



DEVASSA DA REFORMA DA RELIGIÃO DA

COMPANHIA DE JESUS

NESTA COMARCA DO ESPÍRITO SANTO

Luiz Cláudio M. Ribeiro

ORGANIZADOR

DEVASSA DA REFORMA DA RELIGIÃO DA
**COMPANHIA
DE JESUS**

NESTA COMARCA DO ESPÍRITO SANTO



Vitória | 2018

Reitor

Reinaldo Centoducatte

Vice-reitora

Ethel Leonor Noia Maciel

Secretário de Cultura

Rogério Borges de Oliveira

Diretor da Edufes

Wilberth Claython Ferreira Salgueiro

Conselho Editorial

Cleonara Maria Schwartz, Eneida Maria Souza
Mendonça, Fábio Demolinari de Miranda,
Fátima Maria Silva, Giancarlo Guizzardi,
Gilvan Ventura da Silva, Giovanni de Oliveira
Garcia, José Armínio Ferreira, José Elias Feres
de Almeida, Julio César Bentivoglio, Luis
Fernando Tavares de Menezes

Secretário Executivo

Douglas Salomão

Secretária do Conselho Editorial

Tânia Canabarro

Transcrição e Revisão Paleográfica

Bárbara Chiote
Érica da Conceição Lopes
Luiz Cláudio M. Ribeiro
Náira Donato de Souza
Thiago Rodrigues Denicoli

Revisão de Textos

Lena Almeida

Revisão Final

Fernanda Scopel

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa

Anaise Perrone

A reprodução do manuscrito *Devassa da Reforma da Religião da Companhia de Jesus nesta Comarca do Espírito Santo* foi gentilmente concedida pelo Arquivo Histórico Ultramarino/Lisboa, entidade detentora do documento, depositado sob a cota AHU_ CU_003, Cx 17, D. 1530.

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

D488

Devassa da reforma da religião da Companhia de Jesus nesta comarca do Espírito Santo / Luiz Cláudio M. Ribeiro [organização]. - Vitória, ES : EDUFES, 2018.

488 p. ; 21 cm

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-7772-383-6

1. Jesuítas - Espírito Santo (Estado) - História. 2. Religião - História. I. Ribeiro, Luiz Cláudio M.

CDU: 271.5

Elaborado por Perla Rodrigues Lôbo - CRB-6 ES-000527/O

Ilustação da capa: Detalhe, Ignácio de Loyola, nascido Inigo Lopez de Recalde (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus - Fonte - http://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/terra-brasilis/a-grande-aventuras-dos-jesuítas-no-brasil.phtml#.V6H_DI-cHIV. Acesso em outubro de 2018.

Sumário

- 7** Apresentação:
Devassa da Reforma da Religião da Companhia de Jesus nesta Comarca do Espírito Santo: um documento ímpar para os estudos jesuíticos e para a construção da história do Espírito Santo durante o domínio português – Luiz Cláudio M. Ribeiro
- 35** A Devassa contra a Companhia de Jesus e a história regional capixaba: perspectivas historiográficas para o legado jesuítico no Espírito Santo – Maria José dos Santos Cunha & Luiz Cláudio M. Ribeiro
- 63** Índios e jesuítas na capitania do Espírito Santo: conflito e sujeição – Maria de Deus Beites Manso & Maria José dos Santos Cunha
- 103** Referências
- 115** Devassa da Reforma da Religião da Companhia de Jesus nesta Comarca do Espírito Santo – transcrição paleográfica do manuscrito de 1761



Índios e jesuítas na capitania do Espírito Santo: conflito e sujeição

*Dra. Maria de Deus Beites Manso*¹¹

*Dra. Maria José do Santos Cunha*¹²



há pedaços da história que, pela sua raridade, merecem destaque. Nessa categoria se inscreve a *Devassa da Reforma da Religião da Companhia de Jesus nesta Comarca do Espírito Santo* executada nesta capitania no ano de 1761. Poucas vezes consegue o pesquisador e estudioso ficar face a face com o testemunho que narra relações entre grupos sociais tão desiguais: uma ordem religiosa poderosa na sua ação missionária e colonial frente às populações em contato, “gente pouco importante” (ANDRES-GALLEGO, 1993; TODOROV, 1983), sujeitos praticamente silenciados pela História, mas que temos de resgatar para podermos (re)analisar um dos episódios

¹¹ Professora Auxiliar com Agregação da Universidade de Évora (UE) e investigadora no Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais (Nicpri/UE). Desenvolve investigações na área de História, com ênfase para a História do Império Ultramarino Português.

¹² Doutora em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais pela Universidade de Évora, com a tese *Os Jesuítas no Espírito Santo: contactos, confrontos e encontros 1549-1759* (2015).

mais estudados e controversos da História de Portugal do século XVIII, a expulsão da Companhia de Jesus de todos os seus territórios, que precede à supressão da Companhia do país. É este raro olhar que temos agora em mãos e trazemos ao público brasileiro.

A *Devassa* traz-nos o testemunho deixado por 63 depoentes, todos masculinos, e permite-nos recuar aos meados do século XVIII da vila de Vitória e das aldeias indígenas sob administração jesuítica, a Reis Magos e a Rerigtiba, e respectivas imediações. Muitas das notas reportam-se às duas maiores fazendas de propriedade da Companhia de Jesus na capitania: às de Muribeca, no sudeste do estado, e à de Araçatiba, cuja sede se encontrava na região sudoeste da atual Grande Vitória. Pelas respostas das testemunhas perpassam usos, comportamentos, pensamentos, vida familiar, disputas e fragmentos etnológicos dos habitantes, ricos e pobres, eclesiásticos e civis da capitania do Espírito Santo, tendo como pano de fundo a atuação da instituição que formou, com acertos e desacertos, um dos pilares do Brasil colonial, a Companhia de Jesus. A isso se juntam os quadros subjacentes à visão sociopolítica colonial gizada para o Brasil por Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal, o influente ministro de D. José I, figura tão controversa quanto prestigiada da História de Portugal. Estamos, portanto, perante um fino testemunho de um período da vida e da História do Espírito Santo, uma oportunidade de debruçar e refletir sobre o período de crise sem o olhar catastrófico dos historiadores partidários da Companhia de Jesus, nem das congratulações dos apoiantes da política pombalina.

Para se entender o ato jurídico de inquirição aos procedimentos eclesiásticos, vida e costumes dos jesuítas, levantado na capitania do Espírito Santo contra esses, há que recuar à origem da *Devassa* e, sobretudo, ao contexto social e histórico dos mesmos. A leitura da *Devassa* torna-se inteligível se nos reportarmos à história da colonização do Brasil, particularmente à ação que a Igreja desempenhou no país. A situação aqui recortada remonta a um projeto iniciado havia 212 anos e terminou com a expulsão e extinção da Companhia de Jesus de Portugal, posteriormente reerguida.

Os jesuítas que se encontravam no Espírito Santo foram expulsos e embarcaram no porto de Vitória para o exílio em janeiro de 1760. Natural, portanto, que se providenciassem as inquirições enquanto a memória dos seus atos permanecia viva e lograssem encontrar razões que fundamentassem o seu desterro e supressão. Passou-se de uma Ordem religiosa glorificada, enquanto pilar da colonização portuguesa no Brasil, para a ideia de uma Ordem nociva às conveniências da coroa lusitana na América, em todo o Portugal e demais territórios ultramarinos. Assim, dois sujeitos se defrontavam aberta e acaloradamente: a Coroa na figura do Conde de Oeiras e futuro Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, e a Companhia de Jesus. Para que o leitor e futuros investigadores possam retirar informação para a construção da História do Brasil português e possamos perceber o discurso grafado na *Devassa*, abrimos um pouco da História da Ordem, particularmente no que a sua relação com o Brasil toca.

Companhia de Jesus: formação

Reunido em torno de Inácio de Loyola, o pequeno grupo de sete estudantes universitários, na sequência do voto de castidade e pobreza, feito na capela de S. Dinis em Montmartre, Paris, a 15 de agosto de 1534, estava disposto a se dedicar à pregação do Evangelho e à conversão dos infiéis na Terra Santa e, se tal não lhes fosse possível, colocar-se-iam à disposição do Papa, para que, em missão, os enviasse para onde os considerasse necessários. Passados dois anos, já em número de dez, deliberaram a criação de uma nova congregação religiosa, tendo requerido, para o efeito, a aprovação papal que chegou em 1539, seguida pela bula de confirmação “Regimini militantes Ecclesiae” em setembro de 1540. Reunidos em Congregação, examinaram e aprovaram um conjunto normativo que os moldaria como um “corpo para a missão” a refletir os seus ideais; trata-se da *Formula Instituti* da qual se originariam as *Constituições da Companhia de Jesus*:

Vem certamente em primeiro lugar, e tem mais peso em nossa intenção, o que diz respeito ao corpo universal da Companhia. A sua união, bom governo e conservação em bom estado, para maior glória divina, são a nossa principal aspiração. Todavia, porque este corpo consta de membros, e na ordem da execução o que vem primeiro é o que se refere aos indivíduos [...] na sua repartição pela vinha de Cristo Nosso Senhor, é por aqui que começaremos (CONSTITUTIONES..., p. 135).

A dupla valência de corpo (corporação) e missão (desempenho) foi discutida na reunião de Roma, tendo Inácio de Loyola recebido dos companheiros a incumbência de estru-

turar e corporizar os principais fundamentos da Companhia de Jesus (O'MALLEY, 2004, p. 62). Separação e união, portanto, compõem o binômio da Companhia de Jesus desde os primeiros momentos. Enquanto Ordem, para sobreviver, precisa o corpo de estar coeso, ter contato, permanecer unido; a missão implica a dispersão, a mobilidade constante. Aquela afasta os companheiros do centro: a “cabeça”. Em vez disso, “o corpo” precisa ser atraído para se lhe manter a coesão pela proximidade e pelo contato.

No primeiro momento, limitados, por decisão do Sumo Pontífice, a sessenta membros¹³ (CONSTITUCIONES..., 1993, p. 10), a nova ordem religiosa necessitava de se estruturar para dar cumprimento ao debatido pelo grupo. Depois da segunda bula dirigida aos jesuítas, a *Sacrosancta e Romanae Ecclesiae*, de 4 março de 1541, reunidos em congregação em Roma, entregaram a Loyola e Coduria a missão de aperfeiçoar os enunciados da versão do texto da *Formula*, de 1539, e procederam entre eles à eleição do responsável¹⁴, tendo sido escolhido Inácio de Loyola para o cargo de Geral da Companhia.

¹³ A partir de 14 de março de 1544 este limite foi retirado através da bula *Iniunctum nobis* (Paulo III).

¹⁴ Todo o processo pode ser lido em *Monumenta Historica Societatis Jesu*, FN I. Os primeiros tempos, tal como os textos da primeira geração, começaram a ser publicados em Madrid, a partir de 1894, de forma crítica. A publicação foi transferida para Roma em 1929 e retomada em 1932 com o 7º volume das *Cartas Quadrimestrais*. Cinco volumes estão dedicados ao Brasil, *Monumenta Brasiliae:1538-1565*, respetivamente os volumes 79, 80, 81, 87 e 99, organizados por Serafim Leite, num total de 2.681 páginas, quase todas com transcrição de documentos, o que as tornam numa das fontes primárias mais importantes relativas ao Brasil.

Criada num ambiente de ruptura e de renovação, alimentados pelo humanismo, foi pensada para dar resposta aos anseios de reforma ética em proveito do indivíduo, fomentando a salvação do próximo: “O fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição do próximo”, tendo por finalidade “a maior glória de Deus” (CONSTITUCIONES..., 1993, p. 2). Esta modernidade fez da Ordem religiosa o epicentro de diversas tendências e discussões da intelectualidade¹⁵.

Declinaram autodenominar-se inicianos, ou seja, seguidores de Inácio de Loyola, como sucedera a outras congregações religiosas que receberam o nome do respectivo líder e preferiram a designação latina de “Societas Iesu” para Sociedade de Jesus. Os companheiros de Jesus, como gostavam de ser conhecidos, tampouco se denominavam como “jesuítas”, não obstante a vulgarização do termo. Apesar de, desde a fundação da ordem com Paulo III a Leão XIII (1878-1903) nenhum papa os referir como clérigos regulares, o *Dizionario degli istituti di perfezione* (ANDREU, 1975, cl. 897-909)¹⁶ assim os considera. Para este dicionário das ordens religiosas, submetidas, portanto, a uma regra ou norma, a entrada “Compangnia di Gèsu” não deixa equí-

¹⁵ A bibliografia sobre a Companhia de Jesus é extensíssima. Pelo pioneirismo à época da publicação, merece destaque o estudo de O’Malley (2004). Para a Assistência de Portugal: Alden (1996) e Palomo (2005). Para o Brasil: Leite (1956-1968,2006) e Castelnaud-L’Estoile (2006).

¹⁶ O dicionário-enciclopédia sobre as ordens monásticas é composto por dez volumes e foi concebido anteriormente ao Concílio Vaticano II, que lhe decidiu dar outra feição.

vocos, uma vez que os considera como clérigos regulares, não obstante essa terminologia ser alheia às *Constituições*.

Nascidos numa conjuntura histórica moderna – diferentemente das mais antigas instituições monásticas criadas em resposta a modelos sociais medievais¹⁷ –, a nova cultura urbana e o Renascimento colocavam outros desafios e parâmetros aos quais deveriam atender. Preparados pela escolástica, na visão teológica de Aristóteles e providencialista de Santo Agostinho, acomodavam teologicamente a liberdade individual e a salvação das almas pela Graça de Deus, pela ótica de autores humanistas cujas teses, diferentes da tradicional visão cosmológica e criacionista medieval, revelam uma posição mais otimista da humanidade em face da imagem mais pessimista da natureza humana adotada, então, pela Igreja. Também a renovação da forma de se olharem os autores e as propostas dos clássicos, em face do conhecimento e do convívio com regiões e culturas extraeuropeias, proporcionados pela expansão marítima, contribuíram para a valorização da ética aristotélica¹⁸.

As polêmicas e as cisões instauradas na Reforma levaram o Vaticano a posições menos estáticas, bem como a atua-

¹⁷ Em todas, porém, o mesmo desejo de atingir a perfeição: “Portanto, sede perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste” (Mt. 5: 48).

¹⁸ Pino-Díaz (2005) explora a relação do humanismo com as missões jesuíticas na medida em que mostra a preocupação dos missionários na recuperação do saber dos Antigos e sua divulgação por meio do controle político, com abundantes descrições etnográficas e elaboração de gramáticas. “Toda la obra natural en que se ubica al hombre es para ellos un *constructo* racional, ligado de arriba a bajo por relaciones de jerarquía y complejidad (de lo simple a lo compuesto), que tenía un sentido finalista y de servicio de lo inferior a lo superior, concluyendo este edificio natural en el próprio Dios” (PINO-DÍAZ, 2005, p. 62).

ções defensivas e de reconquista por parte de Roma, em contraponto à vida monacal desenvolvida em torno de grandes abadias e mosteiros. Para a Companhia de Jesus, o exercício da atividade apostólica permanente e o caráter missionário da mesma acentuavam a dispersão e as viagens dos membros, dispensados das práticas capitulares realizadas nos mosteiros, que foram substituídos por residências, colégios e, portanto, mais vocacionados para as missões de natureza volante. Por sua vez, esse modo de fazer respondia melhor à redução das grandes unidades religiosas, tornando-as capazes de atender em mais frentes de trabalho, para as quais a mobilidade e a multiplicação em pequenas células se revelavam mais eficazes para a evangelização, dada a capacidade de instalação mais rápida, e penetrando geograficamente em áreas de periferia. Essas tendência e orientação encontram sustentação no parecer do Desembargo do Paço, em inícios do século XVII, a propósito de uma consulta sobre o regimento do Conselho da Índia, referente ao governo do “gentio do Brasil”, em que se assinalam como características favoráveis essa mobilidade, o conhecimento das línguas nativas e a aproximação ao outro. Tais atributos, no caso, se comparados aos métodos dos restantes clérigos regulares e seculares, se revelaram até então vantajosos por conseguirem obter maior confiança por parte dos povos autóctones.

A vida da Ordem é regulamentada pela *Formula Instituti*, nas sucessivas redações de 1539, 1540 e 1550, pelas *Constituições* e pela *Autobiografia*, textos que compõem o corpo normativo desde a organização dos poderes à formação

dos seus membros. Nessas obras se consagram o ministério e o serviço do mundo, características particulares da Companhia de Jesus que lhe são conferidas pelos textos, pela tradição e pela interpretação que o fundador e os primeiros companheiros faziam. No quadro da Contrarreforma e da Reforma da Igreja, as missões entregues às ordens religiosas compõem um dos instrumentos de controle, educação e formação dos comportamentos de que a Igreja se serviu nos territórios ultramarinos, sob a proteção dos monarcas, particularmente interessados no controle e arregimentação dos autóctones, formando, por esse meio, uma sinergia favorável à colonização.

Destinados os primeiros jesuítas às missões ultramarinas de Portugal, inicialmente na Índia e depois no Brasil, o grupo precursor empenhado no atendimento espiritual dos colonos cristãos e na conversão das populações locais chegou ao território brasileiro integrado na comitiva do primeiro governador-geral. Inicialmente, pouco ou nada conheciam dos habitantes e do contexto no qual iriam operar, situação que, progressivamente, foi se alterando devido à prática das *cartas* e demais escritos com informações sobre a terra e visando à melhoria administrativa da Companhia, que regularmente eram expedidos a partir da Cúria Generalícia em Roma, segundo critérios de redação estabelecidos pelo próprio Loyola¹⁹, e copiados para posterior circulação por todas as comunidades jesuíticas.

¹⁹ A respeito dos critérios, finalidade e destinatários, leia-se a carta de Inácio de Loyola de 10/12/1542 dirigida ao Padre Favre (LOYOLA; GIOIA, 1977, p. 1.005-1.008).

Fora da Companhia de Jesus, obtiveram sucesso ao serem distribuídas cópias destas *cartas* e escritos entre amigos, benfeitores, outros membros do clero e, finalmente, entre a comunidade intelectual. Alicerçados nos *Exercícios Espirituais*, na *Formula Instituti* e nas *Constituições*, construíram o edifício espiritual, econômico e social da Província do Brasil. Fora dos colégios, erguidos nos principais centros urbanos da colônia, nas regiões de missão internadas em territórios indígenas, experienciavam as reais condições de vida às margens das regiões de presença portuguesa efetiva, onde nem sempre a presença militar portuguesa se encontrava para lhes prestar apoio e segurança. Tal situação favoreceu o processo de inculturação, ou seja, a adaptação da mensagem católica e a evangelização por meio das culturas indígenas. A esse fato não são alheias as questões da adaptação e outras circunstâncias que tenham contribuído para o fortalecimento dos laços com as tribos índias e que, por vezes, colidiam tanto com as pretensões da Coroa portuguesa quanto com as dos colonos. Paralelamente, foram veículo e instrumento de alteração das tradicionais formas de vida e de sobrevivência ancestrais do “outro”. A prática conduziu os jesuítas a um processo de criação de modelos de missão diferentes das missões de então, as chamadas missões interiores, usadas na Europa pelas ordens e congregações religiosas que atuavam nas áreas rurais onde a ignorância em matéria religiosa predominava e os membros do clero secular estavam sinalizados pelo seu despreparo e pela incompetência. Embora mantendo a prédica itinerante que os precedera, montaram um mo-

delo coerente e fixo que lhes permitia viver entre os índios, incitando-os à alteração dos modos de vida, preservando o que não colidisse com os modos da Igreja Romana. Falamos do aldeamento que se materializou no Brasil.

Missão a serviço de Portugal

Portugal foi o primeiro país europeu a acolher a Ordem religiosa. D. João III, preocupado com o desenvolvimento das missões no Oriente, apoiou o seu projeto missionário, e, enquanto a Ordem dava os primeiros passos para se estruturar em Portugal, já Francisco Xavier navegava na rota do Cabo, que passava ao sul da África.

Xavier embarcou na armada da Índia que zarpou do Tejo a 7 de abril de 1541, integrado no grupo que acompanhava o vice-rei D. Martinho de Sousa, enquanto Simão Rodrigues permaneceu em Portugal para organizar as primeiras casas da Companhia, os colégios (com destaque para o de Jesus em Coimbra e o do Espírito Santo em Évora, este depois convertido em centro universitário), e preparar os novos membros destinados tanto às missões internas quanto às do Oriente, África e Brasil, tendo acompanhado, desde Portugal, os companheiros Fabre e Araóz na instalação da Companhia em Espanha.

As principais ordens religiosas (franciscanos, dominicanos e capuchinhos) possuíam programas próprios desen-

volidos desde o século XV²⁰. Pode-se, portanto, afirmar que essa tendência não é exclusiva e nem os jesuítas têm a primícia (PAMOMO, 2005, p. 15). Vale lembrar que, diante das populações não cristãs, os missionários católicos tinham a mesma atitude, fossem eles europeus ou não. As estratégias de persuasão utilizadas eram similares, e todos tinham por finalidade a salvação da alma, fosse a sua ou a dos outros. Por isso, ao considerarmos os jesuítas no contexto mais global desse fenômeno doutrinário, entendemos que tais missões no Brasil faziam parte de um gigantesco movimento de reforma que visava à transformação dos espíritos ocidentais pela concretização de uma utopia sagrada, acompanhando a expansão econômica e política. Dentro desse movimento, possuía a Companhia de Jesus uma cultura de expressões próprias com fortes ecos na correspondência jesuítica: as cartas escritas de todos os cantos de missão e nas *Litterae Indipetae*²¹, mentalidade baseada nos *Exercícios Espirituais*, na *Formula*, nas *Consti-*

²⁰ A Companhia de Jesus é uma ordem religiosa católica masculina formada por sacerdotes, irmãos (religiosos não padres) e estudantes, com os votos normais de obediência, pobreza e celibato, além de um quarto voto de obediência pessoal ao Sumo Pontífice, o voto dos professos solenes “circa missiones”. Vivem na observância duma Regra de Vida, porém não são monges, como os beneditinos, nem frades, como os franciscanos ou os dominicanos. Diferem das restantes Ordens em vários aspectos, como a forte centralização do poder, com as decisões a chegarem do topo da hierarquia. Não existe uma Ordem Segunda para mulheres, nem Ordem Terceira para seguidores com regra modificada. As orações diárias não são comunitárias, mas feitas individualmente. Possuem um longo período de treino antes de se tornarem membros plenos. Apesar do ambiente contrário aos judeus e muçulmanos no sul da Europa no século XVI, a Sociedade de Jesus opôs-se, sobretudo no período dos três primeiros Gerais, ao antisemitismo e às perseguições da Inquisição sobre os suspeitos de judaizar. O propósito inicial do fundador esteve ligado à conversão dos muçulmanos e à disseminação da fé cristã; só posteriormente surgiu a ideia de inscrever a atividade entre os cristãos. O trabalho missionário era uma prioridade tão importante entre os pagãos quanto entre os católicos.

²¹ Cartas redigidas pelos jesuítas a solicitar o serviço missionário.

tuições, como referido anteriormente, às quais agregamos o corpo documental produzido pelos primeiros companheiros, bem como nas instruções emanadas pela Cúria Romana da Companhia de Jesus, principal órgão em que se processa a administração do Instituto.

Fundamental aspecto da presença dos primeiros missionários jesuítas na colonização portuguesa é o que se prende ao Padroado português²². Essa instituição, fundada no século XV, combinava os direitos, privilégios e deveres concedidos pelo Papa à Coroa Portuguesa, na qualidade de patrono das missões católicas romanas e das instituições eclesiásticas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil. Nos termos da concessão papal, a autoridade política e territorial portuguesa sobre as conquistas ultramarinas incluía, portanto, o direito de padroado sobre as missões e as igrejas dentro dos limites definidos pelo Tratado de Tordesilhas, em 1494, confirmado pela bula papal de Júlio II (1503-1513), em 1506, e ratificado pelo tratado de Saragoça, em 1529.

Por outorga papal, cabia aos reis lusitanos a responsabilidade da administração e organização da Igreja Católica

²² Reconhece-se como Padroado Régio o sistema de organização da Igreja Católica sob o controle dos soberanos de Portugal e da Espanha. Desenvolveu-se, gradualmente, primeiro como sistema destinado a favorecer a propagação do cristianismo nas terras de Reconquista, alargado depois aos territórios ultramarinos. Em consequência, a unidade do poder eclesiástico de iniciativa régia fez com que a religião fosse sentida como ingrediente fundamental da identidade portuguesa, constituindo-se, na Expansão, como elemento de fusão com povos em África, na Ásia e na América. Pode dizer-se que o Padroado consistiu numa fusão do temporal com o espiritual. Uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e a de Portugal. Acrescentando aos direitos políticos, o título de grão-mestre das ordens religiosas, os monarcas portugueses exerciam, simultaneamente, o governo civil e o religioso, em especial nas colônias.

nos domínios e terras sob administração portuguesa, reforçando, cada vez mais, o papel do Padroado. Assim, a Portugal competia ocupar os lugares e evangelizar as populações, originando, portanto, um Império Temporal e um Império Espiritual de grandes dimensões. O sistema de Padroado garantia uma série de privilégios e direitos reais, como a apropriação de dízimos e rendimentos da Igreja, afetando o encargo da criação de missões, bispados, conventos, igrejas e santuários. Durante anos conseguiu Portugal tutelar o processo missionário. Por meio do envio de missionários, particularmente os da Companhia de Jesus, a coroa portuguesa conseguiu fazer-se presente em regiões mais distantes, para além das áreas efetivamente controladas e administradas por si. Depois de 1622, com a criação da *Propaganda Fide*, a Santa Sé passou a enviar diretamente os missionários; ao mesmo tempo, outros países europeus interessados nos espaços ultramarinos que desejavam cristianizar, acabaram por colocar em causa o direito de Padroado. Esta instituição se verá agravada com a expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, de Portugal, às quais outras situações políticas mais adversas à Igreja em Portugal, no século XIX, se juntaram.

Os jesuítas no Brasil: parâmetros para a sua atuação

Com o objetivo de cristianizar e, portanto, de ocidentalizar o índio, trabalharam habitualmente, além do clero secular nas paróquias, os jesuítas (1549), os carmelitas (1580), os

benedictinos (1581), os franciscanos (1585), os capuchinhos (1612) e os oratorianos (1660). Considerados os mais engenhosos em autonomia, disciplina e poder nas missões, os jesuítas moldaram a feição do futuro país. Por norma, doutrinariamente mais cultos, dispunham de linhas próprias de controle interno (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006), desenvolveram formas de geração de receitas próprias, dentro das prerrogativas que lhes foram autorizadas pela Coroa, e foram, entre os institutos religiosos, os mais numerosos a trabalhar no Brasil até a extinção da Ordem. Apoiados pelos monarcas e governadores, constituíram-se na espinha dorsal do poder institucional na colônia. A 6 de abril de 1553, Inácio de Loyola elevou a Missão do Brasil à categoria de Província, e Manuel da Nóbrega foi nomeado “Provincial dos Índios do Brasil”.

O padre Manuel da Nóbrega, bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, chefiou o primeiro grupo de jesuítas destinados à América, do qual faziam parte os padres Leonardo Nunes, Antônio Pires e João de Azpilcueta Navarro, e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, desembarcados na Bahia em 1549 na antiga povoação do Pereira, tendo participado na escolha do novo assentamento populacional de Salvador. Leonardo Nunes e Diogo Jácome, logo no ano seguinte, foram enviados em missão às capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. Em 1551-1552, o Superior do Brasil deslocou-se em incumbência pastoral à capitania de Pernambuco, tendo, depois, seguido para Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente, na tentativa de estruturar as futuras missões jesuítas, concen-

trando-se, sobretudo, nas regiões do sul. Primeiramente, passou cerca de sete anos entre as missões de S. Vicente e Piratininga, para se distanciar da posição do primeiro bispo do Brasil, D. Pero Fernandes Sardinha, de quem discordava nos estilos; posteriormente foi mais ativo, por exemplo na construção da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, na qual fundou o colégio do Rio de Janeiro. Outros missionários desempenharam um papel fundamental nos primeiros tempos de colonização e missionação do Brasil, entre os quais destacamos Leonardo Nunes, Afonso Brás, José de Anchieta, Azpilcueta Navarro. No que tange especialmente o Espírito Santo, destaquem-se os padres Brás Lourenço e Diogo Fernandes, o primeiro por ter se destacado na consolidação da presença jesuítica na capitania, no conturbado período de arranque das missões, e o segundo por ser um dos famosos sertanistas e *línguas*²³ da transição entre os séculos XVI e XVII, nascido na povoação de Vila Velha (antiga vila do Espírito Santo).

A presença dos inacianos, a partir de 1549, no Brasil, impulsionou o vasto processo de cristianização do índio, cujo conceito ou ideia os jesuítas foram traduzindo à medida que o convívio ampliava os conhecimentos sobre a distinção linguística e cultural das várias tribos. Uma série de estratégias foram desenvolvidas: a transposição da teatralidade e da espetacularidade comunicativa utilizada nas missões italianas, adaptada aos índios brasileiros pelas criações de Anchieta para ensino da doutrina e dos valores cristãos, e

²³ Os *padres línguas* eram os tradutores, especializados na conversão dos indígenas.

a preocupação em formar missionários que conseguissem comunicar na própria língua com os índios. O conhecimento das variantes linguísticas dos povos tupis tornou-se fundamental no decorrer do processo missionário e o desejo de ultrapassar a mera comunicação oral levou à criação de uma “gramática brasílica”, elaborada pelo então irmão José de Anchieta, cuja circulação manuscrita entre os jesuítas no Brasil se verificou desde 1556, com algumas alterações até à data da sua primeira impressão em 1595, e que acabou por codificar a Língua Geral, saída do tupi antigo. De início, o colégio da Bahia teve o primeiro curso de tupi, ensinado de modo teórico, como parte integrante da formação jesuíta, mas, em breve, verificou-se a debilidade desse tipo de ensino, pelo que, desde finais do século XVI, a formação dos futuros missionários passava por um período de aprendizagem, o dos escolares inseridos nas aldeias de missão, sob a supervisão dos superiores. Independentemente da dificuldade que a aprendizagem das línguas apresentava, podemos afirmar que, de uma forma geral, os jesuítas insistiram na necessidade de os missionários dominarem as línguas locais, o que se tornou um recurso precioso na atividade missionária.

A etapa iniciada pela Companhia de Jesus revelou-se um processo nem sempre pacífico na sua relação com as populações autóctones, sendo que encontramos entre os escritos dos missionários momentos ora de partilha e de protecionismo, ora de confronto e de perseguição. A fim de executarem uma política de fixação facilitadora da evangelização do índio, criaram o *aldeamento* como forma de agregar tribos distintas num mesmo espaço. Nele

as populações habituadas ao nomadismo eram fixadas à terra e era-lhes transmitido um código ético e moral, para que, simultaneamente, evitassem as práticas antropofágicas e poligâmicas e aderissem à nova religião. Assim, a *aldeia* ou *aldeamento*, como se queira chamar, aparece como a solução de adaptação às necessidades de evangelização nas terras brasílicas, pensada pelos jesuítas e sancionada pelo governador. A sua criação não partiu, portanto, da Cúria Jesuítica em Roma, tampouco da Província de Portugal, mas da necessidade de resposta local à dimensão e problemática da conversão dos povos indígenas.

Com a concepção dos aldeamentos e a progressiva diferenciação da prática missionária em face de outras atividades dentro da Companhia de Jesus, distingue-se a figura do missionário especialista em matérias de índios; ele alia as funções sacerdotais às de tradutor e, frequentemente, de sertanista. A estes missionários se entrega o governo direto das aldeias, ou seja, são os superiores das aldeias, aqueles que mais experimentavam o confronto entre os dois mundos. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega (1988, p. 229-245) começa por apresentar uma lista destas dificuldades, que vão desde o desinteresse dos colonizadores portugueses e o desregramento da maioria dos clérigos a, do lado dos índios, usos e costumes contrários à religião cristã, como a antropofagia, a poligamia e a feitiçaria. A estes se juntam outros usos, como o nomadismo, a embriaguez, a nudez e a ausência de uma estrutura de estado, além das guerras intertribais. Na origem, portanto, dessa adaptação ao lugar, tiveram a primazia as

aldeias no Sudeste e Nordeste brasileiro, sendo o modelo posteriormente transposto para as missões espanholas, ou *reduções*. Nesse ambiente criado, a cultura missionária jesuítica pôde usar da palavra, dos objetos, das imagens, das pessoas e dos locais para formar um sistema metodológico racional de trabalho. A administração das aldeias registrou variações ao longo dos tempos. Aquelas frequentemente saíam das mãos dos religiosos para os colonos e vice-versa, sendo, por vezes, entregues aos índios, por meio dos seus caciques ou chefes principais (SANTOS, 2014, p. 59-60). Por exemplo, o estatuto das aldeias de 1558 prevê a presença de padres encarregados da catequização, porém não lhes atribui papel administrativo definido. Pelo fato, cria-se uma dependência de relação de forças entre padres, colonos, autoridades civis e, também, índios.

Uma das ações em que muito se destacou a Companhia de Jesus foi a relacionada com o ensino. Em 1570 já havia cinco escolas (Porto Seguro, Ilhéus, São Vicente, Espírito Santo e São Paulo de Piratininga) e três colégios: Bahia, Rio de Janeiro (1567) – fruto da transferência do Colégio de S. Paulo – e Pernambuco (1576) (ANCHIETA, 1933, p. 405). Nas suas missões, assentaram aldeias e todas as infraestruturas essenciais para sustentá-las; nas cidades, ergueram igrejas, residências, escolas e seminários. Em dois séculos, quando da expulsão da Companhia de Jesus, os jesuítas possuíam 25 residências, 36 missões, dezenove colégios e seminários – não entrando nesse cômputo os chamados seminários menores e escolas de primeiras letras instalados em todas as cidades onde havia casas da Companhia de Jesus.

A Companhia de Jesus na capitania do Espírito Santo

O padre Afonso Brás, entusiasmado com as primeiras impressões da terra, pouco após a chegada entre 24 e 25 de março de 1551, não poupa palavras elogiosas à fertilidade do território da capitania do Espírito Santo: “É esta terra onde ao presente estou a melhor e mais fértil de todo o Brasil. Há nella muita caça de monte, muitos porcos monteses, e é mui abastada de pescado» (CARTAS..., 1988, p. 114). Afonso Brás veio ao Espírito Santo na companhia do irmão Simão Gonçalves, ambos designados para criarem na capitania a nova missão. Aqui chegaram sem que, nos primeiros dias, não mais tivessem feito do que atender à população cristã, por estarem no final da Quaresma e serem necessárias as diligências eucarísticas próprias do período. Essa justificativa, para a Companhia, parece ligar-se com a ausência de outro sacerdote no local, o que se infere por meio de outro documento, ao qual faremos referência, sobre a necessidade de ampliar o templo. Afonso Brás e Simão Gonçalves deram início, depois da Páscoa, à construção de pequena capela e modesta casa de habitação na ilha de Santo Antônio, nas imediações do que hoje é o Palácio Anchieta, para começo da missão junto dos colonos, dos índios que os serviam e da população mameluca. Da rotina pastoral – “pregar, confessar, fazer doutrinas na igreja [...] incitar a gente à devoção e a frequentar os sacramentos” (CAXA; RODRIGUES, 1988, p. 58) – e do auxílio dos locais, no ano seguinte, puderam as primeiras instalações dar lugar a um *grande* colégio – e aqui grifamos “grande” na ausência da dimensão do mesmo, mas que, pelos parâmetros das

restantes edificações jesuítas no Brasil, se lhe assemelharia (LEITE, 1940, p. 24).

Passados 21 anos, em 1573, com o crescimento populacional engrossado pelos índios escravizados, a igreja foi substituída, no mesmo local, por uma maior, em alvenaria, para cuja edificação contribuiu com trabalho e materiais a população (HISTÓRIA..., 1897, p. 135). Era a igreja de São Tiago, feita de taipa. Nos dois séculos seguintes, a presença dos jesuítas consolidou-se nesse espaço, anexa à igreja de São Tiago, dando lugar à grande residência do colégio com o mesmo nome e uma área de quintal a descer até o rio, ao final do qual construíram um trapiche para uso próprio, seguido de um pequeno forte, que funcionaram como eixos fundamentais do desenvolvimento urbano da vila de Nossa Senhora da Vitória (SOUZA, 2006, p. 1.026)²⁴.

Ao certo, sabe-se que o padre Afonso Brás, superior do segundo grupo enviado ao Brasil nos inícios de 1550, recebera ordem expressa do padre Manuel da Nóbrega para criar uma casa da Companhia no Espírito Santo (CARTAS..., 1551, p. 113), embrião da catequese e conversão na capitania. Esta, pela distância da Bahia, se encontrava pior assistida em relação a Ilhéus e Porto Seguro, mas não era de menor importância estratégica, por ser a última estância portuguesa até São Vicente – depois que o projeto de colonização da capitania de São Tomé falhara e o do Rio de Janeiro ter sido iniciado catorze anos mais tarde, com a

²⁴ Souza (2006) defende a tese de os jesuítas terem agido como pivô da fixação e desenvolvimento da cidade.

primeira tentativa de conquista da Guanabara aos franceses, aliados dos Tamoios, em 1565, com Estácio de Sá.

Estabelecidos, a atividade missionária prosseguiu. Familiarizados com a população e o local, importava expandir o empreendimento, e o passo seguinte foi dado em 1552 com a tomada de terras para cultivo e construção de casas, convertidas em rendas para sustentação das suas atividades. À Companhia foram doados em sesmaria dois prédios rústicos na ilha de Santo Antônio, um bananal e um brejo, ambos para os lados da Vila do Espírito Santo (atual Vila Velha).

Com três dos órfãos do Reino a quem se juntaram meninos mamelucos e filhos de índios entregues pelos pais, principiou-se a casa dos meninos em Vitória. Essa resolução era a resposta positiva ao pedido feito pelo padre Afonso Brás (NÓBREGA, 1988, p. 131, Carta de 1552), quando informara da existência da casa destinada ao alojamento dos rapazes. Esse colégio, criado em regime de internato, funcionava como escola de ler, escrever e contar, com aulas em português e tupi, ainda antes que a primeira versão da *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta (1595) tivesse chegado à capitania.

No final daquele ano, quando da visita do padre Manuel da Nóbrega à missão da vila da Vitória, como membro da comitiva de Tomé de Sousa que corria a costa na direção do sul, em dezembro de 1552²⁵, estavam erguidas e a funcionar a re-

²⁵ Vasconcelos (1977, p. 240) afirma que a visita de Manuel da Nóbrega às casas ao sul da Baía principiou em janeiro de 1553. A correspondência de Nóbrega contradiz a afirmativa anterior (NÓBREGA, 1988, p. 130, Carta de 1552). Isto o confirmam as datas das nomeações assinadas por Tomé de Sousa em Ilhéus, Porto Seguro e Vitória, de 18 e 27 de novembro e de 11 e 19 de dezembro, todas do ano de 1552 (OLIVEIRA, 1951, p. 85, nota 14).

sidência dos jesuítas, a igreja, a casa dos meninos, administrada no temporal e no espiritual pelos próprios jesuítas²⁶, muito provavelmente no mesmo edifício onde os jovens catecúmenos aprendiam a “doutrina e bons costumes” (CARTAS..., 1955, p. 195), transformada em Confraria do Menino Jesus.

As tensões geradas entre os colonizadores, jesuítas e índios eram complexas e seguiam o ritmo e os movimentos dos conflitos sociais. Quase a completar o primeiro quinquentenário da chegada dos primeiros portugueses com o primeiro donatário Vasco Fernandes Coutinho, o padre José de Anchieta, durante uma passagem pelas missões jesuíticas em 1584, pôde verificar a discórdia existente entre os portugueses, motivada pelas disputas por cargos e honras, ao mesmo tempo que estes se indispunham contra os jesuítas que lhes cerceavam e regulavam o acesso aos indígenas cristianizados, usando-os como lhes aprouvesse (ANCHIETA, 1988, p. 301).

Por entre as descrições paradisíacas do território espírito-santense de vegetação luxuriante, terras férteis, água doce abundante e clima ameno, porém de reputação socioeconômica duvidosa, surgem a diversidade e as contra-

²⁶ Aquela situação foi comum a todas as casas criadas com aquele propósito. Nóbrega explica a Inácio de Loyola os procedimentos adotados desde 1550, com a ida dos primeiros meninos órfãos entregues ao segundo grupo de missionários. O procedimento seria semelhante ao adotado no Reino: a criação de casas e de confrarias que dariam suporte organizativo e gerencial ao empreendimento. Porém essa disposição teve de ser reajustada cinco anos depois, a partir do momento em que, de uma só vez, um elevado número de órfãos desembarcou na Baía. A desproporcionalidade imediatamente gerada entre a capacidade de oferta existente e a procura, junto com a força das *Constituições*, forçou a mudança dos *modi operandi*: os meninos ficariam fisicamente apartados nas residências jesuíticas, entregues a um administrador secular que proveria, explicitamente, o sustento material e a gestão dos bens para tal destinados, reservando-se a formação espiritual aos da Companhia (NÓBREGA, 1988, p. 152-153, Carta a Inácio de Loyola de 1556).

dições da sociedade colonial, na qual se posicionam, ora como elementos complementares, ora como epicentros de polêmicas, os jesuítas que deram origem a um conjunto de consultas feitas pela Província do Brasil em direção ao Reino e a Roma. Na base estavam as dúvidas sobre os procedimentos a seguir para os diversos casos não previstos nas bulas e no direito canônico numa região geograficamente malconhecida e num modelo social em plena construção. Na posição de provincial, Manuel da Nóbrega pediu “largueza” de vistas na análise dos casos, ou, posto de forma diferente, amplitude mental, e “largo poder” decisório para os muitos casos fora dos enquadramentos éticos, morais e legais do mundo europeu (NÓBREGA, 1988, p. 148, Carta de S. Vicente de 1556). Especificamente referindo-se aos índios, Anchieta resumiu a situação ao dizer que a raiz do problema não residia nas crenças destes, mas nos seus usos (ANCHIETA, 1988, p. 341-342). Onde os paradigmas europeus faltavam, até a natureza conspirava por não dar trigo para as hóstias ou vinho para as missas e o azeite para as lamparinas dos altares, produtos escassos ou em falta sempre que as naus do reino se atrasavam (ANCHIETA, 1988, p. 214; LEITE, 1940, p. 161).

Passado o primeiro momento, defendiam os jesuítas a existência de aldeias de missão formadas por índios cristãos e em processo de cristianização, onde, após a instalação dos missionários, se erguiam a igreja e a residência anexa. Porém a chegada do bispo D. Pedro Fernandes Sardinha implicou uma reorganização das prioridades dos membros da Companhia. Sendo o bispo desfavorável à criação des-

sas aldeias nas imediações dos assentamentos portugueses e contrário à evangelização dos índios, por considerá-los bestiais, escravos por natureza e não humanos, logo insusceptíveis de serem batizados, sua influência reforçou negativamente o polinômio formado por inconstância do índio + abundância de índios + colonizadores + escravatura indígena abusiva.

Nessa altura, o padre Manuel da Nóbrega escolheu, como pano de fundo para a sua reflexão, a situação sociológica do Espírito Santo para se dirigir aos companheiros por meio do *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Como uma humanidade sem fé, sem lei e sem rei, equivaleria, a seus olhos, à aceitação de uma sociedade sem cultura²⁷, situação contrária, e inaceitável, ao propósito que ali os levaria. No Espírito Santo, informou Nóbrega três anos mais tarde, estavam reunidas as condições que lhe permitiram encadear exemplos e explorar o sentido da ação missionária diretamente com a massa humana que iria acolher o Evangelho. A realidade da capitania, como Nóbrega a apreendeu e apresentou, resumia e exemplificava a situação “em toda a costa”, agravada pelo hábito, a seu ver, pernicioso, dos Tupiniquim locais, contrariamente aos de São Vicente, que adquiriram o hábito de “furtarem-se a si mesmos e venderem-se por escravos”, enquanto os Temiminó do Rio de Janeiro, refugiados na capitania, tinham o

²⁷ Cristina Pompa (2003, p. 48) viu, nessa leitura, a “necessidade filosófica e teológica, de atribuir aos índios uma «crença», mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de «ler» o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o «eu» para o outro”.

“vício”, espelhado nos de São Vicente, de vender as filhas (NÓBREGA, 1988, p. 196-197).

Para as aldeias, seguiam os padres *línguas*, que ocupavam as posições de superiores e possuíam experiência de longas viagens pelo sertão com a finalidade de deslocarem sempre mais tribos, outros padres e irmãos para assistência à missão e, no caso das duas principais aldeias, a de Rerigtiba e a de Reis Magos, a presença de estudantes para a experiência e aprendizagem direta da língua junto dos índios, no ambiente fechado da aldeia, como parte integrante do seu processo de formação. Da assistência a diversas aldeias nas duas primeiras décadas, a tendência caminhou no sentido da reunião de várias num só aglomerado. No universo das aldeias destacaram-se as de Nossa Senhora da Conceição, São João, Reis Magos, Guarapari e Rerigtiba²⁸, das quais ao final do século XVII, por contingências internas da Companhia de Jesus, subsistiam apenas duas, as de Reis Magos e de Rerigtiba, onde foram colhidos diversos depoimentos constantes no documento da *Devassa*.

Por força do Alvará, com força de lei, de 8 maio de 1758, em articulação com os alvarás de 1755, promulgados para o Grão-Pará e Maranhão, o de 4 abril²⁹, o de 6 junho³⁰ e o de 7 de junho respectivamente³¹, as aldeias foram elevadas

²⁸ Conforme a “Carta do padre Bastião Gomes, incluída numa de Pero Rodrigues, 6 outubro de 1596” (CARTA..., 1899, p. 263): “Há nesta Capitania do Espírito Santo [...] quatro aldêas de gentios, duas para a parte do Sul e duas para norte”.

²⁹ Concedia privilégios aos portugueses que se casassem com índias.

³⁰ Restituía a liberdade de pessoas, bens e comércio aos índios.

³¹ Proibia às ordens religiosas a jurisdição temporal sobre os índios e aprovava o governo e a justiça secular para os índios.

à categoria de vilas, com os topônimos de Vila de Nova Almeida e Vila Nova de Benevente. Ao Espírito Santo a ordem chegou, via Bahia, com data de 2 janeiro de 1759, para que o ouvidor da comarca, Francisco Salles Ribeiro, tomasse as providências necessárias às demarcações dos municípios e para que se constituíssem as Câmaras Municipais, o que só veio a acontecer, em ambas, após a execução da ordem pública de expulsão.

Sob a administração jesuítica direta, a partir dessas aldeias, os missionários atendiam e visitavam outras aldeias de índios pacificados e em conversão, onde o processo de inculturação seguia ritmos próprios. Todas, em conjugação com as fazendas de plantação da cana sacarina, produtos hortícolas e frutas, produção de açúcar, melado e cachaça, criação de gado leiteiro e de corte e produção de queijos, olaria, fiação e tecelagem de panos de algodão, e com as casas alugadas, formavam, em associação, ou teia, a malha socioeconômica montada pelos jesuítas no Espírito Santo.

Extinção da Companhia

As ações desencadeadas contra a Companhia de Jesus de certo são numerosas e complexas. Durante anos, a Ordem reuniu autoridade, saber e fortuna. Em parte, o ódio que surgiu em toda a Europa contra os inicianos pode dever-se à sua ascendência junto das coroas europeias e o controle que exerciam sobre o ensino (HERNÁNA PERRONE, 2013, p. 203-230). Também é verdade que a sua ligação

aos negócios era notória, e já vimos como de uma maneira geral a Ordem participava no comércio ultramarino e era detentora de inúmeros bens materiais. No entanto, em épocas menos propícias à sua intervenção, estes e outros temas granjeavam maior visibilidade. Por exemplo, em França, um episódio financeiro agravou a já frágil vida da Companhia. O padre jesuíta Antoine Lavalette (1708-1767), procurador na Martinica, foi incriminado de estar envolvido no comércio do açúcar e de usar o trabalho escravo, pondo em causa o voto de pobreza a que estava sujeito. Embora o Geral da Companhia de Jesus tenha verificado a situação, consentiu que Lavalette permanecesse na missão. No entanto, após anos de prosperidade, caiu em ruína e, por meio de operações dolosas contra comerciantes marseheses, tentou encapotar a ocorrência. Porém os comerciantes envolvidos na questão, descontentes, apresentaram queixa contra o padre. O Geral da Ordem tentou colocar fim ao escândalo, todavia o assunto já tinha ganho destaque no plano judicial e político (LACOUTURE, 1994, p. 496). Assim, apressa-se um período de desgaste que, à semelhança de Portugal, culminará com a extinção da Ordem em França.

No que concerne a Portugal, após um firme esforço educativo-missionário que a Companhia de Jesus teve no reino e no espaço ultramarino, recebeu a Ordem o seu primeiro grande revés, ao qual se seguiu a sua expulsão em 1759, posteriormente seguida por outras coroas europeias. A Companhia de Jesus foi, até as primeiras décadas do século XVIII, um sustentáculo forte no processo de coloni-

zação e, por vezes, um agente ao serviço da Coroa. Ela gozava dos inúmeros benefícios régios que a colocaram numa situação privilegiada em face de outras Ordens e de atividades comerciais (AMANTINO, 2008, p. 3). No início do Setecentos a sua ação foi desacreditada. Como já registramos, a sociedade europeia mudou, assim como a sociedade colonial, nomeadamente a participação do índio no sistema vigente (PINHEIRO, 2007, p. 2, 18, 20, 34). A ocidentalização deu ao índio uma nova cultura e uma nova atitude³². Os ameríndios deixaram de ser meros espectadores ou vítimas inertes na peça teatral de colonização para se tornarem sujeitos históricos, peça basilar na resolução dos problemas que se iam colocando no plano colonial. Naturalmente, a política pombalina foi o empurrão substancial que faltava para a mudança (LACOUTURE, 1994, p. 483).

Fora do Portugal continental, um dos lugares onde se desenrolaram os maiores conflitos entre a Companhia de Jesus, a sociedade e os delegados da Coroa foi o Maranhão, particularmente com a vinda do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). O Maranhão apresentava-se como uma zona de fronteira, cujas pretensões portuguesas sobre o território se acentuaram com a chegada de franceses. A invasão francesa do Maranhão e a criação da França Equinocial (1612-1615) fizeram com que as autoridades portuguesas entendessem a necessidade

³² Sobre o assunto, ler *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècles*, de Serge Gruzinski (1988).

efetiva da sua colonização (PINHEIRO, 2007, p. 110). A coroa lusa optou pela instalação de uma estrutura administrativa específica e relativamente autónoma. Em 1621 foi fundado o Estado do Maranhão (mais tarde será o Estado do Maranhão e Grão-Pará), cujo núcleo administrativo e religioso ficou assente na Vila de São Luís, subordinado à Coroa. À medida que avançavam as expedições militares e as missões religiosas, as fronteiras políticas iam sendo alargadas. Para uma melhor administração, a coroa portuguesa criou o Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1654. A peculiaridade da região levou a diversos conflitos quer entre as coroas ibéricas quer entre a população que aí existia ou para aí foi levada, dando origem a uma sociedade singular (SOUZA, 2009, p. 374).

A Companhia de Jesus travou no Maranhão um dos maiores conflitos que opôs a Ordem à Coroa. No início do século XVII tinham sido enviados dois missionários, Francisco Pinto e Luís Figueira, com intuito de evangelizar os índios, e muitos outros jesuítas para aí se deslocaram, um deles, nomeadamente, António Vieira. O padre Vieira (1608-1697) inaugurou uma nova fase na missão inaciana. Os seus ataques em “defesa do índio” concorreram bastante para o desentendimento entre colonos e jesuítas. Pelo fato, em 1661 perderam o poder temporal sobre as aldeias dos índios, que voltaram a reaver a partir de 1680. A situação continuou tensa, e em 1684 surgiu uma nova revolta dos moradores que ficou conhecida como Revolta de Beckman. A sublevação foi reprimida e abriu caminho para a publicação do *Regimento das Missões*, em 1686, que

colocava o governo das aldeias nas mãos dos missionários (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 171).

Dado o Maranhão ser um espaço de fronteira entre as duas Américas, conduziu a uma maior aproximação entre os jesuítas ao serviço das coroas ibéricas. Em 1750 o Tratado de Madrid procurou arranjar um equilíbrio quanto aos direitos das coroas ibéricas na América do Sul. Este acordo instituiu o controle de Portugal sobre a bacia do rio Amazonas e o total poder espanhol nas duas margens do Rio da Prata. A antiga colônia portuguesa de Sacramento, na margem oriental do Prata, passava para a posse espanhola e, em troca, a região das Sete Reduções Jesuíticas, situada na margem esquerda do rio Uruguai, era dada a Portugal.

O tratado de Madrid não gerou consensos desde o começo. Pombal se mostrou contrário ao acordo e os jesuítas da província do Paraguai, ignorando o poder real, recusaram-se a deixar a região. As comissões enviadas para circunscrever as novas fronteiras sofreram diversas oposições e todas as tentativas de negociação foram inúteis. As ações militares organizadas por portugueses e espanhóis tiveram início em 1754 e culminaram, em 1756, com a derrota dos índios Guarani na batalha de Caiboaté. A região, no entanto, não foi considerada totalmente pacificada (FERREIRA NETO, 2000). Nesse contexto, os inacianos são acusados de incentivar os índios na luta contra os limites no Rio da Prata, e os jesuítas portugueses passam a ser considerados espíões do governo espanhol e acusados de forjarem, com os jesuítas castelhanos, uma conspiração para evitar que o tratado fos-

se concluído (VAINFAS, 1986, p. 84-85; SOUZA JÚNIOR, 2009, p. 199-200). Entre 1755 e 1756, têm lugar as primeiras expulsões inicianas no Grão-Pará e Maranhão, num total de 21 elementos. Ainda que, em algumas circunstâncias, houvesse divergências na forma de atuação de determinados missionários (adaptação às culturas locais e outras), de uma maneira geral a “Ordem era una”, só reconhecia obediência ao Geral, independentemente da naturalidade a que pertenciam. Nesse sentido, o problema deixava de ser luso e tornava-se global. Pombal acreditava que se tratava de um plano político de desestruturação dos impérios coloniais e de consolidação de uma autoridade jesuítica mundial. Isto é, temia perder o controle sobre o governo e o espaço colonial (FERREIRA NETO, 2000, p. 124).

O desentendimento entre a Ordem e a jurisdição régia azedou-se ainda mais com as enormes contendas jurídicas com os colonos a respeito da mão de obra índia. Os jesuítas asseveravam a liberdade dos índios, desde que não carecessem do seu serviço (LEITE, p. 1945, p. 624). Os padres eram acusados de terem “regalias fiscais” e de não precisarem pagar a jornada às populações autóctones (PINHEIRO, 2007, p. 118). As conveniências individuais fizeram do Maranhão setecentista um lugar de conflito. Perante as incompatibilidades, Pombal deu início a um conjunto de medidas, na tentativa de reorganizar o sistema colonial, viabilizando um controle maior das atividades econômicas e da organização fiscal nos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, e afastar a importância da Companhia. Para colocar em prática o “plano reformador”, en-

viou homens da sua confiança, mas estes nunca conseguiram entendimento com a Ordem. O principal motivo da discórdia prendia-se com as leis a favor da libertação do índio do “cativeiro injusto”, isto é, não inserido dentro dos parâmetros das “guerras justas” e dos resgates de cativos, e fossem colocados sob a sua proteção, o que lhes possibilitaria o monopólio sobre a mão de obra.

A luta pelo controle dos índios torna-se feroz e tenta-se diminuir a ascendência inaciana na região. Já em 1661 e 1684, tinham sido expulsos alguns padres, que regressaram, e foi publicada uma série de leis que gradualmente secularizaram as missões. O *Directório dos índios*, da autoria de Francisco Xavier Mendonça Furtado, irmão de Pomboal, pode ser classificado como o documento responsável pela secularização das missões do norte. O objetivo primordial era inserir os índios na sociedade colonial como vassalos e ocupantes do território. Pretendia-se tirar os índios do controle dos missionários, incentivar a ida de população dos Açores e aumentar o envio dos escravos africanos (CARVALHO; SARMENTO, 2015, p. 197). Também, progressivamente, foi sendo publicada uma série de leis, alguma de inspiração jesuíta, que dava alforria ao índio. O Alvará-Lei de 6 e 7 de junho de 1755, só difundido no Grão-Pará em 1757, “resgatou” os índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão; ao mesmo tempo, eliminava a tutela da Companhia de Jesus sobre eles. Em maio de 1758 essa autonomia estendeu-se a todo o Brasil. Rapidamente, no Grão-Pará e Maranhão, deu-se início ao afastamento dos jesuítas, e as missões transformaram-se em vilas, cujo

processo foi continuado no Estado do Brasil. Na Amazônia, fundaram-se cerca de 62 cidades, vilas e aldeias, na sua maioria sobre antigas missões jesuíticas. Na Bahía, em número de nove, sete no Ceará, duas no Rio Grande do Norte, cinco no Rio de Janeiro e sete em São Paulo (FERREIRA NETO, 2000, p. 124). Mas não se pode afirmar que se tratava de uma liberdade total para o índio no campo da política diária, já que, no mesmo ano da libertação, 1757, o Governo autorizou as “guerras justas” contra os Acoroá, Gugué e Timbira, no Pará, permitindo o cativo nativo.

No *Directório dos índios* impunha-se igualmente um novo sistema educacional em que, no caso do Brasil, era obrigatório o ensino do português em detrimento das línguas nativas, chamadas de “língua geral”, que na época era uma “língua franca”. O português institucionalizou-se, foi firmado pela gramática e ensinado na sua forma escrita. A ideia de homogeneidade linguística revelava a preponderância do reino (Rei) sobre a colônia. Em fins do século XVIII e início do século XIX, o português falado no Brasil impôs-se sobre as “línguas gerais”. Ainda em 1759, Pombal criou aulas régias de latim, grego e de retórica, mantidas pela Coroa. Portanto, eram as decisões de Pombal que vingavam e não as determinações da Ordem.

No reino, Pombal também inseriu mudanças marcantes no sistema de ensino, passando-o para o controle do Estado. Seria o Marquês de Pombal quem viria a pôr em prática muitas das ideias defendidas na obra *Verdadeiro método de estudar*, de Luís António Verney (1713-1792). A Univer-

cidade de Évora, por exemplo, criada no século XVI pelo cardeal D. Henrique, pertencente aos jesuítas (VAZ, 2016), foi extinta, e a Universidade de Coimbra sofreu profunda reforma. Criou-se ainda a Aula do Comércio, implementada em Lisboa, em 1759, e em 1761 fundou-se o Real Colégio dos Nobres, um espaço que visava à criação de novas elites de conhecimento, desligadas da educação jesuíta. Em dezembro de 1770 foi criada a Junta de Providência Literária, que tinha como objetivo saber das causas da ruína da Universidade de Coimbra. Menos de um ano depois, a Junta mostrava as conclusões, e os responsáveis eram, “certamente”, os jesuítas³³. A criação da Real Mesa Censória assegurava a vigilância sobre o corpo acadêmico e a educação dependia dos interesses do Estado.

A alteração governativa de Sebastião José de Carvalho e Melo, que depois se tornaria o Marquês de Pombal, transpõe um mero dilema colonial e educativo. A mudança sublinhou sobretudo a crise de poder entre a Igreja e o Estado. O *regalismo*, enquanto fundação, adotado pelos monarcas absolutos de natureza iluminista, veio legitimar uma interferência temporal em matérias que até então eram da alçada espiritual. O *regalismo* defrontava-se com um processo de afirmação e consolidação de poder em face da Companhia. Esta era tida como um contrapoder do *regalismo* que tentava colocar na dependência temporal a Igreja e, especialmente, a dessacralização do poder temporal (CASTRO, 2009, p. 113). O clero era considerado

³³ Sobre a reforma do ensino, ler Carvalho (2001) e Craveiro (2009).

uma ameaça, principalmente os jesuítas, que eram tidos como um bastião do poder papal (CASTRO, 2009, p. 121).

A obra de José de Seabra da Silva (1732-1813), *Dedução cronológica e analítica* (1767), editada em Lisboa com “privilégio real” na oficina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Ofício, pretende mostrar que o desmoronamento das instituições políticas do reino se deveu à preponderância “corrosiva dos Jesuítas”. A *Dedução* inaugurou uma historiografia oficial abertamente partidária e que continuou até aos nossos dias (MACEDO, 1980, p. 113). O confronto resultava igualmente da teoria de poder e de concepção de autoridade que cada um defendia (CASTRO, 2009, p. 113). Assim, o *despotismo esclarecido*, uma das formas que o *iluminismo* adotou em meados do século XVIII, só consentiu o poder religioso enquanto este não se tornou estorvo ao mesmo poder (TRIGUEIROS, 2009, p. 155).

A perda de importância espiritual da Companhia de Jesus junto à Coroa, além de sua já frágil ação no contexto internacional, agravou-se com a acusação do seu envolvimento no suposto atentado contra D. José I. O amontoar de tensões culminou na publicação da “lei da expulsão”, acusando os jesuítas de serem “deploráveis corruptos, pela sua ingerência nos negócios temporais” (PORTUGAL, 1759). Já em 1757, os inicianos franceses foram implicados no atentado contra Luís XV ao serem associados com as doutrinas que defendiam o regicídio. Esse incidente ajudou Pombal a associar a Ordem a alguns motins havidos em Portugal, como foi o caso de um tumulto ocorrido em

1757, no Porto, contra o monopólio governamental do comércio do vinho. O jesuíta passou a ser a figura do adversário, do *Outro*, a personificação do mal³⁴.

A 3 de setembro de 1759, data em que se concluía um ano sobre o atentado contra D. José I, publicou-se a lei que expulsava os jesuítas de todos os territórios portugueses, incluindo o Império, num total de 1.480 padres, irmãos coadjutores e escolásticos (TRIGUEIROS, 2012, p. 367). Alguns foram presos nas masmorras de Belém e em São Julião e os seus bens foram sequestrados. Cinco inacianos foram deportados para África e ignora-se o seu destino. Muitos dos que vieram do Império morreram durante a viagem, outros foram libertados das prisões e foram para Roma. O velho Padre Gabriele Malagrida (1689-1761), nascido em Menaggio, pequeno povoado nas margens do Lago de Como, no norte da Itália, a 5 de dezembro de 1689, foi acusado de heresia e, sendo italiano, era a prova de que a conspiração era fomentada por Roma, fazendo assim parte de um plano mais vasto (LACOUTURE, 1994, p. 485). Este foi condenado à morte pelo Tribunal da Inquisição, vindo a ser enforcado a 21 de setembro de 1761, no Rossio, em Lisboa. Foram muitas vezes que se levantaram contra a sua morte. Voltaire (1694-1778), no seu *Précis du siècle de Louis XV* (1756), registrou o horror a que Malagrida fora sujeito. Para o filósofo, o suplício do padre era uma vergonha, não passava de um ato vingativo contra a Ordem.

³⁴ Consultar textos publicados pelas Edições Loyola em comemoração ao bicentenário da restauração da Companhia de Jesus em 2014 (GALDEANO; ARTONI; AZEVEDO, 2014).

Os inacianos foram igualmente obrigados a abandonar as províncias e as missões. Uma das medidas mais firmes foi o embarque em nove expedições. De 24 de outubro de 1759 a 7 de julho de 1761 aportaram oito expedições (três de jesuítas portugueses, duas de jesuítas das duas províncias do Brasil e Maranhão e as restantes três das Ilhas da Madeira e dos Açores, de Goa, da China e do Japão) ao porto de Civitavecchia, um total de 1.036 inacianos. A estes se juntariam, em 1767, mais de 39 padres vindos das províncias de Lisboa. Admite-se que em 1767 tenham desembarcado nos territórios pontifícios um total de 1.092 jesuítas, dos quais um elevado número tinha, já nesse ano, perecido em solo italiano (TRIGUEIROS, 2012, p. 367-368).

Os jesuítas italianos receberam com desapego os irmãos portugueses e só uma minoria foi acolhida em suas casas. Perante a necessidade e a abnegação da Igreja, Clemente XIII ordenou ao Geral que pagasse uma renda para o seu sustento. No entanto, as carências eram enormes e a generalidade passou a viver de rendas dadas por Clemente XIII (depois anuladas por Clemente XIV) e de tarefas que iam cumprindo no dia a dia (FERNÁNDEZ ARRILLAGA, 2004, p. 271-285).

Os rendimentos que possuíam foram repartidos por diversas utilidades. Em Portugal, o grande usufruidor dos bens jesuítas foi a Coroa, ao arrecadar o dinheiro das vendas do património e da secularização de alguns colégios como o de Faro, Portalegre e Horta. Outros foram parar em mãos de particulares e alguns passaram a hospitais.

Entre os grandes beneficiários da riqueza inaciana encontra-se a Universidade de Coimbra. Esta recebeu uma série de rendas tanto para a sua manutenção quanto para crescimentos futuros. Também algumas ordens religiosas se apoderaram do património inaciano.

Após a morte de D. José I, apesar do apoio da nova Rainha, D. Maria (1777-1816), que nos finais de 1791 enlouqueceu, a Ordem não conseguiu a reabilitação. A rainha, em diversas circunstâncias, deu mostras da sua simpatia para com os padres e tomou medidas econômicas visando ao seu sustento. Mas Frei Inácio de S. Caetano (1719-1788), frade da ordem dos carmelitas descalços, bispo de Penafiel, arcebispo titular de Tessalônica, confessor da rainha, inquisidor geral, antijesuíta, dificultava o seu renascimento (MONTEIRO, 2004, p. 256-261). O contexto europeu que se observava também inviabilizava a restauração da Ordem em Portugal e alguns estados preferiram o seu desterro. Em 1767, os jesuítas foram expulsos dos reinos de Espanha e das Duas Sicílias, e o Papa Clemente XIV (1769-1774) suprimiu a Companhia oficialmente, com a breve *Dominus ac redemptor*, em 1773. À exceção da Prússia de Frederico (1740-1786) e da Rússia de Catarina (1762-1796), mais nenhum monarca protegeu os jesuítas. Estes foram proscritos sem conseguirem o amparo de outros religiosos.

Paralelamente à expulsão da Ordem, fortaleceu-se em diversos países europeus a produção de uma literatura que mantinha vivo o ódio contra a Companhia. Uma das obras mais emblemáticas, uma espécie de código sobre as ativi-

dades mais perniciosas que a Companhia usava em prol do domínio da sociedade, foi a *Monita secreta*. Assim, associou-se aos jesuítas uma imagem socialmente oprobriosa, amigos dos judeus, mentores de conspirações, aliados de grupos subversivos, em suma, a memória do mitificado “mal jesuíta”, que, por vezes, ainda reaparece (LEROY, 1999).