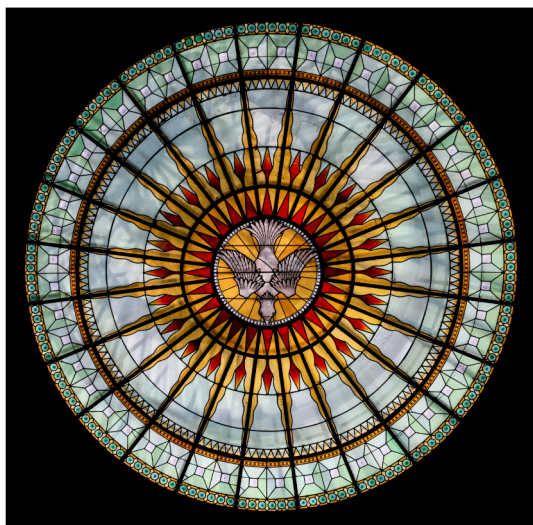
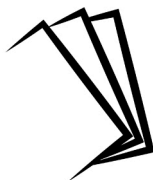


JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

Presencia en el tiempo



JORGE CRISTIAN TROISI MELEAN
MARCIA AMANTINO
(COMPILADORES)

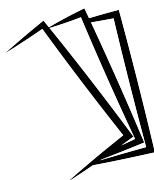


JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

JESUITAS EN LAS AMÉRICAS

Presencia en el tiempo

Jorge Cristian Troisi Melean
Marcia Amantino
(compiladores)



Jesuitas en las Américas: presencia en el tiempo = Jesuitas nas Americas: a presença no tempo / Jorge Cristian Troisi Melean ... [et al.]; compilado por Jorge Cristian Troisi Melean; Marcia Amantino. – 1a ed. – La Plata: Jorge Cristian Troisi Melean, 2019. 550 p.; 20 x 13 cm.

Edición bilingüe: español-portugués

ISBN 978-987-778-964-5

1. Jesuitas. 2. América. 3. Historia. I. Troisi Melean, Jorge Cristian II. Troisi Melean, Jorge Cristian, comp. III. Amantino, Marcia, comp.

CDD 255.53

ISBN: 9789877789645

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 10924. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Apresentação	9
Invertir en las misiones jesuitas. Los encomenderos y el financiamiento de la Compañía de Jesús en los Andes, siglo XVI.....	11
<i>Aliocha Maldavsky</i>	
De Bahía a Asunción. El viaje de los primeros jesuitas hasta las tierras de los guaraníes	41
<i>Carlos A. Page</i>	
Os jesuítas na América portuguesa. Representantes do rei e difusores da fé e da colonização (séculos XVI e XVII).....	61
<i>Marcia Amantino</i>	
La Provincia jesuita de Nueva España. Criollismo e identidad	91
<i>María Cristina Torales Pacheco</i>	
La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767).....	127
<i>Guillermo Bravo</i>	
“En esta tan florida cristandade”. O sagrado, o profano e a festa nas missões do Paraguai	177
<i>Maria Cristina Bohn Martins</i>	
A escolástica barroca jesuítica no ensino da Filosofia no Brasil Colonial.....	211
<i>Luiz Fernando Medeiros Rodrigues</i>	
La fiesta del Santo Patrono en el espacio jesuítico-guaraní.....	245
<i>Natalia Aguerre</i>	

Catequese no “Confuso Labirinto” de rios e selvas. A Companhia de Jesus na Amazônia Portuguesa (Séc. XVII- XVIII).....	267
<i>Karl Heinz Arenz y Roberta Lobão Carvalho</i>	
O colégio jesuítico da Bahia. Entre a invasão holandesa e a extinção da Companhia de Jesus.....	315
<i>Paulo de Assunção</i>	
Um levantamento indígena na aldeia jesuítica de Reritiba	349
<i>Maria José Santos Cunha y Maria de Deus Beites Manso</i>	
“Con los nombres de los caciques forjaron diversas naciones”. La imaginación etnográfica jesuítica en la construcción de tipos ideales de barbarie en el Chaco y las Pampas durante el siglo XVIII	381
<i>Carlos D. Paz</i>	
A ciência no exílio e o Paraguai por escrito. Um estudo sobre a produção científica de José Sánchez Labrador SJ. (América platina, século XVIII)	415
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
Uma possível aproximação entre os dois países?. Os ecos em Portugal da expulsão dos jesuítas em Espanha..	473
<i>Marieta Pinheiro de Carvalho</i>	
Estrategias de supervivencia en un mundo ‘antijesuítico’. Roma-Córdoba-Buenos Aires: 1778-1803	495
<i>Alicia Fraschina</i>	
El Máximo y lo mínimo. La tradición de entomología jesuítica en la Argentina (siglo XX)	527
<i>Miguel de Asúa</i>	

Apresentação

A ideia da organização desse livro surgiu no âmbito de um convênio assinado entre a Universidade Nacional de La Plata (Argentina) e a Universidade Salgado de Oliveira (Brasil), por meio de seu programa de pós-graduação em História. Pesquisadores de ambas instituições, envolvidos com os estudos acerca da Companhia de Jesus na América, convidaram então, colegas de diversas instituições de pesquisa e de ensino para participarem da elaboração de uma obra que tivesse como objeto central de análise essa ordem.

Como o objetivo era traçar um panorama acerca da presença da Companhia de Jesus nas Américas portuguesa e espanhola, optou-se por tentar, na medida do possível, fazer com que os capítulos do livro abarcassem variadas regiões a fim de propiciar um conhecimento do impacto da presença jesuítica pelo território, bem como as possíveis semelhanças e diferenças de atitudes por parte dos próprios religiosos ou das populações com as quais tiveram seus contatos.

Assim, o livro está composto por 16 capítulos. Destes, cinco se referem diretamente à temáticas e regiões que compunham o império português. Foram contemplados nessas análises a Amazônia, a Bahia, o Espírito Santo e dois outros dedicaram-se a entender aspectos mais amplos da presença jesuítica nesse espaço, englobando o Rio de Janeiro. Os demais capítulos, são voltados para as realidades do território que pertencia à Espanha. Peru, México, Chile, Argentina, Paraguai foram apreciados nesses textos.

O livro foi pensado em duas partes. A primeira, analisa a presença da Companhia de Jesus nas Américas e engloba desde a chegada deles até meados do século XVIII, pouco antes das expulsões que sofreram em 1759 e 1767. Os capítulos que compõem a segunda parte da obra, analisam, com abordagens, teorias e metodologias variadas, aspectos

relativos às atitudes tomadas pelos religiosos e autoridades civis e eclesiásticas após os processos que culminaram na expulsão deles dos impérios ibéricos e suas conquistas. Finaliza essa parte e o livro, um capítulo sobre a ciência jesuítica no século XX na Argentina, demonstrando a permanência e a importância científica desses religiosos na região.

O leitor perceberá que não há entre os autores nenhuma afiliação temática, metodológica ou mesmo teórica. Todos tiveram liberdade de analisar a presença da Companhia de Jesus no território colonial a partir do enfoque que julgou mais relevante. Desta forma, o livro possui textos que foram pensados a partir de premissas econômicas, marxistas ou não, bem como textos que privilegiam aspectos culturais, políticos e sociais.

O que está presente em todos os capítulos são as análises sobre as sociedades que habitavam nas áreas das conquistas ibéricas e que vivenciavam, juntos com os religiosos jesuítas, o cotidiano inerente a cada uma das regiões onde se localizavam. Tais sociedades são o “pano de fundo” das análises principais desenvolvidas por cada um dos autores. Servem para se entender o contexto em que estavam inseridos os jesuítas e as próprias sociedades, demonstrando que as atitudes religiosas ou dos religiosos não podem ser entendidas apenas nesse viés. Naquelas sociedades, típicas de antigo regime, a religião não se separava dos demais domínios sociais, econômicos, políticos e culturais e isso se reflete nas análises de cada um dos capítulos presentes nessa obra.

Os organizadores

Um levantamento indígena na aldeia jesuítica de Reritiba¹

MARIA JOSÉ SANTOS CUNHA Y MARIA DE DEUS BEITES MANSO²

Apresentação do tema

A maioria dos estudos sobre a presença da Companhia de Jesus no Brasil colonial têm recaído nas áreas das estratégias ou práticas missionárias, como sejam a música, o ensino, a arquitetura, a literatura, a abordagem dos aspectos produtivos e comerciais à escala do padroado português. A este respeito, lembre-se, por exemplo, o clássico Serafim Leite e mais recentemente Alden (1996) ou Castelnau-L'Estoile (2006). A missão inaciana no Espírito Santo, até à tese de doutoramento de Maria José dos Santos Cunha (2015) praticamente se encontrava ignorada. Pela primeira vez, baseada em documentação de arquivos portugueses, brasileiros, romanos e outros foi possível particularizar a acção inaciana dentro de um contexto comparativo das missões no Brasil colonial, com destaque para as questões missionárias e culturais, onde o índio sobressai como sujeito histórico.

Embora as fontes históricas falem largamente do índio (nativos da América), este, no entanto, não tem merecido um papel activo na sua conexão com o europeu. A História não tem registado com o mesmo significado o índio na sua

¹ Investigação apoiada pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia. Este trabalho foi concebido em diálogo com o Projeto Pensando Goa (Fapesp, proc. 2014/415657-8). Aldeia de Reritiba, atual cidade de Anchieta, Estado do Espírito Santo.

² Maria José Santos Cunha: Universidade de Évora Diretora do Departamento Cultural do Santuário Nacional de São José de Anchieta. Maria de Deus Beites Manso: CICP.Universidade de Évora; CHU Lisboa; CEI.ISCAP. Contacto: mdmando@netcabo.pt.

“relação plena” quer com o colonizador, quer com outros grupos sociais, como por exemplo, os africanos (Schwartz, 2003). Muitos estudos, ainda no século XX, situavam o Índio como “criança”, cujas tradições praticamente se diluíram no contacto com outras culturas. Evidentemente, desde finais do século XX, já temos publicações que nos resgatam a história do índio enquanto actor histórico na construção do Brasil colonial. Lembramos, por exemplo, que o trabalho de John Manuel Monteiro (1994), já nos trouxe uma abordagem diferente da relação entre bandeirantes e índios na formação de São Paulo. Anos antes, Gruzinski (1988) já tinha alertado de que a ocidentalização deu ao índio uma nova cultura e uma nova posição social, logo, os ameríndios deixaram de ser percebidos como meros espectadores ou vítimas apáticas na peça teatral da colonização, para se tornarem sujeitos históricos, ou seja, peças basilares na resolução dos problemas que se iam colocando no plano colonial. Se mudava o paradigma da sociedade europeia e colonial a posição e participação do índio no sistema colonial tinha obviamente de mudar. Pois, para haver comunicação entre indivíduos distantes uns dos outros é preciso imaginar um quadro de referência que englobe ambos os universos (Todorov, 1993, p. 89). Tal aspecto, para Todorov, pode ser visto como um encadeamento de oposições, porque o individuo pode-se revelar através de um comportamento em público e outro em privado (Todorov, 1993, p. 9). O Índio negocia e consegue igualmente obter vantagens do sistema colonial no qual se encontra inserido. O facto, de nem sempre aceitar o sistema colonial, não significa de que não se sirva deste para se favorecer face a outros grupos ou até tenha posições circunstancialmente tomadas de posição dúbias face ao colonizador. Estas questões já têm sido abordadas, mas de uma forma pouco sistemática. Nesta perspectiva, lembrem-se, por exemplo, os seguintes estudos: *Fronteiras e Identidades. Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosa* (Chamorro, Cavalcante e Gonçalves, 2011); *Missões em Mosaico. Da interpretação*

à prática: um conjunto de experiências (Colvero e Maurer, 2011); *Os Guarani-Missionários e o Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798)* (Langer, 2005) e *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia* (Santos, 2014).

Assim, tendo por assente que necessitamos de compreender a acção e reacção dos grupos autóctones face ao processo de ocidentalização, trazemos aqui um estudo de caso de uma revolta que ocorreu numa missão jesuítica do Estado do Espírito Santo. Observamos então um levantamento indígena na aldeia de Reritiba. Trata-se de um pedaço de histórias que nos auxiliam a entender progressivamente o quotidiano da missão inaciana colonial. Na reconstituição do recorte da resistência indígena da Aldeia de Reritiba privilegiamos duas fontes, a documentação oficial da autoria de uma das partes implicadas, os jesuítas do Espírito Santo dirigida aos responsáveis políticos da colónia, nas pessoas do Governador-Geral e dos membros do Conselho Ultramarino chegando através destes conselheiros ao rei (AHU³-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 253, AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300 e os depoimentos de oito índios naturais e residentes na Vila Nova de Benavente, antiga missão da Aldeia de Reritiba recolhidos durante um dos episódios do processo judicial contra a Companhia de Jesus, conhecido como documento *Devassa realizada no Espírito Santo em 1761* publicado pela primeira vez em 2014 e devidamente indicado na bibliografia.

“Toujour est-il que” –eis a corrente expressão oral que no direito procura trazer para o assunto principal aquilo que se arrisca a perder de vista, isto é, sem que se perca o foco da revolta de índios da aldeia de Reritiba, importa traçar o quadro evolutivo geral de uma aldeia de missão no Brasil. Nela a realidade é complexa e o desenvolvimento dos estudos em torno das questões indígenas têm revelado a presença, lado a lado, de diferentes etnias e tribos. Possui-

³ AHU – Arquivo Histórico Ultramarino.

dores de tecnologias mais eficientes os Tupis conseguiram tomar território aos anteriores habitantes, empurrando-os para os sertões. No Espírito Santo destacaram-se, pela agressividade na defesa das suas áreas para com outras etnias brasileiras e a presença abusiva dos colonos os Aimorés e os Goitacazes, porém mesmo entre os Tupiniquins e os Temiminós, povos tupis com os quais os portugueses estabeleceram laços políticos, sociais e económicos, os conflitos aconteciam. No mundo indígena brasileiro as interações dos vários povos aconteciam normalmente pelos laços de parentesco, de escambos, incluindo as trocas mudas (ARSI⁴, BRAS. 8.1, fol. 268), e pela guerra. A chegada de novos interventores, os europeus, continuaram estes padrões e foram motivo de desestabilização frequente. Isto se constata da legislação e das intervenções políticas do poder real que, de forma desconcertada, acabavam por gerar maior perturbação. Outra importante nota é a de que por norma os contactos aconteciam de forma gradativa, foi o caso, por exemplo, de alguns goitacazes que se acostumaram a deixar os filhos na aldeia da missão onde as suas crianças aprendiam a Língua Geral e os jesuítas aprendiam com eles a Goitacá.

Contexto

O Estado do Espírito Santo no Brasil tem origem na capitania hereditária homónima entre as catorze criadas por D. João III nos anos de 1534 a 1536. Formadas com o propósito de delegar na iniciativa privada, na pessoa do capitão-donatário, a responsabilidade pela ocupação do solo e pela formação e desenvolvimento das estruturas produtivas dos espaços, promovendo-se a colonização, acabariam por, gradativamente, perderem o sentido para o qual foram pensadas. Manteve-se, contudo, a designação inicial

4 ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu.

dada pelo fundador Vasco Fernandes Coutinho consolidada nos períodos imperial e republicano do Brasil. Trata-se de um território da região Sudeste geograficamente rodeado pelo oceano Atlântico e os Estados de Minas Gerais a Oeste, a Bahia a Norte e o Rio de Janeiro a Sul.

Segundo as fontes históricas utilizadas, mormente as jesuíticas, a população indígena da capitania do Espírito Santo era no século XVI em grande número e disseminada pelo território desde as planícies costeiras às serranias que correm paralelamente ao oceano e atravessam todo o Estado. À falta de uma narrativa dos autores modernos sobre a presença e a diversidade étnica dos povos autóctones, constitui ainda hoje um enigma e um quebra cabeça organizar a distribuição espacial da sua presença. Grosso modo, seguindo a designação que os portugueses assimilaram dos povos do litoral com os quais conviviam havia dois grandes grupos: os Tupis e os Tapuias, sendo que sob esta designação consideravam os povos de língua tupi as etnias falantes de outras línguas que se integram no denominado grupo Macro-Jê, não indicando, portanto, uma etnia, antes constituindo várias delas. Grosso modo os territórios da beira-mar eram dominados por diferentes tribos Tupis, as regiões da Mata Atlântica a Norte e Oeste de Vitória eram áreas naturais dos Aimorés⁵, cuja denominação se altera na literatura do século XVIII que os passa a designar como Botocudos, nome derivado dos adornos, os botoques, utilizados por indivíduos de ambos os sexos nos lóbulos da orelha e no lábio inferior. A Sul os Goitacazes ou Goitacás, em região incerta, porém afastados da costa os Maromomis que tiveram catecismo e gramática próprios (Rodrigues, 1988, p. 65-66) e na região serrana do Sudoeste, conhece-se a existência dos Puris e dos Coroado pelo testemunho do colonizador Pedro Bueno Cacunda que dirigiu ao rei uma carta datada de 8 de Setembro de 1734.⁶ Na região

⁵ ARSI, BRAS 8.2, fol. 268.

⁶ AHU Cxa 3 ES.

de Vitória e da Vila do Espírito Santo, também conhecida como Vila Velha, portanto, em torno dos povoados portugueses encontravam-se Tupiniquins, Guaianazes (Cunha, 2015) aos quais se juntaram desde 1555 os Temiminós do RJ que saíram da Guanabara para se refugiarem da disputa com os Tamoios junto dos portugueses no Espírito Santo (Cunha, 2014). No litoral a sul de Guarapari existia um cordão de aldeias de índios Tupiniquins: Parati, Reritiba, Itareimirim, Ibioca, Itaoca e Jupaoguaó (Anchieta, 1997, p. 229).

Entre os registos das revoltas de indígenas no Espírito Santo há notícias das que aconteceram em índios aldeados, como a registada entre os Temiminós contra o assédio dos portugueses, no século XVI, outro acto semelhante aconteceu em 1619 na missão da Aldeia de São João e a que levou em 1620 à quebra da paz de uma tribo de Aimorés que havia sido instalada em outra missão da Aldeia de Reis Magos⁷, em todas encontramos como denominadores comuns a existência das aldeias de missão criadas pelos jesuítas e a ação destes como mediadores entre os índios e os portugueses. Mas a maior revolta no Espírito Santo aconteceu no século XVIII na Missão de Reritiba e retrata o grau de insatisfação social dos revoltosos contra o sistema administrativo sob o qual viviam, pelo menos este foi o entendimento por parte dos responsáveis Jesuítas, pelo Governador-Geral, pelos membros do Conselho Ultramarino que a propósito se pronunciaram.

Logo no século XVI, pouco depois da chegada dos inicianos em 1549 ao Brasil, em face das condições específicas da colónia traçaram os jesuítas um projecto para o povo e para a terra. Essa actuação institucional da Companhia de Jesus interligada à conjuntura sociopolítica da colónia foi sendo desenhada em decorrência, portanto, dos contextos. Na capitania do Espírito Santo essencial para a colonização portuguesa, por ela desde cedo se desenvolveram algumas animosidades e tensões entre os jesuítas e os colonos

⁷ ARSI, BRAS. 8.1, fol.312.

sempre que as propostas de uns e outros colidissem. Paralelamente a este processo poucas foram as oportunidades formais para escutar os indígenas que acabaram espartilhados dentro da sociedade brasileira nascente. Contudo, na aldeia de Reritiba a década de quarenta do século XVIII, ficou violentamente marcada por aquela que é a única revolta conhecida dos índios no Espírito Santo até então. Aquilo que começou como um acto pessoal entre dois homens, um estudante jesuíta e um índio da aldeia, acabou por abalar a estrutura comunitária, conduziu à substituição de padres, foi assunto de troca de cartas entre a colónia e o Conselho Ultramarino e levou durante anos à existência de uma nova comunidade indígena formada pelo núcleo revoltado contra a administração dos padres da Companhia de Jesus.

MISSÃO: resistência e revolta

A aldeia de missão de Reritiba localizada na margem norte da foz do rio Benevente, de seu nome tupi Reritiba ou Reritigbá, é uma aldeia indígena pré-histórica com o mesmo nome. Recebeu a primeira missão jesuítica fixa, ou seja, aquela na qual residiam permanentemente os missionários jesuítas, na região sul da capitania do Espírito Santo. Segundo a tradição, que a documentação até hoje encontrada não contradiz, a missão foi instalada no dia 15 de Agosto de 1579, período em que o padre José de Anchieta, SJ exercia a função de Provincial, pelo próprio Anchieta que acompanhava os companheiros para ela designados e insere-se dentro do seu estilo de governo que passava pela proximidade aos indígenas o que facilitava as trocas e a conversão com a comunidade indígena no ambiente fechado.

A aldeia indígena de Reritiba, que em tupi quer dizer local de muitas ostras, pertencia aos índios Tupiniquins no tempo da chegada dos portugueses e integrava um cordão de outros aldeamentos tupis a sul das vilas de N^a S^a da

Vitória e da Vila do Espírito Santo, depois chamada de Vila Velha –as únicas localidades que registavam a presença de portugueses. Situadas ao longo do litoral com os aldeamentos tupinambás por vizinhos mais para o interior, foi desde a sua criação e até à expulsão da Companhia de Jesus um posto avançado e de defesa, ou se preferirmos, de fronteira, entre as áreas colonizadas e as restantes para Sul e Oeste que só viriam a ser ocupadas pelos colonizadores no século XIX. A atracção da população tupi pelo local explica-se pela existência de água potável nos solos de várzea hidromórfica (Nascimento, 2014) adequados à agricultura e pela rica flora e fauna próprias da restinga, dos manguezais, do oceano e da mata atlântica que proporcionavam abundância alimentar.

Desde a instalação da missão, para os jesuítas, Reritiba foi uma aldeia de residência, por oposição às aldeias de visita, fazendo dela um pólo de congregação de várias tribos e de irradiação socioeconómico e cultural. A situação na foz do rio era reconhecidamente atrativa pela facilidade na chegada de embarcações pequenas e de médio porte para entrada e/ou escoamento de gentes e mercadorias vindas pelo mar ou chegadas do interior ou simplesmente como abrigo durante as tempestades. No eixo Norte-Sul e Oeste como posto colonizador mais avançado no Sul da capitania com os seus índios se contava para a defesa dos ataques dos Goitacazes que costumavam assaltar as áreas agrícolas no entorno dos enclaves portugueses de Vitória e de Vila Velha, a prová-lo temos a preocupação em abrir seteiras nos panos das paredes das naves laterais da igreja da missão, tal como na parede da residência virada a Sul e à entrada da barra formada pela foz do rio. A partir deste pólo avançaram durante os séculos XVII e XVIII os jesuítas para estabelecer missões entre as tribos do litoral, em direcção ao Rio de Janeiro e através do rio Benevente subiram as serranias até Castelo onde na segunda metade do século XVIII chegaram

os sertanistas à região aurífera dominada pelos Puris e pelos Coroados e onde desde 1625 os jesuítas já haviam criado uma missão (Nery, 1940).

No mundo colonial brasileiro, construído pelos modelos e soluções políticas portuguesas às quais se agregaram respostas específicas e adaptadas para as realidades locais ao ritmo das demandas, vigoravam as Ordenações do Reino e demais legislação gerada de acordo com novas intervenções. A estas se juntavam os Regimentos dos Governadores-Gerais e demais corpo legislativo, assinados pelo rei que utilizava os pareceres especializados dos membros dos conselhos específicos desde a Mesa de Consciência e Ordens ao Conselho da Índia e, por último, ao Conselho Ultramarino que sucessivamente receberam a incumbência dos negócios relativos ao funcionamento das colônias. Ao serem criadas as aldeias de missão, enclaves chave no processo de construção da colônia, assegurava-se aos índios seus moradores a liberdade, a posse de terras e a disponibilidade sobre os bens produzidos. Terras e homens foram o alicerce da permanência e do sucesso dos empreendimentos e, não obstante a entrada do escravo africano, a utilização da população indígena como força produtiva e de defesa eram fundamentais. Perante uma legislação indigenista que oscilou ao ritmo dos jogos de força dos grandes proprietários e das ordens religiosas, entre as quais esteve mais activa a Companhia de Jesus e que funcionavam em lados opostos nas petições ao rei.

Destribalizados e inseridos em nova realidade, de preferência trazidos dos sertões por ação dos missionários que os administram, os nativos amigos das aldeias de missão viviam num ambiente de laboratório onde se encontravam várias tribos e etnias com a finalidade de produzir o homem novo, suporte essencial da colônia que necessita de uma crescente mão-de-obra para o desenvolvimento em modelos mercantilistas. Atraídos pela liberdade concedida pela vida em aldeamento junto dos padres para serem

evangelizados e preparados para se tornarem súbditos,⁸ os futuros produtores e fornecedores de gêneros agrícolas, peixe e caça para a alimentação, os produtores de algodão que suas mãos transformarão em panos, os carpinteiros, os construtores que sempre escasseiam na colônia onde tudo tem de ser criado e outras atividades artesanais e, de grande serviço. Os guerreiros, dispostos a servirem como militares na defesa das populações e das terras, eram, enfim, a mão-de-obra a ser contratada pelos colonizadores e pela Coroa, mediante pagamento previamente acertado pelos jesuítas ou outros administradores das aldeias, ademais eram aqueles que iriam proporcionar a continuidade das entradas para os sertões e serviam ao avanço da colonização em direção ao interior, enfrentando as forças humanas hostis e alargando as fronteiras. Pelas leis, desde o Regimento de Tomé de Sousa (1547) ao Regimento das Missões de 1686 ora sob os monarcas portugueses, ora sob os Filipes, a liberdade e a brandura para com os índios estão consignadas nos textos, era a tão propalada República Cristã. Constituíam, portanto, violações os atos transgressores desses princípios, algo que seria comum dada a necessidade dos padres responsáveis receberem da cúria a indicação para serem refreados os castigos corporais através de uma regulamentação, ou antes recomendações, que chegava através da correspondência passiva e acabava, pelos canais habituais, por chegar até às aldeias como, por exemplo, não mandar castigar os índios casados, nem as mulheres sob qualquer circunstância, salvaguardando-se, porém em casos especiais a aplicação de castigos corporais executados pelos principais⁹. Esta prática do relaxamento ao braço secular evitava que os clérigos cometessem o crime de derramamento de sangue, costume muito aplicado, por exemplo, pelos tribunais da Inquisição. Precisa-se ainda, para situar a revolta em Reritiba, de refletir sobre o funcionamento das aldeias.

⁸ ARSI, BRAS. 8,2, fols. 340-340v.

⁹ ARSI, 8,2, fol. 312.

Nas aldeias de missão, como no caso de Reritiba, a administração do espiritual estava a cargo dos religiosos e a administração do temporal pertencia-lhes igualmente em conjunto com o principal que recebia o título de capitão. Para o trabalho da conversão e aumento da cristandade, que justificava a presença da Companhia de Jesus, as missões nas aldeias constituíam a força dessa tarefa. No caso desta aldeia ou em outras onde havia a presença de várias tribos, cada uma delas mantinha o seu principal, em acordo com os costumes de cada uma, formando-se uma elite social cujo topo da hierarquia era ocupada pelas famílias dos morubixabas e respectivos descendentes.

Reritiba acolheu nos primeiros 40 anos da missão índios descidos dos sertões em virtude das entradas, das quais são exemplo as empreendidas pelo Pe. Diogo Fernandes, superior da aldeia, cuja fama de língua e sertanista o acompanharam desde o tempo em que no Espírito Santo começou a actuar antes mesmo de obter a ordenação sacerdotal, tendo viajado a distantes terras de onde numa só entrada encaminhou cerca de 2000 índios para a aldeia (Leite, 2006, p. 248) e que das aldeias da capitania seguiram índios cristianizados para a fundação da aldeia de São Pedro, próxima de Cabo Frio, no Rio de Janeiro. Esta mobilidade e dinâmica só eram possíveis devido à anuência dos próprios chefes indígenas com cuja colaboração contavam os jesuítas para os seus empreendimentos fosse para os trabalhos de cuja produção a aldeia carecia para se sustentar, seja para manter a ordem e a lei.

No caso da revolta de Reritiba é notória, por parte dos “índios de nação”,¹⁰ este reconhecimento da lei e do estatuto próprio de que gozavam os aldeados. Tudo começou no dia 29 de Setembro de 1742. Após o término da missa cantada, enquanto se preparava a saída da procissão solene em homenagem ao Santo, o estudante da Companhia de

¹⁰ Na descrição da sucessão de eventos segue-se o documento da *Devassa*, pp. 248 a 285.

Jesus Manuel Alvares, que se encontrava na aldeia dentro do percurso formativo na fase de aprendizagem da Língua Geral e da experiência dentro duma aldeia, agrediu com um pau a cabeça do índio Fernando da Silva fazendo-lhe três ferimentos graves quando este, que era o chefe-da-capela, descia do coro alto da igreja de Nossa Senhora da Assunção para integrar a procissão. O motivo foi passional, uma vez que ambos disputavam o amor da índia Sebastiana com a qual o estudante jesuíta andava de namoro. Este acto de agressão e ofensa pública levou a que durante a tarde do mesmo dia, um grupo formado pelos parentes próximos da vítima e outros se dirigissem à portaria da residência a exigir a saída dos jesuítas de Reritiba. O movimento contra a administração aumentou a ponto da veemência dos protestos levar o superior da aldeia, o padre Nicolau Rodrigues, a afastar rapidamente para o Colégio de Santiago, em Vitória, o estudante. Com esta medida pensava o padre que se sanasse o mal-estar provocado pelo incidente, porém assim não ocorreu. Com a continuidade dos protestos e com o descontentamento fora do seu controlo, retiraram-se, por ordem do padre Provincial, para o referido colégio os padres Nicolau Rodrigues e Manuel Leitão tendo a aldeia ficado sem missionários. Dois novos padres foram então enviados para Reritiba onde chegaram a 23 de Janeiro de 1744, Francisco de Lima e Pedro Reigoso, o primeiro na qualidade de superior da aldeia.¹¹

Rejeitados como administradores pelos revoltosos que entretanto se haviam organizado e haviam conseguido do mais alto oficial de justiça com alçada sobre a comarca do Espírito Santo, o ouvidor Dr. Pascoal Ferreira de Veras,¹² que entregou aos insurrectos provisão a nomear novo capitão-mor e um ouvidor que não os designados pelos jesuítas, como se verá adiante. Este acto alterava toda a dinâmica da gestão da missão, sobre a qual os jesuítas

¹¹ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1.

¹² AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1.

tinham o poder temporal e religioso, colocando a Aldeia de Reritiba fora da administração da Companhia de Jesus. A reacção jesuítica pelas vias legais chegou através de cartas e relatórios despachados para Lisboa nas quais sublinham o perigo de contágio às aldeias de Reis Magos, a norte de Vitória, e à de São Pedro da Aldeia – RJ, todas sob administração jesuítica. Nelas reforçam o costume de serem os administradores e de se tratar de três grandes aldeias da região cujos índios pacificados, sob a gerência da Companhia, eram a garantia da soberania portuguesa sobre a terra em face dos ataques das nações contrárias e as tropas que evitam os ataques dos mal afamados tapuias do interior que haviam aliviado as suas investidas sobre o litoral onde se concentravam os colonizadores e as actividades económicas. A permitir-se a decisão do magistrado, incorria-se no risco de permitir uma insurreição com as dimensões da revolta dos Palmares, em Pernambuco. Estes foram os argumentos de peso apresentados pelos jesuítas ao poder central praticamente classificando a acção do ouvidor como irresponsável no quadro dos costumes e das condições da província.¹³ Assiste-se aqui a dois entendimentos díspares das leis o da legalidade do acto jurídico de entregar aos índios o poder de administrar a sua Aldeia e o recurso com os argumentos, que já vimos, utilizados para que de Lisboa chegasse a ordem para ser repostos o costume.

Impedidos de se instalarem na residência jesuítica, anexa à igreja, embarcaram no dia seguinte numa sumaca que dali partia com destino a Campos dos Goitacazes.¹⁴

A partir daqui ocorrem duas intervenções distintas: a da legalidade, com o recurso para as máximas autoridades e a ilegal perpetrada, pelo padre Pedro Reigoso com o conhecimento e apoio do superior do colégio de Santiago, o padre Júlio de França. Na primeira vemos a clara intenção de resolver a questão através dos canais oficiais

¹³ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1 e 1v.

¹⁴ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 1v.

de negociação e resolução de problemas e conflitos, com a solicitação da abertura de uma devassa que mais não é do que um pedido de inquérito judicial, da iniciativa conjunta do Ouvidor e do Capitão-mor da capitania, Domingos de Moraes Navarro, para que fossem identificados os mentores e cabecilhas do grupo que pedia o fim da administração dos jesuítas. Tal devassa não aconteceu ou porque não houvesse condição para a realizar ou porque consideraram que fosse uma questão de menor interesse face a outras demandas tidas por mais pertinentes. Nota ainda, ao rei, o superior do Colégio jesuítico que nomear para as zonas remotas da capital do império gente despreparada relativamente às condições de vida locais acaba por ser geradora de problemas, referindo-se a dois novos corregedores que desde a sua chegada pareciam querer revolucionar a comarca, a conclusão do fechamento da carta dos missionários, documento supra citado datado da Baía em 31 de Março de 1744. Neste processo intervieram ainda o Provincial dos Jesuítas, o padre Manuel de Sequeira, o Vice-rei, André de Melo e Castro, a Junta das Missões (implementada em Salvador no ano de 1688¹⁵) para tratar dos negócios relativos aos índios e o Conselho Ultramarino que aponta a inabilidade do Ouvidor ao dar provimento às reclamações dos índios sem ouvir os outros interlocutores e a inépcia do capitão-mor do Espírito Santo por não haver comunicado ao Vice-rei o levantamento ocorrido em Reritiba e ter deliberadamente desconsiderado as indicações da Junta, como se observa em carta de 28 de Julho de 1744.¹⁶ Com efeito a administração das aldeias e a figura dos capitães no Espírito Santo era uma discussão antiga, mas que até então havia sido gerida com muita cautela entre os portugueses, os principais dos índios e os jesuítas evitando-se soluções incendiárias numa questão que não reunia consensos, nem unanimidade entre as

¹⁵ *Documentos Históricos*. Vol. 68. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1928-55, pp. 227-8.

¹⁶ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 241, fol. 3-3v.

partes (Leite, 2006). Por sua iniciativa, realizaram os jesuítas uma investigação, a fim de se poder apurar quem eram os responsáveis entre os insurrectos, e entre os cabecilhas concluíram não haver nenhum índio de Reritiba: José de Passos, um mulato desertor do exército na Bahia que na fuga procurara refúgio na aldeia de Santo Antônio, administrada pelos Capuchinhos e formada com índios Guarulhos, em Campos dos Goitacazes junto com vários moradores da vila de Guarapari, vizinha da aldeia de Reritiba.

A questão poderia ter sido sanada não fora a manobra, com recurso à força, que se seguiu à recusa em 1744 da permanência dos padres Francisco de Lima e Pedro Reigosa que tiveram de deixar a aldeia de Reritiba rumo a Campos dos Goitacazes onde sabiam poder encontrar o arcediago Antônio de Sequeira Quental que, em representação do bispo, ali estava em visita pastoral. A iniciativa visava buscar o apoio deste clérigo como interlocutor entre os índios insurgidos contra a permanência dos jesuítas à frente dos destinos das gentes e da administração da aldeia e os próprios padres que ali o procuraram. Semelhante atitude que à partida pode parecer avessa aos procedimentos de cautela e prudência recomendados pelos estatutos inacianos, ao invés de buscarem no colégio com o superior na capitania uma solução para o problema, enquadra-se igualmente nas directivas e na formação jesuítica de liderança perante os desafios, todos são líderes e todos podem dirigir.

Em Reritiba obteve o arcediago, com alguma dificuldade, a anuência para o retorno dos jesuítas como administradores, que o eram há 163 anos. Havia porém contrapartidas exigidas que constituíam uma novidade dentro da missão, a de que precisavam aceitar o seu capitão, de nome Manuel Leitão, que entretanto havia sido escolhido entre os indígenas, a promessa de não haver retaliação sobre os revoltosos e que não trabalhariam mais para os jesuítas, antes lhes pagariam uma quantia na qualidade de pároco, ou seja, reivindicavam a administração temporal. Na administração das aldeias a figura do capitão da aldeia, introduzida pela

lei de 10 de Setembro de 1611, concedia a um secular os poderes temporais, sinal de que aos jesuítas se reconhecia apenas a intervenção religiosa. Nos avanços e recuos patentes nos diplomas legais relativos ao mundo indígena conseguiram os jesuítas sobrepor-se aos colonos com a Lei de 9 de Abril de 1655 a que estava subjacente a captura de indígenas em face da dificuldade na obtenção de escravos africanos no Maranhão e proibia, sem qualquer margem para dúvidas, a existência de índios aldeados que não estivessem sob a administração directa dos jesuítas e seus chefes, proibindo, portanto a existência de capitães nas aldeias. Esta prática conduziu a uma revolta que, despoletada por Manuel Bekman, um dono de engenho, levou à expulsão dos jesuítas do Maranhão. Nas demais regiões o governo temporal atribuído aos principais estava salvaguardado em diplomas legais de 1653 e 1633 e constituíam excepção os casos em que pudessem ficar perturbados os trabalhos de catequização, altura em que os jesuítas assumiriam os dois poderes (Cartas Régias de 1647 e 1680). Já as Cartas Régias de 1691 de Janeiro e Maio proíbem a gerência secular. Estas oscilações formaram uma teia perplexa que em nada facilitou a vida dos índios que haviam preferido uma existência afastada da sua cultura. Inegável era a condição de pessoas livres, súbditos do rei por oposição ao outro extremo onde estavam os índios considerados hostis. Ao reivindicarem a autonomia, têm consciência de serem os senhores das terras (alvará de 26 de Julho de 1596 reiterado pelas leis de 1609 e 1611, provisão de 7 de Agosto de 1604, Carta Régia de 17 de Janeiro 1691 e Directório dos Índios de 1757).

Concluídas as negociações do arcediogo com os chefes da aldeia comunicou este através de uma carta com o padre Reigoso, que aguardava na fazenda jesuíta de Muri-beca, a cerca de 50 Km, o resultado das conversações. De volta a Reritiba para assumir a missão para a qual havia sido designado, fez-se acompanhar de 9 escravos da referida fazenda fortemente armados com facas, facões, pistolas e espingardas, armas comumente utilizadas para o trabalho

e defesa pessoal, mas que, frequentemente, eram utilizadas nos conflitos interpessoais. A presença dos escravos foi sentida pelos moradores como estranha aos hábitos e mais inusitado ficou quando estes homens foram alojados dentro da residência jesuítica. Solicitou então o padre Reigoso ao reitor do Colégio de Santiago, o padre Júlio de França, o envio de um reforço de escravos para a defesa os quais chegaram em dia de domingo, pela manhã, oriundos da fazenda de Araçatiba, igualmente pertencente à Companhia de Jesus e sensivelmente à mesma distância que a anterior. Armados como os primeiros traziam uma carta que entregaram ao padre Reigoso que, depois de a ter lido, anunciou aos que estavam presentes na igreja que se tratavam de escravos fugitivos que contavam com a sua protecção e defesa junto do reitor e que, por tal motivo, os ia acolher com os que já se encontravam na casa conjuntamente com alguns índios da aldeia da sua confiança – todos eles bem armados. Depois, estando todos na missa ao começar retirou o padre Pedro Reigoso a imagem do Senhor Santo Cristo, exposta no altar lateral esquerdo, e colocou-a sobre a mesa do altar-mor. Do púlpito pediu então aos fiéis que fossem beijar a figura do Cristo após o que se dividiriam em dois grupos, o favorável aos religiosos da Companhia e portanto à continuidade da administração da aldeia pelos jesuítas, sendo que estes estariam com Deus, e os que fossem a favor da administração secular da aldeia que estariam com o diabo, figura recorrente para infundir o medo do demónio, responsável pela desordem e por falsos paraísos (Delumeau, 2002). Temerosos de serem presos no acto de beijar a imagem, quer o capitão Manuel Lobato, quer o ouvidor de nome Fernando Cruz e outros que os apoiavam não saíram do seu lugar, receosos de serem presos já que haviam visto como os escravos armados se encontravam nas portas da sacristia que comunicam com a igreja. Terminando rapidamente a missa regressou o padre ao seu quarto de onde mandou que chamassem à sua presença o capitão e o ouvidor. Respondeu o primeiro ao chamado tendo sido

preso no cubículo do tronco. Ao ouvirem na rua os gritos de pedido de socorro acorreram três irmãos, filhos dum principal de nome Manuel Lopes de Oliveira e cunhados do prisioneiro: Florentino Lopes de Oliveira, Manuel Lopes de Oliveira, Filho e Inácio Lopes, ao entrarem pela porta principal que dava acesso ao pátio os escravos degolaram imediatamente Inácio Lopes, Manuel Lopes sofreu vários golpes por todo o corpo e gravemente ferido foi colocado num quarto que servia de despensa, Florentino Lopes conseguiu escapar por ser o único que na refrega usou de uma faca que levava escondida e fugiu pela porta da cozinha onde foi protegido por muitos índios armados que aguardavam no exterior dos edifícios.

Depois do ataque o morto foi enterrado de noite na parte de fora do campo santo, localizado no adro da igreja, por estar excomungado, enquanto Manuel Lopes agonizou por três dias sem receber tratamento tendo sido sepultado ainda vivo e às escondidas no interior da igreja em cova funda, com uma laje de pedra a cobri-lo com terra por cima até preencher ao nível do chão. Manuel Lobato foi transferido para o Colégio de Santiago, em Vitória, onde depois de corporalmente castigado foi retirado da capitania.

Um dos principais da aldeia, o ex-capitão Manuel Lopes de Oliveira que na revolta que conduzira à saída dos padres de Reritiba os havia apoiado, indignado com o sucedido abandonou a aldeia em companhia da sua família e outros que, como ele, contestavam a administração e a atitude dos jesuítas sobre a aldeia. Estabeleceram-se na proximidade da aldeia, em espaço pertencente aos índios dela, no sítio de Orobó perto do rio Salinas, afluente do Benevente. A inquietação provocada pela existência destes índios rebelados e em guerra com os religiosos, que haviam rejeitado mesmo a visita do bispo de Areopolis e qualquer intervenção dos brancos, em situação que se prolongou por – mais de 6 anos – era a de servirem de pólo aos homiziados atraindo os fugitivos da justiça que ali conseguissem chegar. O fim desta rebelião e resistência de indígenas da

missão de Reritiba levou o novo Ouvidor do Espírito Santo, o Dr. Bernardino Falcão de Gouveia, a solicitar a D. João V, permissão para desterrar Manuel Lopes e os filhos, obrigando todos os outros índios do Orobó a regressar a Reritiba, usando para tal os militares da guarnição de Vitória e a ajuda de alguns índios reritibanos que conheciam bem aqueles matos¹⁷. A carta escrita em Vitória no dia 25 de Junho de 1750 obteve resposta de D. José, uma vez que a mesma chegara a Lisboa depois do falecimento de seu pai. Ordena então D. José através do Conselho Ultramarino que o Vice-rei Luís Pedro Peregrino de Carvalho e Ataíde providenciasse as medidas necessárias àquele propósito a 14 de Setembro de 1751¹⁸ encerrando-se a revolta iniciada nove anos antes, mas não impediu que oito anos depois a Ordem fosse extinta.

Em véspera da extinção da Companhia de Jesus

A situação que aqui descrevemos mostra, por um lado, a reacção do índio face a um acto de “violência amorosa”, mas certamente também a uma reacção assente no âmbito do sistema colonial e numa ambiência de grande instabilidade que já se vivia face à Companhia de Jesus. Terão episódios como este, caso tenham existido em grande quantidade, ajudado à extinção da Companhia, ou será que as causas serão mais profundas? Assim, as linhas que se seguem são, essencialmente, notas que nos ajudam a perceber a importância que a Companhia de Jesus adquiriu ao longo dos tempos e alguns contextos que nos ajudam a perceber igualmente a perseguição que contra estes se moveu e conduziu à supressão em 1759 (Manso, 2016).

¹⁷ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300, fol. 1.

¹⁸ AHU-ACL-CU-007, cx 03 doc 300, fol. 2.

Uma das atribuições que auxiliou a criar a individualidade do Império Português, deveu-se ao direito de Padroado. Reconhece-se como Padroado Régio o sistema de organização da Igreja Católica sob o controlo 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 colónias.

Por concessão papal cabia aos reis lusitanos a responsabilidade da administração e organização da Igreja Católica nos domínios e terras sob administração portuguesa, reforçando, cada vez mais, o papel do Padroado e a presença portuguesa. A sua importância mantém-se firme até 1622, época em que foi criada a *Propaganda Fide* e a contenda pelo espaço ultramarino, através do envio de missões católicas, começa a colocar-se com mais intensidade. Esta cisão, com o tempo, devido juntamente ao novo papel que o Estado passa a ter, a colocar em causa a interferência ativa da Igreja e peculiarmente da Companhia de Jesus, distanciando-se assim, um pedaço da espinha dorsal do poder institucional criado nas colónias.

O confronto entre o Estado e a Igreja –poder papal e poder régio–, no século XVIII, conduziu a uma série de doutrinas na Europa, nomeadamente na defesa da preponderância do poder civil sobre o poder eclesiástico, na tentativa de enfraquecer o poder papal e a sujeição política das hierarquias eclesiásticas. No caso português, surgiu

o “regalismo pombalino”, “caracterizado pelo seu carácter doutrinário, decorrente de uma teoria específica de poder, sacralizadora da soberania e identificadora do seu âmbito de jurisdição. Define-se, assim, a plenitude do poder régio face ao poder papal e eclesiástico pela denúncia da ilegitimidade da jurisdição temporal de ambos e, ao mesmo tempo, apoia-se a reforma da Igreja, como coadjuvante no processo de tornar efectiva essa mesma jurisdição” (Castro, 2009, p. 323). Assim, a reestruturação da Igreja e a reforma pombalina do Estado tornaram-se pedaço do mesmo trajeto. Logo, o regalismo pombalino, muito influenciado pelo galicanismo e febronianismo, defrontava-se com um processo de afirmação perante a Companhia de Jesus e o poder que daí advinha (Castro, 2009, p.113). A influência espiritual era superior à temporal. O papado, agora, rigidamente censurado contava com a militância da Companhia de Jesus. Esta sem laços institucionais que a ligassem ao Estado e à Igreja, somente subordinada à sua eleição, julgava-se livre de laços de submissão perante estas instituições (Castro, 2009, p.120). Considerada como uma ordem de “autómatos” que apenas concretizava o que lhe era pedido e sem espírito crítico, passam a ser considerados contrários à sociedade e igreja nacional que se tentava criar. O pensamento ilustrado, era um adversário da racionalidade escolástica e do paradigma cultural, ideológico e político dos quais os jesuítas se olhavam como os defensores. Pombal pretendia anular a segmentação e a divisão do aparelho do Estado pela velha nobreza.

O seu vínculo ao poder régio, às principais figuras do reino, no papel de confessores, e a ascendência que tinham junto da juventude, proporcionado pelos espaços de ensino que conduziam, revelavam-se uma ameaça para a unidade do estado pombalino em construção (Castro, 2009, p.131). A doutrina de tiranicídio, defendida por jesuítas estimados em épocas idas, era usada por Pombal para expor uma das crueldades acolhidas ainda pelos inicianos. Embora, Pombal substituisse a palavra tiranicídio por regicídio no

atentado contra o monarca, estes foram igualmente acusados. Pois, tempos antes havia sido introduzido nas Ordenações do Reino, na disposição contra os crimes de Lesa-majestade, acusação de traição e condenação para quem perpetrasse o regicídio. A somar às acusações de traição temos a independência económica que a igreja tinha, especialmente os jesuítas, aspeto contrário ao pensamento da época. Segundo o regalismo cabia ao Estado regular a vida económica do Reino, incluindo a jurisdição sobre os bens pertencentes aos eclesiásticos. Tal política, mais uma vez, entrava em discórdia com a orientação inaciana tanto no reino como no ultramar, peculiarmente no Brasil (Castro, 2009, p.131-132).

Através da acção catequética e de ensino (nos diferentes graus de ensino), a Companhia de Jesus, tornou-se um dos principais grupos com ascendências na sociedade e constituiu-a como um pilar religioso e socioeducativo. Os inacianos alcançaram o estatuto de mediadores entre Fé e Império. O poder e prestígio alcançado cultivou seguramente aversões, e no século XVIII, mercê do contexto regalista e maçónico que se vivia, apressou a perseguição e extinção (Giménez, 2002, p. 211-226). Assim, alguns usos em relação à adaptação da Ordem aos lugares de missão passaram a ser questionados. Por exemplo, o uso das línguas locais começa a ser contestado. Com Pombal, a língua geral, foi substituída pelo português, visando uma reestruturação no ensino.

A tensão entre a Igreja e o Estado atinge a sociedade colonial que estava desejava de mudanças. Apesar da importância espiritual que se consagrava à Igreja, esta também era tida como uma instituição que sustinha muitas das aspirações individuais, relacionadas com contendas económicas e interesses privados. O controlo da mão-de-obra que a Companhia fazia nomeadamente no Brasil e a vontade de que os seus bens passassem para as mãos dos colonos seria, decerto um pacto, a ter em apreciação. Assim, a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil seria o resultado da

confluência dos interesses locais, privados e das prementes necessidades da Coroa portuguesa. A expulsão garantiria a enunciação de uma nova política colonial e o reconhecimento de algum poder dos colonos, assumindo-se um novo compromisso entre estes e os objetivos da colonização pombalina.

A sociedade europeia mudou, assim como a sociedade colonial, nomeadamente a participação do índio no sistema colonial (Pinheiro, 2007). A ocidentalização deu ao índio uma nova cultura e uma nova atitude (Gruzinsky, 1988). 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, 1993, p. 483).

No Brasil, um dos lugares onde se desenrolaram os maiores conflitos entre a Companhia de Jesus, a sociedade e os delegados da Coroa foi no Maranhão, particularmente com a vinda de 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) fez com que as autoridades portuguesas entendessem a necessidade efectiva 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 religiosos ficou assente na Vila de São Luís, subordinado à Coroa. À medida que avançavam as expedições militares e as missões religiosas, as fronteiras políticas vão 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 evangelizarem os índios e muitos outros jesuítas para aí se deslocaram, 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 1864 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 instituiu o controlo de Portugal sobre a bacia do rio Amazonas e o total poder espanhol nas duas margens do Rio da Prata. A antiga colónia portuguesa de Sacramento, na margem oriental do Prata, passava para a posse espanhola, e, em troca, a região das Sete Reduções Jesuíticas situadas na margem esquerda do rio Uruguai eram dadas a Portugal.

O tratado de Madrid não gerou consensos. Desde o começo que 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 guaranis na batalha de Caiboaté. A região, no entanto, não foi considerada totalmente pacificada (Leite, 2000, p. 123). Neste contexto, os inacianos são acusados de incentivarem os índios na luta contra os limites no Rio da Prata e os jesuítas portugueses passam a ser considerados como espíões do governo espanhol e acusados de forjarem, com os jesuítas castelhanos, uma conspiração para evitar que o tratado fosse concluído (Souza, 2009, p. 199-200). Entre 1755 e 1756 têm lugar as primeiras expulsões inacianas no Grão-Pará e Maranhão, num total de 21 elementos. Ainda que, em algumas circunstâncias, houvesse divergências na forma de actuação de alguns missionários (adaptação às culturas locais e outras) de uma maneira geral a “Ordem era una”, só reconhecia obediência ao padre Superior-Geral, independentemente da naturalidade a que pertenciam. Neste sentido, o problema deixava de ser estritamente português 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 controlo sobre o governo e o espaço colonial (Leite, 2000, p. 124).

O desentendimento entre a Ordem religiosa e a jurisdição régia aumentou ainda mais com as enormes contendas jurídicas com os colonos a respeito da mão-de-obra índia. Os jesuítas asseveram a liberdade dos índios, desde que não carecessem do seu serviço (Leite, 2005, p. 624). Os padres eram acusados de terem “regalias fiscais” e de não precisarem pagar a jorna às populações autóctones (Pinheiro, 2007, p. 118). As conveniências individuais fizeram do Maranhão oitocentista 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 actividades económicas 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” enviou homens da sua confiança, mas nunca conseguiram entendimento com a Ordem. O principal motivo da discórdia prendia-se com as leis a favor da libertação do índio do “cativo injusto”, isto é, não inseridos dentro dos parâmetros das “guerras justas” e dos resgates de cativos e fossem colocados sob a sua protecção, o que lhes possibilitaria o monopólio sobre a mão-de-obra.

A luta pelo controlo dos índios torna-se feroz e tenta-se diminuir a ascendência inaciana na região. Já em 1661 e 1684 tinham sido expulsos alguns padres, regressaram novamente, e foi publicada uma série de legislação que gradualmente secularizou as missões. O *Directório dos Índios*, da autoria de Francisco Xavier Mendonça Furtado, irmão de Pombal, pode ser classificado como o documento responsável pela secularização das missões do norte. O objectivo primordial era inserir os índios na sociedade colonial como vassalos e ocupantes do território. Pretendia-se tirar os índios do controlo dos missionários, incentivar a ida de população dos Açores e aumentar o envio dos escravos africanos. Também, progressivamente foi sendo publicada uma série de legislação, 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 Companhia de Jesus sobre eles. Em Maio de 1758 esta autonomia estendeu-se a todo o Brasil. Rapidamente, no Grão-Pará e Maranhão, se deu 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 sessenta e duas cidades, vilas e aldeias, na sua maioria sobre antigas missões jesuítica. Na Baía, em número de nove, sete no Ceará, duas no Rio Grande do Norte, cinco no Rio de Janeiro e sete em São Paulo (Leite, 2000, p. 138). 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 Acoroás, Gugués e Timbiras, no Pará, permitindo o cativo nativo.

No *Directório dos Índios* impunha-se, igualmente, um novo sistema de ensino que, no caso do Brasil, obrigava ao ensino do português em detrimento das línguas nativas, chamadas de “língua geral” –na época tida como 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 e, portanto, do Rei sobre os habitantes da colónia. Em fins do século XVIII e início do século XIX, o português falado no Brasil impôs-se sobre as “línguas gerais”.

O contexto que acabamos de descrever é revelador da fragilidade, e conseqüente extinção, a que a Companhia de Jesus foi votada. Os estudos que até ao momento têm saído não se têm reportado à capitania do Espírito Santo. Aqui, também a Companhia no século XVIII conhece reveses, como é o caso da aldeia indígena pré-histórica de Reritiba, cuja primeira missão foi instalada pelo próprio padre José de Anchieta que acompanhava os companheiros a ela destinados a 15 de Agosto de 1579, período em que o próprio Anchieta, SJ exercia a função de Provincial. Contudo, na aldeia de Reritiba a década de quarenta do século XVIII, ficou violentamente marcada por aquela que é a única revolta conhecida dos índios no Espírito Santo até então. Aquilo que começou como um acto pessoal entre dois homens, um estudante jesuíta e um índio da aldeia, acabou por abalar a estrutura comunitária, conduziu à substituição de padres, foi assunto de troca de cartas entre a colónia e o Conselho Ultramarino e levou durante anos à existência de uma nova comunidade indígena formada pelo núcleo revoltado contra a administração dos padres da Companhia de Jesus no local conhecido por Orobó, localizado em terras da própria aldeia.

Bibliografia

- Alden, D. (1996). *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Anchieta, Pe. J. de. (1977). *Teatro de Anchieta*. Obras Completas N° 3. São Paulo: Edições Loyola.
- Carvalho, M. P. de, y Sarmiento, E. (2015). As reformas borbônicas e josefinas e a expulsão dos jesuítas na Ibéria setecentista. En: M. Amantino; E. Fleck, C. Deckmann; y C. Engemann (Org.). *A Companhia de Jesus na América por seus Colégios e Fazendas. Aproximações entre Brasil e Argentina (século XVIII)*. v. 1 (PP. 183-216). Rio de Janeiro: Garamond.
- Castelnu-L'Estoile, Ch. (2006). *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Bauru-SP: EDUSC.
- Castro, Z. O. (2001). Antecedentes do regalismo pombalino, O Padre José Clemente. En *Estúdios em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. I, (pp. 323-331), Oporto: Faculdade de Letras da Universidade de Porto.
- Castro, Z. O. (2009). Sob o signo da unidade. Regalismo Vs Jesuitismo. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*. 2/3(169). Lisboa: Agosto/Setembro, 113.
- Chambouleyron, R. (2003). Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitânia Sacra*. 2ª Série, 15. Lisboa, 163-209.
- Chamorro, G.; Cavalcante, T. e Goncalves, C. (Org.). (2011). *Fronteiras e Identidades. Encontros e Desencontros entre Povos indígenas e Missões Religiosas*. São Paulo: Nhanduti Editora.
- Colvero, R.; y Maurar, R. (Org.). (2011). *Missões em Mosaico. Da interpretação à prática: um conjunto de experiências*. Porto Alegre: Faith.

- Cunha, M. J. dos Santos. (2014). Maracaiaguaçu, o Gato Grande, aliás, Vasco Fernandes Coutinho, ou o elogio do discurso evangelizador. *Ágora Revista Eletrônica*, 20. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo. (<http://periodicos.ufes.br/agora/article/view/9172>)
- Cunha, M. J. dos Santos. (2015). *Os jesuítas no Espírito Santo 1549-1759: contactos, confrontos e encontros*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de Évora.
- Delumeau, J. (2002). *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Ehrenreich, P. (2014). *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Org. e notas: Júlio Bentivoglio. Trad.: Sara Baldus. Col. Canaã. Nº 21. Vitória: Arquivo Público do Estado do ES.
- Giménez López, E. (2002). La enseñanza en el seminario de nobles educandos tras la expulsión de los jesuitas. Un capítulo de la lucha por el control de la enseñanza en Valencia. *Revista de historia moderna*, 20. Alicante: Universidad de Alicante, 211-226.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard.
- Lacouture, J. (1993). *Os Jesuítas*. Lisboa: Estampa.
- Langer, P. (2005). *Colonialismo Luso no Brasil Meridional. Projetos Civilizatórios e Faces da Identidade Étnica (1750-1798)*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.
- Leite, E. (2000). *Notórios rebeldes. A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- Leite, S. (2006). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- Manso, M. de D. B. (2016). *História da Companhia de Jesus em Portugal*. Lisboa: Parsifal.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Nascimento, P. C. do, et al. (2013). Caracterização, classificação e gênese de solos hidromórficos em regiões litorâneas do Estado do Espírito Santo. *Científica: Revista de Ciências Agrárias*, 41(1). Universidade Estadual Paulista, 82-93. <http://cientifica.org.br/index.php/cientifica/article/view/380/248>
- Nery, D. J. B. C. (1940). A Companhia de Jesus no Espírito Santo. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Espírito Santo*, 13. Vitória: Estado do Espírito Santo Imprensa Oficial, 27-36.
- Pinheiro, J. A. U. (2007). *Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa (1640-1700)*. São Paulo: UNICAMP.
- Rodrigues, P. (1988). *Primeiras biografias de José de Anchieta. Introdução e notas*. Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. *Obras Completas N° 13*. São Paulo: Edições Loyola.
- Russo, M. (2009). O Ensino Linguístico dos Jesuítas e a oposição nos séculos das Luzes. *Brotéria, Cristianismo e Cultura*, 2/3(169). Lisboa, 209-224.
- Santos, E. F. dos. (2014). *Devassa realizada no Espírito Santo em 1761*. Vila Velha: Edição do Autor.
- Santos, F. L. (2014). *Da Catequese à Civilização. Colonização e Povos Indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: Editora UFRB.
- Santos, F. L. (Org.). (2016). *Os Índios na História da Bahia*. Cruz das Almas-Belo Horizonte: Editora UFRB.
- Souza, J. A. jr. (2009). *Tramas do Cotidiano: Religião, Política, Guerra e Negócios no Grão Pará do Setecentos. Um Estudo sobre a Companhia de Jesus e a política Pombalina*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Souza e Mello, M. E. A. de (2003). As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757). Em: *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba. 26 a 28 de Novembro.
- Schwartz, S. B. (2003). Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, 29/30, 13-40.

- Todorov, T. (1993). *Nós e os outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Vainfas, R. (1986). *Ideologia e escravidão; os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes.