no Maranhão, e outra no Pará. (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 53-54. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67.

PARA os officiaes da Câmara do Pará. Sobre o mesmo. (“Livro Grosso do Maranhão”, 2ª parte), 1948, p. 54. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67.

PARA o ouvidor geral da Capitania do Pará. Sobre o pasquim que se pôs a porta do Convento dos padres da Companhia [de Jesus] e se lhe encarrega continue da devassa”. Lisboa, 29 de maio de 1706. (“Livro Grosso do Maranhão”, 1ª parte), 1948, p. 280-282. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

PARECER de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão, sobre os requerimentos que a El-rei apresentou Paulo da Silva Nunes contra os missionários. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica,*

*genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 258-274.

PRIMEIRO requerimento do Procurador das Câmaras do Maranhão e Grão-Pará. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 306.

PROPOSTA da Câmara do Pará a sua majestade [sic] apresentada pelo procurador do Estado Paulo da Silva Nunes. Tem alguma diferença, ainda que pouca importância de outra de igual título (1724). In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 351-376.

PROVISÃO sobre a repartição dos índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus. ("Livro Grosso do Maranhão", 1ª parte), 1948, p. 51-56. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66

REGIMENTO e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV 2-12.

REPARTIÇÃO dos índios como se fará. ("Livro Grosso do Maranhão", 1ª parte), 1948, p. 49-50. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66.

REPRESENTAÇÃO do padre Jacinto de Carvalho, contra as medidas adoptadas por Alexandre de Souza Feire, acerca dos descimentos. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 338-340.

REPRESENTAÇÃO dos moradores do Estado do Maranhão. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 297-300.

RESPOSTA que dei as queixas do Procurador da Câmara em 1722, que são as mesmas que fez Paulo da Silva Nunes. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 292-294.

SEGUNDA carta a mesma Câmara. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 287-291.

SOBRE os Indios que se descerem para as Aldeas ficarem nellas livres, e não como Escravos. 9 de março de 1718. ("Livro Grosso do Maranhão", 2ª parte), 1948, p. 152-53. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67.

SOBRE se lhe ordenar continue em mandar todos os annos escolta para a Costa. 15 de abril de 1709. ("Livro Grosso do Maranhão", 2ª parte), 1948, p. 50-51. *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 67.

TRASLADO das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes a S.M nas quaes propostas se achava demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco annos. Pedem

agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas mais de cinco anos. Pedem agora a Sua Majestade apresse a consulta sobre elas. (s/d). In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 3, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 337-350.

TRASLADO do Alvará, porque sua majestade ordena se tirem por forros os escravos feitos contra sua lei dos resgates (21 de Fevereiro de 1691). Regimento e Leis Sobre as Missões do Estado do Maranhão, e Pará, e sobre a liberdade dos índios, Ano de 1724. *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, cód. CXV, 2-12. p. 36-37.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania [1662]. In: VIEIRA, Antônio. *Sermões escolhidos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

VIEIRA, Antônio. Regulamento das Aldeias. In: LEITE, Serafim. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 4, Rio de Janeiro/Lisboa: Instituto Nacional do Livro/Livraria Portugalia, 1943, p. 105-124.

VISTAS que se manda dar ao padre João Teixeira, do dous requerimentos dos povos do Maranhão. In: MORAES, Alexandre José de Mello. *Chorografia histórica, chronográphica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*. Tom. 4, Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1858, p. 330-338.

VOLTAIRE. *Candido*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000009.pdf> . Acessado em: 11/10/2016.

### **Referências bibliográficas:**

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.

\_\_\_\_\_. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de Teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.

ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S.F. (Orgs.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 41-85.

\_\_\_\_\_. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ANDRADE. Antônio Alberto [Banha] de. *Vernei e a Cultura do seu Tempo*. Universidade de Coimbra. Coimbra, 1966.

ARAÚJO, Antônio. *Jesuítas e antijesuítas no Portugal republicano*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. “Levar a Luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII). Belém: Editora Açai, 2002.

ARENZ, Karl Heinz. “Sem educação não há missão”: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). *Outros Tempos*, São Luís, v. 13, n. 21, p. 1-20, 2016.

\_\_\_\_\_. Além das Doutrinas e Rotinas: Índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (Séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

\_\_\_\_\_. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)’. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. V, nº 1. Belém, p. 25-78, 2010.

\_\_\_\_\_. Além das Doutrinas e Rotinas: Índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (Séculos XVII e XVIII). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

\_\_\_\_\_. *De l’Alzette à l’Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010.

ARENZ, Karl Heinz; MATOS, Frederik Luiz Andrade de (Com.). Informação do Estado do Maranhão: uma relação sobre a Amazônia portuguesa no fim do século XVII. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 463, p. 349-380, 2014.

ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Zady Alberto da. “A murta murchando”: o discurso jesuíta acerca dos índios aldeados na Amazônia portuguesa (1653-1759). *Revista Ultramares*, v. 1, n. 5, p. 27-54, jan.-jul. 2014.

ARENZ, Karl Heinz; CARVALHO, Roberta Lobão. Jesuítas e colonos na Amazônia portuguesa: contendas e compromissos. *Revista de Estudos de Cultura*, Aracaju, n. 5, p. 19-34, mai.-ago. 2016.

ASSUNÇÃO, Paulo. Negócios jesuíticos. *Actas do Congresso Luso-Brasileiro Portugal-Brasil – Memórias e Imaginários*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Vol. I, p. 216-231, 1999.

\_\_\_\_\_. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas Missões e a Colonização*. Belém: SECULT, 1999. Série Lendo o Pará, n. 20.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.

BARROS, Edval de Sousa. *O Conselho Ultramarino e as disputas pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, 2004.

BENIMELI, José A. Ferrer. El motín de Madrid de 1766 en los Archivos Diplomáticos de París. *Anales de Literatura Española*, Universidade de Alicante, n. 4, p. 157-182, 1985. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctx413>.

\_\_\_\_\_. *De la expulsión de los jesuitas a la extinción de la Compañía de Jesús*. Parte I: 1766-1770. 2000.

BERNARDO, Luís Miguel. *História da Luz e das Cores*. Vol. I, Porto: Editora da Universidade do Porto, 2009.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Conquista, mercês e poder local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*, São Paulo, [S.l.], n. 2, p. 21-34, nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11616/13385>.

\_\_\_\_\_. As tramas da política: conselhos, secretários e juntas na administração da monarquia portuguesa e de seus domínios ultramarinos. GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Orgs.). *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 358-359.

BINETTI, Saffo Testoni. Iluminismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 605-611.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. Desobediência Civil. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 335-338.

BOMBARDI, Fernanda Aires. *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão Pará (1680-1750)*. Dissertação. Universidade de São Paulo, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 2014.

BOXER, Charles R. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Nova Fronteira, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Império colonial português (1415-1825)*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. São Paulo: Unesp, 1995.

CAETANO, Antônio Filipe Pereira. “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*, Belém, vol. VI, n. 1, p. 2-10, 2011.

CARDIM, Pedro. A Casa Real e os órgãos centrais do governo de Portugal da segunda metade do seiscentos. *Tempo*, Niterói, v. 7, n. 13, p. 13-57, jul. 2002.

\_\_\_\_\_. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 22, p. 133-175, 2001.

CARDOSO, Alírio Carvalho. *Maranhão na monarquia hispânica: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655)*. Tese. Universidade de Salamanca. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Historia Medieval, Moderna, Contemporánea y de América. Salamanca, 2012.

\_\_\_\_\_. As faces do padre Vieira: o jesuíta no Maranhão, segundo seus biógrafos. In: COSTA, Yuri; GALVES, Marcelo Cheche (Orgs.). *Maranhão ensaios de biografia e história*. São Luís: Editora UEMA, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Observações sobre o dossiê preparatório da discussão sobre o modo de produção colonial. In: PARAIN, C. et al. *Sobre o feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

CARDOSO, Vinícius Miranda. Cidade de Dom Sebastião, 1565: os fundadores do Rio de Janeiro e a liberalidade régia nas cartas jesuíticas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, p. 1-17, julho 2011.

CARDOSO, Patrícia Domingos Woolley. *Os Jesuítas diante de “O Verdadeiro Método de Estudar”*: conflitos políticos e de ideias no setecentos português (c. 1740-1760). 2004. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2004.

CARDOZO, Alírio; CHAMBOULEYRON, Rafael. A pena e a espada: retórica e história nas cartas de um governador do século XVIII. *Outros Tempos - Dossiê História da América*, São Luís, v. 5, n. 5, p. 194-201, 2008.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, vol. 168, fasc. 1, p. 69-99, 2013.

\_\_\_\_\_. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2005.

CARVALHO JUNIOR, Roberto Zaluth de. *Espíritos inquietos e orgulhosos: Os frades capuchos na Amazônia Joanida (1706-1751)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2009.

CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção de uma história do Maranhão (1698-1759)*. 2012. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História Social, Niterói, 2012.

CARVALHO, Romulo de. *A História Natural em Portugal no Século XVIII*. 1ª ed. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação, 1987.

CASALINI, Cristiano. *Aristóteles em Coimbra: Cursus Conimbricensis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC, 2006.

- CASTRO, Zília Osório de. Sob o signo da unidade: Regalismo vs Jesuitismo. *Brotéria*, Lisboa, v. 169, n. 169, p. 113-164, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CHAMBOULEYRON, Rafael [et al.]. O “estrondo das armas”: Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*, São Paulo, v. 39, p. 115-137, jul./dez. 2009.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados Clamores”: Queixas e Rebeliões na Amazônia Colonial (século XVII). *Projeto História*, São Paulo, v. 33, p. 159-178, dez. 2006.
- \_\_\_\_\_. Opulência e miséria na Amazônia seiscentista. *Raízes da Amazônia*, Manaus, ano 1, v. 1, n. 1, p. 105-124, ago. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)*. Belém: Ed. Açáí, 2010.
- \_\_\_\_\_. Suspiros por escravos de Angola. Discursos sobre mão de obra africana na Amazônia seiscentista. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Belém, v. 20, n. 1/2, p. 99-111, 2004.
- \_\_\_\_\_. Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, posto online no dia 14 maio 2006, consultado o 12 junho 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/2260>; DOI: 10.4000/nuevomundo.2260.
- CHAMBOULEYRON, Rafael; BOMBARDI, Fernanda Aires. Descimentos Privados de índios na Amazônia colonial (séc. XVII-XVIII). *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 27, n. 46: p. 601-623, julh/dez 2011.
- CHANTAL, Suzanne. *A vida cotidiana de Portugal ao tempo do terremoto*. Trad. Álvaro Simões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, S/d.
- CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o Mar – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos índios (1750-1798)*. Tese, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, 2005.
- COSENTINO, Francisco Carlos Cardoso. *Governadores gerais do Estado do Brasil (séculos XVI-XVII): ofício, regimentos, governação e trajetórias*. São Paulo: Annablume/FAPEMIG, 2009.
- \_\_\_\_\_. Governo-Geral do Estado do Brasil: governação, jurisdição e conflitos (séculos XVI e XVII). In: GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Orgs.). *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 401-430.
- COSTA, Francisco Assis. Lugar e significado da gestão pombalina na economia colonial do Grão-Pará. *Nova Economia*, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 167-206, jan.-abr. 2010.

COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: *Catálogos da Biblioteca Nacional de Portugal: 250º Aniversário da Expulsão dos jesuítas dos Domínios Portugueses*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2009, p. 9-32.

CUNHA, Dom Luís da. *Testamento Político*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

\_\_\_\_\_. *Instruções inéditas a Marco Antônio de Azevedo Coutinho*. Coimbra: Academia de Ciências de Lisboa /Imprensa da Universidade, 1929.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e Projetos Coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicampi, 2009.

DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio: História da publicação da Enciclopédia (1775-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DE TOLEDO, César de Alencar Arnaut; RUCKSTADTER, Vanessa Campos Mariano. O antijesuitismo no século XVIII: uma análise do verbete *jesuite* da *Encyclopédie* iluminista. *Revista Contrapontos*, Itajaí, v. 11, n. 2, p. 228-235, jul. 2011. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rc/article/view/2805>.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5, São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DIAS, Joel dos Santos. *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: poder local, rede de clientelas e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*. 2008. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

DOMINGOS, Simone Tiago. Os jesuítas e a unidade nacional segundo a Revista do IHGB (1839-1889). *Política y Cultura*, México, n. 31, p. 161-179, enero 2009. Disponível em: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S01887742200900010009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01887742200900010009&lng=es&nrm=iso).

\_\_\_\_\_. *Política e Memória: a Polêmica sobre os Jesuítas na Revista do IHGB e a Política Imperial (1839-1886)*. Jundiaí: Paço Editorial, 2013.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses: Lisboa, 2000.

DOMINGUES, Beatriz Helena. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *Revista História*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006.

\_\_\_\_\_. As repercussões da expulsão dos jesuítas nos movimentos independentistas nas Américas Espanhola e Portuguesa. *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*. Belo Horizonte, p. 1-21, 2000.

ELLIOT, John H. A Europe of Composite Monarchies. *Past and Present*, Oxford, n. 137, p. 48-71, nov. 1992.

ELLIS, Myriam. Comerciantes e contratadores do passado colonial: uma hipótese de trabalho. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 24, p. 97-122.

Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69710>. Acesso em: 18 de junho de 2018.

FALCON, F. J. C. *A época pombalina*. São Paulo: Ática, 1982.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs, 1991.

FASSÒ, Guido. Jusnaturalismo. BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 665-670.

FERREIRA, André Luís Bezerra. *Nas malhas da liberdade: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757)*. 2017. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017.

FÉRRER, Francisco Adegildo. O regalismo pombalino. *Educação em Debate*, Fortaleza, ano 21, n. 37, p. 88-95. 1999.

FIGUEREDO, Aldrin. Memorabilia amazônica: Antônio Vieira e as chorografias sobre a Amazônia colonial. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, v. 13, n. 1, p. 139-161, 2008.

FLEXOR, Maria Helena Oxi. *Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX*. 3ª ed. Revista e ampliada, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

FOUCAULT, Michel (Coord.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault; tradução de Denize Lezan de Almeida*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João. “A Nobreza da República”: Notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi – Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45-122, 2000.

\_\_\_\_\_. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. *História*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 106-145, jul.-dez 2012.

FRANCO, José Eduardo. A visão do Outro na Literatura antijesuítica em Portugal: de Pombal à Primeira República. *Lusitânia Sacra*, Lisboa, Tomo XII, 2ª série, n. 12, p. 121-142, 2000.

\_\_\_\_\_. *Gênese e mentores do antijesuitismo na Europa Moderna*. Lusofiapress: Lisboa, 2012 (Coleção Ensaio Lusofonias). Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/20121023-franco\\_jose\\_eduardo\\_genese\\_e\\_mentores\\_do\\_antijesuitismo\\_na\\_europa\\_moderna.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20121023-franco_jose_eduardo_genese_e_mentores_do_antijesuitismo_na_europa_moderna.pdf). Acesso: em 15/10/2016.

\_\_\_\_\_. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): do Marquês de Pombal ao Século XX*. Vol. I, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX): do Marquês de Pombal ao Século XX*. Vol. II, Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

FRANCO, José Eduardo. O Mito dos Jesuítas em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano V, n. 9/10, 2006, p. 303-314, 2006.

\_\_\_\_\_. O mito dos jesuítas para além do tempo do mito: no período do Estado Novo e do Regime Democrático, *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, 16, p. 411-430, 2004. Disponível em: [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4495/1/LS\\_S2\\_16\\_JoseEFranco.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4495/1/LS_S2_16_JoseEFranco.pdf). Acesso: em 18/07/2018.

\_\_\_\_\_. Os Catecismos antijesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, Lisboa, Ano IV, p. 247- 268. 2005, nº7/8.

FRANCO, José Eduardo; VOGEL, Cristine. As *Monita Secreta*: história de um best-seller antijesuítico. *Percurso*, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 93-133, 2003.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Os jesuítas Portugueses e Espanhóis e a sua Ação Missionária no Sul do Brasil e Paraguai (1580-1640)*. São Leopoldo: Editora Unissinos, 1999.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Da Língua Geral ao Português: Para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Instituto de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras, 2003.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 (14º ed).

GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVEDO, Silva Maria Azevedo (Orgs.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil e história da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

GARCÍA ARENAS, Mar. La colaboración hispano-portuguesa contra la Compañía de Jesús (1767-1768). *Esteban de Terrenos y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuíta. III Centenario: 1707-2007*, Instituto de Estudios Vascos, Universidade de Deusto, Bilbao 2008, p. 511-536.

GIUCCI, Guillermo. *Sem Fé, Lei ou Rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GLIELMO, Gustavo Ferreira. *O Projeto Português para a Amazônia e a Companhia de Jesus (1751-1759): Reflexos do confronto entre Absolutismo Ilustrado e poder religioso na América Equinocial*. Dissertação. Universidade de Brasília, Programa de pós-graduação em História, Brasília, 2010.

GONÇALVES, Nuno da Silva. A rota missionária do Ocidente: o início da atividade jesuítica no Brasil. *Anais da História de Além-mar*, Lisboa: Barbosa & Xavier, 2003, p. 141-154.

GOUVÊA, Maria de Fátima S.; BICALHO, Maria Fernanda B. (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAGOSO, João (Orgs.). *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- GOUVEIA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administrativo na formação do complexo Atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 285-316.
- GOVONI, SJ. Ilário. Malagrida e o triunvirato pombalino. In: GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVEDO, Silva Maria Azevedo (Orgs.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 375-384.
- GREENE, Jack. *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 175-195, 2001.
- GUZMÁN, Décio de Alencar. Bernardo Pereira de Berredo: historiador da Amazônia. In: FONTES, Edilza Joana de Oliveira; BEZERRA NETO, José Maia (Orgs.). *Diálogos entre história, literatura e memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007, p. 185-196.
- \_\_\_\_\_. A colonização na Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, v. 3, n. 2, p. 103-139, 2008.
- HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil Colônia. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. 2, São Paulo: Edusp, 2008, p. 423-470.
- HESPANHA, António M. (Ed.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Às vésperas do Leviatã: instituições e poder político (Portugal, século XVII)*. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.
- \_\_\_\_\_. Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime. In: \_\_\_\_\_. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- \_\_\_\_\_. (Ed.) *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- \_\_\_\_\_. Antigo Regime nos Trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 43-94.
- HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. IV (O Antigo Regime, 1620-1807). Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- HILL, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. Trad. Wanda Ramos. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

- HOBSBAWM, Eric John. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- JUDSON, Pieter M. *The Habsburg Empire: a New History*. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Belknap Press of Harvard University, 2016.
- KANTOR, Iris. Ser erudito em colônias; as práticas de investigação histórica nas academias baianas (1724-1759). In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANE, Ana Paulo Torres (Orgs.). *O Império por escrito: Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 297-310.
- KIEMEN, Mathias. *The Indian policy of Portugal in the Amazon Region*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC –Rio, 2006.
- LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas. Os Conquistadores*. Porto Alegre: L&PM, 1994.
- LANGFUR, Hal. *The Forbidden Lands: Colonial Identity, Frontier Violence and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 4. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1943.
- \_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 8. Rio de Janeiro/Lisboa: Livraria Portugalia/Instituto Nacional do Livro, 1938.
- \_\_\_\_\_. Uma biblioteca portuguesa no Brasil dos tempos coloniais. *Revista Brasília*, Coimbra, vol. 1, p. 257-267, 1942.
- LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. 2003. Tese. Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003.
- MACEDO, Jorge Borges de. Marquês de Pombal (1699-1782). In: SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Vol. V, Porto: Livraria Figueirinhas, 1981, p. 113-121.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana na qual se compreende a noticiados autores portugueses, e das obras, que compozerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo de presente*. Tomo IV. Lisboa: Oficina Pariarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759. Parcialmente disponível em <https://books.google.com.br/books?id=1jHgAAAAMAAJ&pg=PA301&dq=henrique+de+carvalho&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjgIKfD0qjcAhUKzVMKHQ7SCxgQ6AEILjAC#v=onepage&>. Acesso: Em 18/07/2018.
- MACHADO, Estevam Henrique dos Santos. A Economia das Mercês: Apontamentos sobre cultura política no Antigo Regime, *Revista Ultramares* (Dossiê Antigo Regime

Português), Maceió, v. 4, n. 8, p. 67-88, jul.-dez. 2015. Disponível em: <https://www.revistaultramares.org/numero-8-jul-dez-2015>.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. Vol. II (A era do Absolutismo). Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MATOS, Frederik Luiz Andrade de. *Os “frades del rei” nos sertões amazônicos: os capuchos da piedade na Amazônia colonial (1693-1759)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2014.

MATTEUCCI, Nicola. Bem Comum. In: BOBBIO, Norbert, MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 8ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 106-107.

MATTOS, Yllan 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, out. 2012.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEIRELES, Marinelma Costa. Braços para o trabalho! A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, os escravos africanos e a inserção do Maranhão na rota das trocas internacionais na segunda metade do século XVIII, p. 267-285. In: FERREIRA, Márcia Milena Galdez et al. (Orgs.). *História Social do Trabalho: uso da terra, controle e resistência*. São Luís: Editor UEMA, 2015, p. 267-286.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MELLO, Márcia Eliane A. Souza. O regimento do procurador dos índios do Estado do Maranhão. *Outros Tempos*, São Luís, v. 09, n. 14, p. 222- 231, 2012.

\_\_\_\_\_. A Paz e A Guerra: a Junta das Missões na Amazônia colonial do século XVIII. In: ALONSO, José Luís Peinado; CHAMBOULEYRON, Rafael (Orgs.) *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (século XVII a XVIII)*. Belém: Ed. Açai/PPGH-UFGPA/Centro de Memória da Amazônia, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2009.

\_\_\_\_\_. O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa. In: DORÉ, Andréa; SANTOS, Antônio Cesar de Almeida (Org.). *Temas setecentistas: governos e populações no império português*. Curitiba: UFPR, 2009, p. 85-94.

\_\_\_\_\_. Desvendando outras Franciscas: Mulheres Cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. *Portuguese Studies Review*, Toronto, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.

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

- \_\_\_\_\_. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre Docência na Área de Etnologia). Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. D. Pedro II regente e rei (1668-1706). A consolidação da dinastia de Bragança. In: HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. Vol. IV (O antigo Regime, 1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- \_\_\_\_\_. O poder senhorial, estatuto nobiliárquico e aristocracia. In: HESPANHA, António Manuel (Coord.) *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-66.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1990, p. 63-120
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MUNIZ, Pollyana Gouveia Mendonça. Cruz e Coroa: Igreja, Estado e conflito de jurisdição no Maranhão colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 39-58, 2012.
- NETO, Raimundo Moreira das Neves. “*Em aumento da minha fazenda e dos bens desses vassallos*”: a coroa, a fazenda real e os contratadores na Amazônia colonial (séculos XVII-XVIII). Tese. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Um Patrimônio em Contendas: os Bens Jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiaí: Paço Editorial, 2013.
- NOVAIS, Fernando. Condições da Privacidade na Colônia. In: SOUZA, Laura de Mello (Ed.) *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*. 2ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1983.
- O’MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo/Bauru: Ed. UNISINOS/ Ed. EDUSC, 2004.
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno*. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.
- OLIVEIRA, Ricardo de. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII. *História – Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 251-278, 2002.
- PERRONE-MOISÉS. Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, São Paulo, n. 5, p. 5-10, 1989-1990.
- \_\_\_\_\_. Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos CEDES*, Campinas, n. 30, p. 57-64, 1993.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

\_\_\_\_\_. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

PORTELA, Bruna Marina. *Gentio da terra, Gentio da Guiné: a transição da mão de obra escrava e administrada indígena para a escravidão africana*. (Capitania de São Paulo, 1697-1780). Tese. Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2014.

POTER, Roy. The Enlightenment in England. In: POTER, Roy e TEICH, Mikulás. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1981.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

PRUDENTE, Gabriel de Cassio Pinheiro. *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-1759)*. Dissertação. Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2017.

RAMINELLI, Ronald. *Viagens Ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

RIBEIRO, Mônica da Silva. “Razão de Estado” e Pombalismo. Os modos de governar na administração de Gomes Freire de Andrada. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 91-124.

ROCHA, Rafael Ale. *Os Oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2009.

\_\_\_\_\_. *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)*. TESE. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2013.

RODRIGUES, SJ. Luiz Fernando Medeiros. O “Plano de Governo Superior” do duque Manuel Teles da Silva e as missões jesuítas do Grão-Pará e Maranhão nas instruções de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. In: GALDEANO, Carla; ARTONI, Larissa Maia; AZEVEDO, Silva Maria Azevedo (Orgs.). *Bicentenário da Restauração da Companhia de Jesus (1814-2014)*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 357-374.

ROMEIRO, Adriana. *Corrupção e Poder no Brasil: uma história, séculos XVI a XVIII*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SALANTINO, Alba Cristina dos Santos; SERRESZ, Soares Helenize. Sinais do Tempo: Experiências antijesuítas nas primeiras décadas do século XX no Rio Grande do Sul e na Bahia (Brasil). *IHS – Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, v. 4, n. 1, p. 51-67, 2016.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A Economia do Império Português no Período Pombalino. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia (Orgs.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 31-58.

- SANTOS, Arlindyane dos Anjos. “Gente nobre da governança”: (re)invenção da nobreza no Maranhão Seiscentista (1675-1695). Monografia. Universidade Estadual do Maranhão, Departamento de História e Geografia, Curso de História, São Luís, 2009.
- SANTOS, Fabiano Vilaça dos. A Sedição do Engenho do Itapecuru: um projeto de troca de soberania no Grão-Pará (1755). *ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História*, Fortaleza, 2009.
- \_\_\_\_\_. Entre o Reformador e o Bem-Amado. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 23, no 1, p. 31-44, jan/jun 2010.
- \_\_\_\_\_. Redes de poder e governo das conquistas: as estratégias de promoção social de Alexandre de Sousa Freire (c. 1670-1740). *Tempo*, Niterói, v. 22 n. 39, p. 31-50, jan.-abr. 2016.
- SANTOS, Francisco Jorge dos; SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. “1755, o ano da virada na Amazônia portuguesa”. *Somanlu*, ano 8, n. 2, jul./dez. 2008.
- SCHWARTZ, Stuart B. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Orgs.). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 21-51.
- \_\_\_\_\_. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SHIGUNOVE NETO, Alexandre; MACIEL, Lizete Shizue Bomura. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. *Educar em Revista, Curitiba*, v. 21, n. 31, p. 169-189, 2008.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V. (Coleção Reis de Portugal)*. Lisboa: Temas e Debates, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ser nobre na colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. Sociedade, Instituições e Cultura. In: JOHNSON, Harold; SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Orgs.). *Nova história da expansão portuguesa: o Império Luso-Brasileiro (1500-1620)*. Vol. VI, Lisboa: Editora Estampa, 1992.
- SILVEIRA, Arlindyane Santos da; CARVALHO, Roberta Lobão. “Para os que estimam as Letras”: livrarias jesuítas, colégios de nobres e conflitos político-religiosos na Capitania do Maranhão (séc. XVIII). *Revista História e Cultura, Franca*, v. 3, n. 2, p. 129-148, 2014.
- SIMMONS. R.C. *Savagery, Enlightenment, Opulence*. Birmingham: University of Birmingham, 1989.
- SOARES, Luiz Carlos. *A Albion Revisitada: Ciência, religião, ilustração e comercialização do lazer na Inglaterra do século XVIII*, Rio de Janeiro: 7Letras, FAPERJA, 2007.
- SOLÉ, Jacques. *A Revolução Francesa em Questões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará o setecentos*. Belém: ed.ufpa, 2012.

- SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 207-230, jan.-jun. 2011.
- SOUZA, Laura de Mello. *O Sol e a Sombra*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. O anticlericalismo na cultura brasileira: da colônia à república. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 37, n. 1, p. 175-199, abr. 2005.
- STEIN, Bárbara H.; STEIN, J. Stanley. *Apogee of Empire: Spain and the New Spain in the Age of Charles III (1759-1789)*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2003.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: *Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3 [edição especial: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800], p. 735-762, jul. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Delhi. Oxford University Press, 2004.
- TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e Inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Entre a Cruz e a Espada: jesuítas e a América portuguesa*. 1995. Dissertação. Universidade Feral Fluminense, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 1995.
- TORGAL, Luís Reis. *História e Ideologia*. Coimbra: Minerva Coimbra, 1989.
- TORRES LONDOÑO, Fernando. Do exílio, um futuro para o Amazonas. João Daniel e o aproveitamento das riquezas do rio. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 52, dez. 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/24774>. Acesso em: 16 jul. 2018.
- TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-99, jan./jun. 2003.
- VAINFAS, Ronaldo. Padroado. VAINFAS, Ronaldo (Org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000.
- VERUCCI, Guido. Anticlericalismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. 1ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 32-34.
- VIANA, Wania Alexandrino. *A “gente de guerra” na Amazônia colonial*. Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII). Dissertação. Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2012.
- VIEIRA JUNIOR, Antônio Otaviano. Migração Açoriana na Amazônia: conexões entre Ilha Graciosa, Lisboa e Grão-Pará (1751-1754). *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 10, n. 2, p. 342-367, ago.-dez., 2017.
- VILLALTA, Luís Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leituras: usos dos livros na América portuguesa*. Tese. Universidade de São Paulo, Departamento de

História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. “O que se fala e o que se lê”: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 332-385.

VILLALTA, Luiz Carlos; MORASI, Chistianni Cardoso de; MARTINS, João Paulo Martins. As Reformas Pombalinas e a Instrução (1759-1777). In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Orgs.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 453-498.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *O Direito e Justiça no Brasil colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. Redes Clientelares. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. Vol. IV, Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 340-343.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: a atuação do CEAS* [online]. 2ª ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2010. [Cap. I]. Disponível em: <http://books.scielo.org>. Acesso em: 14/07/2018.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. *Revista de História*, São Paulo, primeiro semestre de 2014, n. 170, p. 77-106, jan.-jun., 2014 <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p77-10>.

\_\_\_\_\_. *Linha da fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011.

ANEXOS

Número de pessoas em Indiv. pagas, que N.º de Reg. de gentes em Maranhão 1730

Nomina pagu	Viri	Mulieres	Atalayas e pueri	quells	Cadumini
In pago São Carlosense	243	336	230	123	98
In pago novo Coximense	28	22	46	58	184
In pago Ananiasense	177	151	44	53	123
In pago São Joãoense	241	306	123	86	37
In pago Juazeirense	82	93	22	25	13
In pago São Joséense	329	342	174	169	55
In pago São Pedroense	132	214	85	64	284
In pago São Pauloense	114	132	94	82	68
In pago São Franciscoense	286	353	122	117	76
In pago São Antonioense	245	286	103	99	345
In pago São Carlosense	263	407	184	116	182
In pago São Joãoense	349	443	323	325	053
In pago novo Maranhãoense	61	59	14	13	17
In pago São Joãoense	288	453	143	125	152
In pago São Joãoense	458	576	283	307	164
In pago Maranhãoense	84	99	65	69	6
In pago Maranhãoense	185	236	102	106	8
In pago Maranhãoense	104	126	47	49	10
In pago Maranhãoense	59	78	45	38	6
In pago Maranhãoense	72	63	28	23	5
In pago Maranhãoense	264	398	198	182	11
In pago Maranhãoense	123	186	95	86	7
In pago Maranhãoense	22	28	14	15	0
In pago Maranhãoense	91	97	37	32	56
In pago Maranhãoense	116	109	38	36	2
In pago Maranhãoense	89	96	126	142	326

Fig. 2: LISTA manuscrita das missões do Maranhão [anônima] (1730)

Fonte: ARSI, cód. Bras 10 II, fl. 338r.

In pago Caacensis	123	186	95	86	4
In pago Paraguaricensis	22	28	14	15	0
In pago Itapicouricensis	91	97	39	32	56
In pago D. Itapicouricensis	116	109	38	36	2
In pago <sup>nova</sup> Itapicouricensis	89	96	126	142	326
In pago novo Barbatorum	11	13	64	85	459
In pago novo Itapicouricensis	42	36	38	35	82
In pago Maracucensis	116	127	73	78	10
	<u>4674</u>	<u>5877</u>	<u>2953</u>	<u>2738</u>	<u>2840</u>
In gradibus Subiectis Ant. Magranensis.					
In gradibus D. Domitij	15	21	6	9	2
In gradibus D. S. S. S.	74	62	26	25	.
In gradibus Yndianis	98	85	35	42	13
In gradibus Ant. Magranensis	13	16	10	13	2
	<u>200</u>	<u>184</u>	<u>77</u>	<u>89</u>	<u>17</u>
In gradibus Subiectis Ant. Paraguaricensis.					
In gradibus Itapicouricensis	61	64	50	44	11
In gradibus Yndianis m. l. d. d. d.	56	59	33	26	16
In gradibus Itapicouricensis	27	28	16	14	2
In gradibus Itapicouricensis	44	13	8	10	4
In gradibus Itapicouricensis	44	48	26	28	6
In gradibus Itapicouricensis	138	182	94	76	14
In gradibus Itapicouricensis	27	30	23	18	9
	<u>366</u>	<u>424</u>	<u>250</u>	<u>216</u>	<u>62</u>
Subjectis Domini Paraguaricensis GA					
Sunt Animi 21031: exlyantur Adalgama, qui novissime venerunt i. S. S. S. 2919					

Fig. 3: LISTA manuscrita das missões do Maranhão [anônima] (1730)  
 Fonte: ARSI, cód. Bras 10 II, fl. 338r.

# CATALOGUS

*Provinciarum, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, & Missionum*

# SOCIETATIS JESU

Anno MDCCXLIX.



R O M A E,

Ex Typographia Komarek in Platea Sciarrae in via Curfus.

*SUPERIORUM FACULTATE.*

Fig. 4. CATALOGUS Provinciarum, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, et Missionum (1749).

Fonte: ARSI, cód. Hist. Soc. 17.

## MARAGNONIUM V. PROVINC.

Abacaxiensis Resid.	<i>Abacaxi.</i>	Maracaensis Resid.	<i>Maracà.</i>
Andiraensis Mifs.	<i>Andirà.</i>	Maracuensis Resid.	<i>Maracù.</i>
Anindybensis Resid.	<i>Anindyba.</i>	Marajoensis. Ref <sup>s</sup>	<i>Marajo.</i>
Arapeaensis Resid.	<i>Arapeà.</i>	Maragnonenſe Colleg.	<i>Maranhã.</i>
Araticuensis Resid.	<i>Araticu.</i>	Matris Dei Dom.	<i>Madre de Deos.</i>
Arecarenſis Ref:	<i>Arecarò.</i>	Moribyrenſis Refid.	<i>Moribyrà.</i>
Aricaenſis Mifs.	<i>Aricarà.</i>	Mortigurenſis Refid.	<i>Mortigura.</i>
Arvaraenſis Resid.	<i>Arvarà.</i>	Moritibaenſis Mifs.	<i>Moritibà.</i>
S. Blaſii Resid.	<i>S. Bras.</i>	Pinarienſis Refid.	<i>Pinaria.</i>
Bocanenſis Resid.	<i>Bocano.</i>	Paraenſe Coll.	<i>Parà.</i>
Bourarienſis Resid.	<i>Bourari.</i>	Piaguayenſis Mifs.	<i>Piaguayà.</i>
Byrajubenſis Resid.	<i>Byrajubà.</i>	Salinarum Refid.	<i>Salinas.</i>
Caetenſis Resid.	<i>Caaetè.</i>	Samaumenſis Refid.	<i>Samaumà.</i>
Camamuenſis Mifs.	<i>Camamù.</i>	Spiritus Sancti Mifs.	<i>Eſpirito Santo.</i>
Cumaruenſis Resid.	<i>Cumarù.</i>	Tapajuenſis Refid.	<i>Tapajù.</i>
Guaricuenſis Refi.	<i>Guaricù.</i>	Tapinambenſis Refid.	<i>Tapinambà.</i>
Gibirienſis Resid.	<i>Gibirie.</i>	Tapuytaperenſis Domus.	<i>Tapuytaperà.</i>
Jagoarienſis Resid.	<i>Jagoari.</i>	Tocantienſis Mifs.	<i>Tocanti.</i>
Ibyrajubenſis Resid.	<i>Ibyrajuba.</i>	Vigienſis Dom.	<i>Vigia.</i>
Icatuenſis Resid.	<i>Icatù.</i>	Xingaenſis Refid.	<i>Xingà.</i>
S. Ignatii Resid.	<i>S. Ignacio.</i>		
S. Joſephi Resid.	<i>S. Joſeph.</i>		
Ita Crucaenſis Resid.	<i>Ita Cruca.</i>		
Itapacurenſis Resid.	<i>Itapacurà.</i>		
		<i>In hac V. Provincia numerantur</i>	
		<i>Socii.</i>	<i>num. 145.</i>
		<i>Ex his Sacerdotes.</i>	<i>num. 88.</i>

*In Aſſiſtencia Luſitaniæ numerantur Socii*  
*Ex his Sacerdotes*

*num. 1756.*  
*num. 927.*

ASSI-

Fig. 5. CATALOGUS Provinciarum, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, et Missionum (1749).

Fonte: ARSI, cód. Hist. Soc. 17.