

Roberta Lobão Carvalho
Karl Heinz Arenz

JESUÍTAS E COLONOS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA: CONTENDAS E COMPROMISSOS (SÉCS. XVII E XVIII)

RESUMO

Este artigo busca estabelecer as coordenadas históricas para se pensar a relação entre a política econômica, cultural e linguística da governação pombalina, na segunda metade do século XVIII, e o lento processo de unificação geográfica, independência política e formação discursiva da identidade cultural e depois nacional da América portuguesa, no decorrer dos século seguinte. Para tanto, apoiados no suporte teórico da história cultural e dos estudos culturais, valemo-nos da historiografia relacionada ao período, bem como de fontes legislativas, literárias e epistolares, além de uma bibliografia atualizada sobre o tema. Nosso intento é mostrar que, para o bem e para o mal, as medidas legislativas e intervenções políticas do Marquês de Pombal, durante o período em que era o ministro todo-poderoso de D. José I, deram conformação ao Brasil, tal como o conhecemos hoje.

Palavra-chave: culturas em negativo; estudos culturais; história cultural; identidade nacional; Marquês de Pombal.

JESUITS AND SETTLERS IN THE PORTUGUESE AMAZON: DISPUTES AND COMPROMISES (17TH AND 18TH CENTURY)

ABSTRACT:

The historiography referring to the colonial Amazon region tends to emphasize the conflictual character of relations between settlers and religious, especially the Jesuits. This article assumes that tensions between the two key actors of Portuguese colonization should not be understood as an absolute fact. In this sense, an analysis between the lines of the sources will reveal that missionaries and residents shared certain interests, employing, according to the situation, a similar argument, or even seeking to establish acceptable compromises for both sides. The complex interaction between settlers, Jesuit and authorities will be showed in two crucial moments: during the precarious consolidation of the Maranhão Mission in the second half of the seventeenth century and during the antijesuit campaign of the 1720s, triggered by Paulo da Silva Nunes.

Key words: colonial Amazon, Jesuits, settlers, complex interactions

JESUITAS Y COLONOS EN LA AMAZONIA PORTUGUESA: CONTIENDAS Y COMPROMISOS (SIGLOS XVII Y XVIII)

RESUMEN:

La historiografía referente a la Amazonia colonial tiende a valorar el carácter conflictivo de las relaciones entre colonos y religiosos, especialmente los jesuitas. El presente artículo parte del supuesto de que las tensiones entre los dos agentes clave de la colonización portuguesa no deben ser comprendidas como un dato absoluto. En ese sentido, un análisis en las entrelíneas de las fuentes evidenciará que misioneros y residentes compartieron determinados intereses, empleando, según la situación, una argumentación parecida o incluso tratando de establecer compromisos aceptables para ambas partes. La compleja interacción entre colonos, jesuitas y autoridades será demostrada en dos momentos importantes: durante la precaria consolidación de la Misión del Maranhão en la segunda mitad del siglo XVII y por ocasión de la campaña antijesuítica de los años 1720, deflagrada por Paulo da Silva Nunes.

Palabras clave: Amazonia colonial, jesuitas, residentes, interacciones complejas

Conforme uma metáfora empregada pelo historiador britânico Kenneth Maxwell, a fâsca que, no terceiro quartel do século XVIII, teria incendiado o “mundo católico”, levando-o a perseguir e, logo em seguida, proibir a Companhia de Jesus em seus territórios, alumiará-se precisamente na Amazônia portuguesa¹. Ainda que o fogaréu deflagrasse no exato momento das reformas pombalinas, sua origem remonta às constantes querelas que, desde meados do seiscentos, opuseram inacianos e moradores do Estado do Maranhão e Grão-Pará acerca do trato da mão de obra indígena.

Contudo, o caráter conflituoso das relações entre os dois agentes-chave da colonização lusa não deve ser compreendido como um dado absoluto. Nas entrelinhas das fontes evidencia-se que missionários e moradores compartilharam determinados interesses, empregando, conforme a situação, uma argumentação parecida ou, até, buscando estabelecer compromissos aceitáveis para os dois lados. Além disso, convém assinalar que religiosos e colonos não constituíram grupos coesos, mas antes conjuntos heterogêneos, em razão da diversidade das proveniências regionais – ou nacionais –, classificações sociais e trajetórias intelectuais de seus respectivos integrantes. Nesta perspectiva, o presente texto trata das complexas relações entre os filhos espirituais de Santo Inácio e os moradores da Amazônia lusa, durante o chamado “século jesuítico”², em vista da viabilidade desta colônia, que dependia inteiramente da incorporação regulamentada do maior contingente de trabalhadores disponíveis, isto é, os índios.

Mas, antes de iniciarmos a análise, importa apontar a historiografia tradicional, escrita na segunda metade do século XIX e na primeira do XX, acerca da interpretação da presença jesuítica na região. Partindo do pressuposto de uma oposição radical entre os religiosos e colonos, a mesma se divide em uma corrente apologética que realça a contribuição “civilizatória” dos jesuítas³, e em outra, de teor antijesuítico, que denuncia com veemência o abuso de poder e a acumulação de bens por parte da Companhia de Jesus⁴. Em direção oposta, as pesquisas publicadas nas décadas mais recentes tendem a rejeitar o binarismo categórico subjacente a essas tendências tradicionais, privilegiando, por sua vez, a pista das complexas interações e negociações entre os diferentes agentes coloniais. A esse res-

peito, José Alves de Sousa Jr. elucida que

No Grão-Pará do Setecentos, índios, jesuítas colonos e autoridades coloniais vivenciaram experiências que se entrecruzaram, ligadas ao processo de conquista e ocupação do Norte do Brasil Português, e que foram informando suas intervenções na realidade por eles construída e, permanentemente, (re)pensada no decurso desse processo histórico em que essa realidade estava inserida, o que exige do historiador que se debruça sobre ela o cuidado de relativizar as verdades desses múltiplos personagens, para evitar partidarismos⁵.

Fazendo valer estas afirmações para a segunda metade do seiscentos, visamos aqui pôr em evidência as polêmicas que mais envolveram missionários e colonos em um imbróglio de contendas, mas também de convergências. Sobretudo, dois assuntos, o da definição da “liberdade dos índios” e – estreitamente ligado a esse – o da remediação da “ruína do estado”, engendraram inúmeros debates filosófico-teológicos, decretos político-jurídicos e iniciativas socioeconômicas; basicamente, durante os longos reinados de D. Pedro II (1667-1706) e D. João V (1706-1750)⁶.

No que segue, trataremos, em primeiro lugar, das posturas e ações dos Padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff enquanto superiores de destaque da Missão do Maranhão no século XVII⁷. Apesar de ambos defenderem o papel proeminente da Companhia no preavalecimento do “bem comum” na Amazônia, eles tiveram modos diferentes de lidar com colonos e autoridades, sobretudo em razão de suas trajetórias distintas. Assim, o primeiro nasceu e formou-se no mundo multicultural ibérico-atlântico; já o segundo moveu-se, na sua juventude, pela larga faixa de terras da Europa ocidental onde diversas tradições linguístico-culturais (francesa, alemã, flamenga e italiana) se entrecruzam e onde catolicismo e protestantismo competiram pelos fiéis.

Em seguida, enfocaremos a argumentação do autoproclamado “procurador dos povos do Maranhão”, de Paulo da Silva Nunes, no segundo quartel do século XVIII. Mesmo denunciando com veemência as supostas transgressões dos religiosos de Santo Inácio, usando

argumentos acerca do “bem comum” – já de teor protonacional –, custou-lhe convencer os moradores e as autoridades metropolitanas. No entanto, a ascensão do futuro Marquês de Pombal na cena política, duas décadas depois, em meados do setecentos, deu nova relevância a suas ideias antijesuíticas.

OS DEBATES ACERCA DA “LIBERDADE DOS ÍNDIOS” (SÉCULO XVII)

O jesuíta alemão Heinrich Böhmer escreveu que a chegada do P.^e Antônio Vieira ao Maranhão, em janeiro de 1653, teria desencadeado “uma guerra dos Trinta Anos com os colonos”⁸. Como ele, muitos outros historiadores recorreram, até as últimas décadas do século passado, ao binarismo missionários *versus* moradores como modelo explicativo para compreender e analisar o devir da Amazônia portuguesa. Por certo, uma das maiores desavenças que abalou a sociedade colonial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, no primeiro século de sua fundação, foram as negociações controversas acerca das condições do cativo lícito dos índios obtidos mediante expedições de “resgate” ou presos em “guerras justas”.

Em princípio, a questão da escravidão indígena já havia sido resolvida por meio de árduos e longos debates, levados a cabo, durante os primeiros decênios do século XVI, sobretudo no Reino de Castela; tanto no seu centro intelectual, a Universidade de Salamanca, quanto na própria corte real de Carlos I em Valladolid⁹. O resultado dessas controvérsias quinhentistas foi a sentença de que a escravidão dos nativos americanos só seria legítima em determinados casos definidos em lei¹⁰. As discussões, baseadas na reinterpretação dos princípios aristotélicos e tomistas, influenciaram profundamente os primeiros intelectuais da ainda jovem Companhia de Jesus nos países ibéricos. Os padres se apropriaram do pensamento neoescolástico para dar um sólido suporte teórico à atuação universal de sua ordem, formulando, conforme diz José Alves de Sousa Jr., uma genuína “filosofia política jesuítica”¹¹.

Destarte, instigados pelos conceitos da corrente humanista, os inicianos que estavam atuando em meio aos povos nativos das Américas buscaram constantemente ressignificar a mensagem e as práticas cristãs no

intento de (re)integrar os “selvagens” à humanidade. De modo geral, a Companhia de Jesus procurou, no processo de sua rápida difusão ultramarina, entre os séculos XVI e XVIII, coletar e sistematizar informações de cunho etnográfico para poder classificar os povos até então desconhecidos ou, conforme formula Adone Agnolin, “impensados”¹². No caso dos indígenas das Américas, os inicianos não dispuseram de imediato, dentro do repertório de saberes clássicos e humanistas veiculados em seus colégios, de categorias já conhecidas para enquadrá-los. O que lhes servia ainda de parâmetro eram as grandes culturas orientais – chinesa, indiana e japonesa – que, na época, foram equiparadas à antiguidade greco-romana pré-cristã devido ao seu elevado grau de “sabedoria” e “moralidade”¹³.

Neste contexto, o tratado *De procuranda Indorum salute*, do jesuíta espanhol José de Acosta (1539-1600), apresenta uma reflexão teológico-etnológica bem específica para classificar os índios¹⁴. O autor, missionário e superior no Peru e visitador no México entre 1571 e 1587, subdivide os povos da Ásia e das Américas em três classes. Nesta sistematização etnológica, as populações indígenas das terras baixas constituem, após as culturas orientais e os “impérios” ameríndios dos planaltos do México e Peru, a casta inferior. O P.^e Acosta não atribui nenhuma estrutura racional aos nativos das zonas tropicais, fornecendo como provas a nudez, o nomadismo, uma sexualidade regida pelo instinto, a inconstância no comportamento e a ausência de linhagens tradicionais.

Contudo, apesar desta hierarquização piramidal, o autor insiste que nenhum povo seria desprovido da graça divina e teria plena capacidade para acolher o Evangelho. Convém frisar que na concepção teológica jesuítica mais representativa da época, a “teologia da graça” do P.^e Luís de Molina¹⁵, a condição étnica não constituiu um impedimento intransponível para a obtenção da salvação dos povos pagãos encontrados nas terras recém-descobertas pelos europeus.

Formados para detectar congruências ou semelhanças nas culturas desses “outros”, os inicianos dos séculos XVI e XVII redigiram suas cartas e crônicas, fazendo de sua visão teológica a “gramática do mundo”¹⁶. De fato, com base na premissa neoescolástica – que atribui uma noção mínima do divino a

todos os povos – e na concepção humanista acerca do “homem natural”, os religiosos pressupuseram uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados da “verdadeira” condição humana por suas práticas idolátricas e condutas inconstantes. A ação evangelizadora foi, por conseguinte, tida como imprescindível para resgatar o “selvagem” de uma vida desordenada e, assim, reintegrá-lo à humanidade.

Na implementação do projeto missionário jesuítico na Amazônia, ao longo da segunda metade do século XVII, os Padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff se destacam claramente. Cada um dos dois ocupou, entre 1653 e 1693, o cargo de superior por, respectivamente, três triênios; todavia, no exercício do mesmo, o sacerdote português e seu confrade luxemburguês procederam de modo diferente, tanto em razão da mutação da conjuntura sociopolítica no Reino e na colônia quanto devido à diversidade de sua procedência cultural e formação intelectual, como veremos a seguir.

Antônio Vieira aportou em São Luís do Maranhão em janeiro de 1653 com a dupla titulação de superior e visitador. Constatando as graves infrações dos colonos contra a legislação em vigor, o padre logo chegou à conclusão de que a Companhia de Jesus deveria obter o monopólio sobre toda a população indígena, tanto os índios vivendo nos aldeamentos ou trabalhando nas casas dos colonos quanto os que se encontravam no “sertão” – designação corriqueira para a vastidão das florestas.

Para este fim, Vieira voltou logo à corte onde propôs as seguintes medidas: exclusão dos militares de assuntos indigenistas, presença obrigatória de um religioso em todas as expedições rumando para o interior, introdução do cargo do “procurador dos índios”, supervisão do inventário anual da mão de obra indígena, regulamentação das condições e dos prazos de trabalho e concentração dos índios em aldeamentos sob a administração exclusiva dos padres¹⁷. Após um ano de negociação, suas sugestões foram aceitas e promulgadas, em 9 de abril de 1655, sob forma de alvará régio, concedendo aos inacianos, de forma implícita, o monopólio sobre todos os indígenas¹⁸.

Quanto à origem de suas ideias, o P.^e Antônio Vieira foi imbuído das reflexões e conclusões jurís-

prudenciais de origem hispânica, já desde sua formação no Colégio de Salvador, realizada nos tempos da União Ibérica (1580-1640)¹⁹. Além disso, as diretrizes deixadas por Manuel da Nóbrega, o primeiro superior jesuíta no Brasil, que previram o estabelecimento de aldeamentos como “forjas da fé”, influíram claramente em seu modo de pensar e agir no Maranhão²⁰. A argumentação vieiriana a respeito dos índios partiu, assim, do conceito da “liberdade tutelada” – Dauril Alden fala em *protective liberty*²¹ –, que havia sido formulado pela chamada Escola de Salamanca, no fim do século XVI, com base nos princípios neotomistas da universalidade dos direitos naturais dos povos e da incondicionalidade da ação e eficácia da graça divina²².

Uma referência mais imediata para Vieira foi a principal obra do jurista espanhol Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655)²³, intitulada *De Indiarum iure* (1629-1639) ou, em versão castelhana, *Politica Indiana* (1647)²⁴. Trata-se de um comentário pragmático acerca da legislação indigenista espanhola. Consciente da dizeção dramática da população nativa na América do Sul, seu autor, um ex-funcionário da Coroa espanhola no Peru, contrastou a prática colonial usual, marcada pela exploração aberta, com o relevo que ele dá, de um lado, ao princípio da soberania natural dos índios, e, de outro, à obrigação do soberano cristão de proteger os indígenas e seus bens. De fato, as propostas que Vieira apresentou ao rei português, durante sua estadia na metrópole em 1654 e 1655, contiveram duas das principais ideias de Solórzano: o regulamento minucioso das condições de trabalho e a primazia absoluta da Coroa em assuntos indigenistas. Destarte, o padre buscou restringir a competência das instâncias intermediárias, sobretudo a das autoridades coloniais, e instaurar o monopólio direto da Companhia de Jesus sobre os índios amazônicos²⁵.

A estima de Vieira pela extensa obra de Solórzano foi tanta que, ainda em 1680, prometeu enviar um exemplar da *Politica Indiana* a seus confrades da Missão do Maranhão para fins de consulta em caso de litígio²⁶. Além disso, a descrição detalhada do ato de vassalagem dos Nheengaíbas, ocorrido c. 1658 no delta do Amazonas, demonstra o apreço que o padre português atribuiu à primazia da “soberania natural” dos povos indígenas sobre sua mera subjugação²⁷.

No entanto, a intransigência de Vieira ou, segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, sua “incapacidade de compromisso político”²⁸, no trato com os moradores, produziu uma escalada irreversível de tensões que atingiram seu paroxismo com a primeira expulsão dos jesuítas em setembro de 1661. Antes de ser deportado, Vieira escreveu uma carta de protesto ao rei, denunciando como motivo pela revolta aberta dos colonos “a cobiça, principalmente dos mais poderosos”²⁹. De fato, já meses antes, as câmaras de São Luís e Belém haviam se concertado acerca da revogação da administração temporal dos jesuítas sobre os índios. Nesse intuito, os vereadores tinham nomeados “procuradores do povo” para que tratassem dos interesses dos moradores na corte. Sobretudo o representante de São Luís, Jorge Sampaio, se destacou por sua virulência. Em resposta às queixas dos colonos contra ele e seus confrades, o P.^e Vieira redigiu uma série de memorandos para defender sua política monopolista³⁰.

Sua defesa dirige-se, sobretudo, contra a acusação de ele ter visado à extinção da servidão dos índios. Insistindo em seu objetivo de vê-la, antes mais nada, regulamentada de forma inequívoca, Vieira declara na metrópole, em fevereiro de 1662, que

Não é minha intenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) [lei de 09/04/1655] as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam fora dela³¹.

Embora a Coroa não tardasse a reagir, ela não conseguiu impor uma solução, pois as ordens régias revelam certa ambiguidade. Assim, proclamou-se um perdão geral para os sediciosos, exceto os principais líderes, mas, ao mesmo tempo, permitiu-se a volta dos religiosos – menos a do P.^e Vieira. Entretanto, o que, na ocasião, causou maior impacto foi a abolição da “administração temporal” da Companhia de Jesus sobre os

índios³². Esta decisão interrompeu a política de expansão iniciada por Vieira, caracterizada pela fundação de mais de cinquenta aldeamentos, além do aumento considerável do pessoal missionário efetivo³³.

Sendo assim, as duas décadas seguintes viram uma lenta (re)consolidação da Missão do Maranhão no contexto de uma crise econômica generalizada. O P.^e João Felipe Bettendorff, que ocupou, entre 1662 e 1680, cargos-chave como reitor de colégio e superior da Missão, teve um papel central neste período. O jesuíta luxemburguês possuiu uma formação intelectual que diferia, em razão de sua origem centro-europeia, daquela do P.^e Vieira. Além das etapas costumeiras da formação inaciana interna – humanidades, noviciado, filosofia, regência, teologia –, Bettendorff obtivera também um diploma em direito na universidade jesuíta de Cuneo no norte da península itálica. Quanto aos estudos teológicos, ele os fizera na famosa universidade de Douai no sul dos então Países-Baixos Espanhóis.

Bettendorff passou duas temporadas naquela cidade: em 1649 e 1650, para completar seus estudos filosóficos, e, de 1656 a 1659, para cursar a teologia³⁴. Durante estes anos, o jovem luxemburguês morou no Colégio de Anchin, um antigo convento beneditino confiado aos inacianos que ali ensinaram as humanidades com forte conotação científica, além de nele abrigarem seus estudantes de teologia. A universidade de Douai, fundada em 1561-1562, por um decreto do rei Felipe II da Espanha, tornou-se um baluarte da contrarreforma católica e, mais tarde, da luta contra o pensamento jansenista³⁵, no noroeste europeu, atraindo numerosos leigos e religiosos para o estudo das artes liberais, medicina, direito canônico, direito romano e teologia³⁶.

Convém realçar que, durante todos os anos de sua formação, Bettendorff viveu em regiões diretamente atingidas por guerras e epidemias³⁷. Com efeito, o século XVII, com seus múltiplos conflitos – entre os quais a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) –, foi um dos mais violentos na história da Europa³⁸. Desse modo, Bettendorff chegou à Amazônia, em janeiro de 1661, dotado de um pragmatismo que fora modelado não só por uma combativa formação jurídico-teológica, mas também por experiências de vida extremas. Neste sentido, são sintomáticos tanto seu proceder circunspecto no caso

dos numerosos litígios acerca de terrenos deixados em herança aos padres por benfeitores leigos, ou referentes a cativeiros dúbios infligidos a índios prisioneiros de guerra, quanto seu estranhamento em relação à devoção fortemente emotiva de seus confrades portugueses³⁹. Além disso, não conformado com a derrogação da administração temporal sobre os índios, o P.^e Bettendorff buscou atrelar sistematicamente moradores e militares notáveis, como os capitães-mores Hilário de Souza Azevedo e Paulo Martins Garro, à Companhia de Jesus, concedendo-lhes “cartas de irmandade”⁴⁰.

Ainda assim, o clima social entre os dois agentes-chave da colonização lusa continuava tenso. Uma série de medidas metropolitanas, introduzidas entre 1676 e 1682 para remediar a situação econômica, revelou ser pouco condizente com a realidade da colônia. Especialmente moradores abastados da principal cidade, São Luís, que possuíam fazendas de porte maior e controlavam o modesto comércio local, se sentiram desconsiderados pela Coroa. Referindo-se a esta conjuntura, Laura de Mello e Souza fala em “dois projetos inflexíveis” – o dos colonos e o da metrópole apoiada pelos jesuítas – cujo afrontamento deflagrou, em 1684, um novo levante⁴¹.

Por isso, os inacianos tornaram-se, como já em 1661, alvo direto desta segunda insurreição. Para os colonos pesou, sobretudo, o fato de o P.^e Vieira ter articulado, em 1680, mediante sua influência na corte, uma regulamentação que, de um lado, flexibilizou o acesso à mão de obra indígena por meio da livre escolha dos empregadores, mas que, de outro lado, restabeleceu o controle temporal dos inacianos sobre os índios⁴². O levante cumulou, sob a liderança dos irmãos Manuel e Tomás Beckman e, de novo, Jorge Sampaio, na deportação dos jesuítas. Também expulso, o P.^e Bettendorff foi enviado, após breve passagem por Recife e Salvador – onde, inclusive, conferenciou com o P.^e Vieira –, como procurador *ad hoc* à metrópole para defender a causa da Missão⁴³.

Em Lisboa foi instituída uma junta especial, composta de conselheiros e altos funcionários, para tratar do conflito entre missionários e moradores do Maranhão⁴⁴. Bettendorff logrou, numa audiência com o rei – ao qual entregou um extenso memorando de reivindicações –, a indicação do secretário régio Roque

Monteiro Paim como seu intermediário na junta. Num primeiro momento, a nomeação do militar experiente Gomes Freire de Andrade para o cargo de governador do Maranhão, como também a prisão e o desterro dos procuradores dos moradores, Tomás Beckman e Eugênio Ribeiro, pareciam favorecer os inacianos. Paradoxalmente, a chegada inesperada do superior da Missão, o P.^e Jódoco Perret, gerou um embaraço maior⁴⁵. De caráter impulsivo, este jesuíta suíço mostrou-se favorável à supressão imediata da Missão. O impasse só se resolveu quando Bettendorff conseguiu, com o consentimento do superior geral, afastá-lo da cidade e, desta feita, das negociações. Ao mesmo tempo, várias petições da câmara de Belém e o envio de um novo procurador do povo, o antigo capitão-mor do Pará Manoel Guedes Aranha, mudaram o rumo das negociações⁴⁶.

A repartição tripartite anual da mão de obra despontou como assunto mais polêmico, haja vista que o número de braços indígenas disponíveis em certos aldeamentos era pequeno demais para uma divisão eficaz e os meses de ausência permitida não correspondiam ao ritmo sazonal das safras. Mas, enfim, os jesuítas cederam, aceitando uma repartição bipartite – entre os moradores e as missões – e uma revisão dos prazos para os trabalhos fora das aldeias. Outra polêmica foi a questão da administração temporal, restituída à Companhia pela lei de 1680. O procurador dos moradores insistiu na sua nova abolição, alegando que os jesuítas deveriam dedicar-se exclusivamente à evangelização. Bettendorff comentou esse assunto crucial em uma missiva ao superior geral assim: “Todos [os padres] são unânimes: sem a administração temporal dos índios, a Missão não pode subsistir⁴⁷.” Por fim, após intensos debates, a junta recomendou ao rei o restabelecimento da “dupla administração”⁴⁸.

Com base nesses dois compromissos foi promulgado, em dezembro de 1686, o Regimento das Missões⁴⁹. Apesar da aparente vantagem para a Companhia de Jesus, esta lei constituiu um *modus vivendi* que contemplou os principais interesses das partes envolvidas. Os religiosos recuperaram, assim, a “dupla administração” e regressaram fortalecidos ao Maranhão enquanto gerenciadores de missões doravante autônomas. Os moradores conseguiram um acesso mais amplo à mão de obra, pois a bipartição e os prazos prolongados de

serviço lhes forneceram mais trabalhadores por mais tempo. Já para as autoridades, a conciliação entre religiosos e colonos foi um requisito para um desenvolvimento promissor da economia regional. Quanto aos índios aldeados – sem participação nenhuma nas negociações –, eles obtiveram uma relativa proteção em razão da interdição de entrada de “brancos” e mestiços nos aldeamentos e das disposições especiais em prol de mulheres e grupos recém-descidos, isentos de serviços externos. A longo prazo, o regime de autonomia, vigente entre 1686 e 1757, fez das missões um espaço propício para a formação de uma nova cultura de matriz indígena.

De fato, o Regimento das Missões tornou-se, para além de sua supressão em 1757⁵⁰, uma espécie de lei orgânica da sociedade colonial, norteando o processo de sua consolidação até meados do século XVIII. Em comparação com os alvarás vieirianos de 1655 e 1680, que buscavam salvaguardar os conceitos da “liberdade dos índios” e “soberania natural” – ambos muito caros a Vieira –, o texto de 1686 visou, antes de tudo, a um fortalecimento da instituição dos aldeamentos em si, abstenendo-se de arquir sobre o status pessoal ou grupal de seus habitantes indígenas. O compromisso contido no Regimento e apoiado por Bettendorff, enquanto partícipe indireto das negociações, contribuiu significativamente para esta mudança de foco – de personalista para institucionalista –, conferindo à última colaboração jesuítica na legislação indigenista um caráter relativamente durável.

Devido à sua inflexão histórica, alguns historiadores aplicaram-se a comparar os legados de Vieira e Bettendorff e, mais ainda, seus modos distintos de agir. Fernando Amado Aymoré e José Vaz de Carvalho tendem a apontar para uma suposta traição dos ideais de Vieira, especialmente por Bettendorff, após a expulsão do primeiro em 1661. Aymoré até designa o luxemburguês de “anti-Vieira”⁵¹. Carlos de Araújo Moreira Neto, Eduardo Hoornaert e Hugo Fragoso dividem a história da Companhia de Jesus na Amazônia categoricamente em duas fases: uma “profética”, cujo articulador seria Vieira, e, a partir de 1661 ou 1686, outra, de caráter “empresarial”, que teria Bettendorff como mentor principal⁵². Divergindo destas interpretações antagônicas, Maria Liberman qualifica o padre luxemburguês como “fiel continuador de Vieira”⁵³.

Nos posicionamos aqui na linha desta última autora, mas com a ressalva de que o adjetivo “fiel” seja relativizado. De fato, sem condições de levar adiante a política de Vieira, o grupo reduzido de jesuítas, que se reagrupavam após o levante de 1661, buscou consolidar as bases da Missão do Maranhão mediante um proceder menos intransigente. Pois, além da perda repentina dos padres mais experientes, inclusive Vieira, os inacianos viram, a partir de 1663, sua influência na metrópole diminuída e seu monopólio sobre os índios revogado⁵⁴. Apesar deste revés, o ideal de Vieira da “dupla administração” em vista do “bem comum” da colônia continuou válido para seus sucessores imediatos, dentre os quais se destacou, conforme vimos, o P.^e Bettendorff.

AS CAMPANHAS CONTRA A “RUÍNA DO ESTADO” (SÉCULO XVIII)

Se as tensões acerca da “liberdade dos índios” da Amazônia haviam culminado em duas expulsões, só na segunda metade do século XVII, não é de se admirar que aquela infligida aos membros da Companhia de Jesus, em 1759, em todas as terras da coroa portuguesa – a começar pelo Estado do Grão-Pará e Maranhão –, teve como origem a mesma polêmica. Decerto, esse desterro definitivo dos inacianos foi o ápice de um processo que já vinha sendo gestado antes da campanha antijesuítica empreendida pelo secretário de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. De fato, os acontecimentos da primeira metade do século XVIII na Amazônia estão alicerçados sob os problemas que haviam sido debatidos pelos Padres Vieira e Bettendorff, em vista da viabilidade de seu projeto missionário, mediante a regulamentação jurídica dos modos de aquisição e repartição dos índios e, sobretudo, do uso da mão de obra indígena nas lavouras, engenhos e fazendas dos colonos.

Os jesuítas defendiam, com veemência e conforme a lógica da “liberdade tutelada”, o afastamento dos nativos da convivência com os brancos, pois o mau exemplo e os maus-tratos dos moradores poriam em risco todo o trabalho feito pelos padres nas aldeias⁵⁵. A respeito desse assunto, José Alves de Sousa Júnior afirma que a questão da legitimidade ou não dos cati-

veiros indígenas era o mote central no conflito entre jesuítas e colonos,

pois [os padres] a viam como condição *sine qua non* para o êxito de seu projeto salvacionista, na medida em que “livres”, eles [os índios] poderiam ser mantidos nos aldeamentos missionários, isolados dos moradores e a salvo da contaminação por seus hábitos e costumes promíscuos e pervertidos⁵⁶.

O compromisso formulado no Regimento das Missões não distendeu a tensão entre religiosos e colonos. Ao contrário, este já havia sido solapado por um alvará régio de 1688 que facilitava novamente a prática dos resgates⁵⁷. Mas, é só na década de 1720 que começa uma virulenta campanha aberta contra o *modus vivendi* codificado em 1686. Ela foi encabeçada por Paulo da Silva Nunes que, a exemplo dos movimentos de 1661 e 1684, visava lançar fora do Maranhão e Grão-Pará os padres da Companhia de Jesus.

Silva Nunes chegou ao Maranhão no ano de 1707, em companhia do governador Cristóvão da Costa Freire, do qual, de acordo com João Lúcio de Azevedo, fora secretário e barbeiro, achando nele sempre “ouvidos” para as queixas que fazia contra os jesuítas⁵⁸. O sucessor desse governador foi Bernardo Pereira de Berredo e Castro, outro inimigo declarado da Companhia, que se tornou, por sua vez, aliado de Silva Nunes, servindo de patrono quando este foi à metrópole.

Por mais que a campanha empreendida contra os padres jesuítas já tivesse tomado certo corpo, Silva Nunes agiu timidamente durante o longo governo de seus aliados (1707-1722). Porém, no período de transição entre as administrações de Bernardo Pereira de Berredo e João da Maia da Gama, em 1722, a conjuntura modificou-se, pois o novo governador era um importante amigo da Companhia de Jesus. Na época, foi realizada uma devassa comandada pelo desembargador Francisco da Gama Pinto acerca de abusos cometidos contra os índios. Esse fato exaltou os ânimos dos moradores que, supostamente inflados por Silva Nunes mediante panfletos anônimos contra os incacianos, viram os missionários na origem do referido inquérito. Os pasquins insistiram que o momento seria oportuno

para pôr os padres para fora do Estado sob alegação de eles usarem a mão de obra indígena como escravos e terem contato com estrangeiros – holandeses, franceses, ingleses –, algo proibido por lei. A sedição fez com que Silva Nunes fosse preso e inculcado por ser o cabeça do motim. Mas ele conseguiu fugir para a corte, onde deflagrou uma campanha ainda mais intensa contra os jesuítas. Lá, Silva Nunes defendia abertamente a desobediência civil⁵⁹ com a finalidade de pressionar as autoridades a mudarem a legislação indigenista⁶⁰.

As queixas apresentadas por Silva Nunes situam-se dentro de uma dada economia moral⁶¹ a respeito do cativo lícito dos indígenas e da insuficiência das leis régias. Para ele, o fato de os portugueses serem poucos para lavrarem a terra justificava a utilização do índio como mão de obra compulsória. Desta feita, as leis em vigor que favoreciam os jesuítas e interditavam o trabalho forçado indígena não corresponderiam às necessidades da Amazônia. Na percepção de Silva Nunes, a Coroa deveria atender esta peculiaridade, pois, assim o argumento, a diversidade de povos, províncias e homens exigiria leis diferenciadas. Por isso, o procurador autoproclamado insistiu que

É necessário entender-se, que no Estado do Maranhão não se pode conservar sem o serviço dos índios dos seus sertões [...] os RR. missionários são os primeiros, que não podendo passar sem serviço daqueles índios deles se servem em cativo⁶².

Assim, Silva Nunes visava, em última instância, mudar a ordem vigente e adaptar a legislação. Ele acreditava que, ao realizar a campanha antijesuítica, reivindicando a revisão das leis e a expulsão dos padres, não cometia um ato de transgressão, mas, ao contrário, agia com boa razão, tendo como base argumentos filosóficos, jurisprudenciais e teológicos que justificariam uma postura de desobediência⁶³.

Também os moradores manifestaram sua convicção de que era um direito seu utilizarem-se dos trabalhadores índios para o “bem comum” e o “aumento do estado”, fórmula constantemente repetida na documentação. Portanto, solicitavam que se fizessem descimentos de índios, alegando que o ex-governador Cristóvão

da Costa Freire (1707-1718) havia apoiado tal prática, ao ponto de promovê-la “bastante em carta que enviou o Conselho Ultramarino, em 9 de março de 1718”⁶⁴.

Um documento intitulado “Capítulos sobre o mal [sic] procedimento do governador e Capitão-General do Estado do Maranhão” foi levado à corte por Silva Nunes para apresentar reclamações contra a postura pró-jesuítica do então governador João da Maia da Gama (1722-1728). Na missiva consta, de um lado, a afirmação de que os moradores não queriam escravizar os índios, mas empregá-los e pagar-lhes salários, mas, de outro lado, o documento nega aos indígenas a condição humana, pois “não ... eram verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé catholica” e, ainda mais,

‘Barbaros, esqualidos e abjectissimos, ás feras em tudo semelhante, excepto na effigie humana, ... D’ahi, com justa logica, pergunta [Silva Nunes], annullando assim a argumentação dos jesuítas, favoraveis á escravidão africana ‘se os ethiopes [africanos] podem ser captivados, porque não o podem sê-lo os indios do Maranhão’⁶⁵.

Para Silva Nunes e seu séquito, os motins e pasquins não foram meramente motivadas por questões econômicas, mas eram legitimadas pela noção do “bem comum”. De acordo com Nicola Mateucci, diferente do bem individual e do bem público, “o *bem comum* é dos indivíduos por serem membros de um Estado [...] um valor que os indivíduos só podem perseguir em conjunto, na concórdia”⁶⁶. Portanto, para que a sociedade do Estado do Maranhão e Grão-Pará estivesse ordenada e orientada, do ponto de vista temporal e natural, para seu fim último – a felicidade e a concórdia – seria necessário desfazer-se daquilo que impedia seu bom funcionamento, mesmo que de tratasse de uma ordem religiosa, de leis régias ou mesmo do governador.

João da Maia da Gama empreendeu a defesa dos jesuítas contra as denúncias de Paulo da Silva Nunes, afirmando que não eram mais que “nascidos do ódio e paixão do dito Paulo da Silva, e de seu patrono [Berredo], e de alguns moradores seus páreas [sic], do que dos homens bons da república”⁶⁷. Por isso, punha em

dúvida o título de procurador do denunciante, apontando que o próprio Paulo da Silva Nunes escrevera cartas, em 1725 e 1726, queixando-se das Câmaras do Pará e de São Luís do Maranhão de “o não acharem capaz de procurador das ditas Câmaras e povos, e de se lhe não mandarem procuração”. O ex-governador lembra ainda que Silva Nunes depositara seus requerimentos em nome do povo, mas sem, ao menos, entregar uma cópia às Câmaras concernidas⁶⁸.

O Visitador Geral da Companhia de Jesus na época, o P.^e Jacinto de Carvalho, procedeu da mesma forma. Desabonou o procurador autoproclamado, afirmando que Silva Nunes não foi secretário de Cristóvão da Costa Freire, pois teria sido apenas seu barbeiro, não constando nem sequer na lista de cidadãos. Por vontade própria, ele teria pedido às câmaras de São Luís e Belém que o nomeassem procurador. Outrossim, o jesuíta escreve que, após sua soltura e fuga para o reino, Paulo da Silva Nunes teria solicitado que os camaristas “lhe mandassem procuração, afirmando que não viera a esta corte, senão por zelo e bem de todos, e que já tinha principiado requerimento de grande utilidade para os pobres do Maranhão”⁶⁹. O P.^e Visitador informou ao rei que os camaristas, de ambas as cidades amazônicas, repugnaram a carta de Silva Nunes por três razões:

A primeira, por lhe conhecerem o gênio, ser desinquieto, e como no Pará, sem nunca entrar na Câmara, e sendo somente um homem particular do povo, não cessava em desinquietar os oficiais que serviam na câmara, com requerimentos de pouca ou nenhuma utilidade, e que mais serviam de perturbação, que de proveito algum, entendiam que o mesmo faria nesta corte. A segunda, porque com eles não mandou dizer com individuação os requerimentos que fazia, temia-se que fossem tais, que ao depois se lhe houvesse de imputar culpa, se lhe mandassem procuração. A terceira, porque tinham por menos crédito seu, ser nesta corte Paulo da Silva Nunes seu procurador, e esta razão, é que maior peso lhe fazia porque tinha sido barbeiro de Cristóvão da Costa Freire, e por desinquieto, mal visto dele, e posto que se

casasse com uma filha de cidadão pobre, ele nunca tinha entrado no número de cidadão, nem servido na câmara, e quando nesta corte se não podia sustentar, e tratar nobremente, julgavam por grande desdouro seu, ter tal homem por procurador nesta corte⁷⁰.

O documento explicita ainda que Silva Nunes teria andado por cinco anos na corte com seu requerimento, até que o governador Alexandre de Sousa Freire (1728-1732), por intermédio de Bernardo Pereira de Berredo, lhe forneceu a dita procuração.

Outro defensor da Companhia foi o desembargador Francisco Duarte dos Santos. Ele deu parecer favorável aos padres em 1734, elencando, ponto por ponto, as reivindicações de Silva Nunes, negando-as. O funcionário afirma que o denunciante agiu “com pouca sinceridade na maior parte das acusações que fez contra os mesmos missionários em nome dos suplicantes” e conclui serem elas abusos contra a verdade para justificar o empenho de tirar dos missionários o governo temporal das aldeias⁷¹.

A maioria dos argumentos da defesa se endossa na origem social duvidosa de Silva Nunes, assim como em seu aparente exagero ao apresentar a situação da colônia e a atuação dos jesuítas nela. João da Maia da Gama contesta a dita “ruína dos povos do Maranhão”, constantemente repetida por Silva Nunes em seus requerimentos. O ex-governador alega que nos seis anos (1722-1728), durante os quais ocupava o cargo, sempre despediu barcos dos moradores com vinte, vinte e cinco e até trinta mil arrobas de cacau e oito mil arrobas de açúcar, ironizando que “esta é a perdição do Estado que afirma Paulo da Silva Nunes”. Referente a outra reclamação que versava sobre a suposta riqueza dos padres jesuítas⁷², João da Gama alega que os padres produziam mais cacau por disporem de mais índios que, além do mais, trabalharam com “tanto asseio e os parâmetros [conhecimentos] necessários, o que se não acha em outras [missões]”. Além disso, realça serem os padres de grande pobreza individual, ao ponto de, ao saírem de uma missão para outra, “não trazem mais que sua roupeta, um breviário e alguns livros próprios”, deixando “canoas, ferramentas e mais trastes” para seus sucessores⁷³.

Apesar de a historiografia pintar um quadro negativo da atuação de Paulo da Silva Nunes, é importante vê-lo enquanto agente sociopolítico que traduziu os anseios de muitos colonos amazônicos em termos do sentimento protonacional incipiente⁷⁴. Por isso, mesmo sendo os jesuítas seus adversários imediatos, ele contribuiu, a exemplo dos Padres Antônio Vieira e João Felipe Bettendorff antes dele, a articular o que seria o “bem comum” para a sociedade regional em vias de consolidação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, as virulentas campanhas de Silva Nunes não surtiram o efeito esperado, embora deixassem o clima social no Estado do Grão-Pará e Maranhão ainda mais tenso. Quanto aos documentos produzidos, eles ficaram engavetados por mais de dezessete anos nos arquivos do Conselho Ultramarino. Segundo João Lúcio de Azevedo, em 1755, um escriba do Marquês de Pombal, Paulo de Carvalho, os trouxe à luz como arma contra a Companhia de Jesus. É possível que este tenha sido amigo de Berredo e tenha conhecido pessoalmente o procurador Paulo da Silva Nunes, pois, segundo João Lúcio de Azevedo, a maior parte dos papéis teria sido entregue ao escriba pelo próprio autor, a troco de socorros pecuniários recebidos no cárcere⁷⁵.

A reunião de documentos gerou uma coleção conhecida como *As Terribilidades Jesuíticas no Governo de D'El Rei Dom João Quinto*⁷⁶, que teve uma influência significativa na campanha pombalina contra os filhos espirituais de Santo Inácio. Com efeito, muitas ideias defendidas por Pombal em textos oficiais, sobretudo no *Diretório dos Índios*, promulgado em 1757, já se encontravam nos requerimentos de Paulo da Silva Nunes, como a proibição do uso da língua geral, a proposta de um povoamento mais efetivo com o envio de casais das ilhas atlânticas para o Maranhão e Pará e, sobretudo, a “liberdade” dos índios para trabalharem com quem bem entendessem em troca de salários⁷⁷.

Em suma, ante o cenário conflituoso que se estende do desterro de Antônio Vieira, em 1661, até a expulsão definitiva dos inacianos, em 1759, podemos inferir que posturas e argumentos, hauridos em uma corrente filosófico-humanista cujo enfoque deslocou-se de uma

concepção universal-personalista (a “liberdade dos Índios”) para uma percepção (proto)nacional-institucionalista (o “bem do Estado”) – impactaram diretamente no processo de consolidação da sociedade colonial na Amazônia. Os escritos deixados por Vieira, Bettendorff e Silva Nunes sobre o status legal dos índios e, diretamente ligado a ele, o bem do Estado evidenciam o quanto seus argumentos se engrenam enquanto adaptações a conjecturas e conjunturas em constante mutação. De fato, a compreensão da Amazônia colonial requer uma leitura atenta nas entrelinhas dos documentos, o que vai além do mero binarismo entre missionários e colonos.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARQUIVOS E FONTES IMPRESSAS

Anais da Biblioteca Nacional (ABN), vol. 66, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1948.

Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, Vol. 5 (Obras várias III: em defesa dos índios), Lisboa, Lib. Sá da Costa, 1951.

Antônio Vieira, *Sermões escolhidos: texto integral*, São Paulo, Martin Claret, 2004.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma, Códcs. Bras 3 II, Bras 9, Bras 26, Bras 27, Fon Ges 145 V, Gal Bel 10 e Gal Bel 25 I.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa, Códcs. 485, Vol. 1 e ACL-CU 009.

Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, Lisboa, Impr. de F. Luiz Ameno, 1749, pp. 592-599.

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Seção de Manuscritos, Loc. 11.02.007.

Biblioteca Pública de Évora (BPE), Évora, Códcs. CXV/2-11 e CXV/2-12

“Directório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão” (03/05/1757), Lisboa, Impr. de Miguel Rodrigues, 1758.

João Adolfo Hansen (org.). *Antônio Vieira: cartas do Brasil 1626-1697, Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*, São Paulo, Hedra, 2003.

João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém: SECULT, 1990 [1698].

José de Acosta, *De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*, Salamanca, Impr. G. Foquel, 1588/1589.

José de Moraes, *História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará* (1789), Rio de Janeiro, Alhambra, 1987.

Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, vol 1, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, pp. 174-176 e 188-190.

Juan de Solórzano y Pereira, *De Indiarum Iure*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994/2000/2001; Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, 3 vols., Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996.

Lúcio de Azevedo (ed.). *Cartas do Padre Antônio Vieira*, vol. 3, Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, p. 450.

2. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adone Agnolin, “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII”, in Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006, pp. 143-207.

Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007.

Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronographica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, t. 4, Rio de Janeiro, Tipografia Americana, 1858.

Alírio Cardozo e Rafael Chambouleyron, “O Advogado do Império: um jurista discute o direito de comércio dos padres do Maranhão no século XVII”, in *Revista Ciências Humanas em Revista*, vol. 4, n.º 1 jun. 2006, pp.159-166.

Bernard Quilliet, *L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007.

Bernard Ward, “Douai: Town and University of Douai”, in *New Advent Catholic Encyclopedia: www.newadvent.org/cathen/05138a.htm* [Consultado em: 15 nov. 2015].

BOBBIO, Norberto *et al.* (orgs.), *Dicionário de Política*, Brasília, Editora UnB, 1998.

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Edusp, 2011.

Carlos Baciero, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del índio en América”, in *Revista Hispania Sacra*, Madrid, vol. 58, n. 117, 2006, pp. 263-327.

Catherine Denys e Isabelle Paresys, *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815): Belgique, France du Nord, Pays-Bas*, Paris, Ellipses, 2007.

Charles O'Neill e Joaquín María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, t. 1, Roma/Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas, 2001.

- Claire Gantet, *Nouvelle histoire des relations internationales*, t. 2 (Guerre, paix et construction des États, 1618-1714). Paris, Seuil, 2003.
- Cristina Pompa, “Para uma antropologia histórica das missões”, in Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006, pp. 111-142.
- Dauril Alden, “Black Robes versus White Settlers: the Struggle for ‘Freedom of the Indians’ in Colonial Brazil”, in: Charles Gibson e Howard Peckham (eds.), *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1969, pp. 19-45.
- Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 113.
- Eduardo Hoornaert (coord.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes/CEHILA, 1990.
- Edward P. Thompson, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Eric John Hobsbawm, *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2008.
- Fernando Amado Aymoré, “Das Christentum in Amazonien: eine Geschichte im Flusse...”, *Revista Tópicos: Deutsch-Brasilianische Hefte/Cadernos Brasil-Alemanha*, vol. 40, n.º 1, 2001, pp. 18-19.
- Frédéric Mauro, *Des produits et des hommes: essais historiques latino-américains XVI^e-XX^e siècles*, Paris/Haia, Mouton/École pratique des Hautes Études, 1972.
- Heinrich Böhmer, *Les Jésuites*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910, p. 183.
- Jean-François Labourdette, *Histoire du Portugal*, Paris, Fayard, 2000.
- João Francisco Lisboa, *Obras de João Francisco Lisboa*, vol. 3, São Luís, Typ. de B. de Mattos, 1865/1866.
- João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* (1901), Belém, SECULT, 1999.
- João Viegas, *La mission d'Ibiapaba: le père António Vieira et le droit des Indiens*, Paris, Chandeigne/UNESCO, 1998.
- Joel Santos Dias, *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*, Dissertação de Mestrado História Social da Amazônia apresentada à Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- Jorge Couto, “Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará”, in *Revista Voz Lusíada – Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, n.º 9, 1997, pp. 50-68.
- José Alves de Souza Júnior, *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*, Belém, ed.ufpa, 2012.
- José Veríssimo, *Scenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*, Lisboa, Typ. Tavares Cardoso, 1886.
- Josy Birsens, “La pastorale urbaine et militaire des Jésuites dans la ville de Luxembourg aux 17^e et 18^e siècles”, in *Revista Hémécht – Revue d’Histoire luxembourgeoise*, vol. 46, n.º 1, 1994, pp. 181-197.
- Karl Heinz Arenz e Diogo Costa Silva Diogo Costa, “*Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade*”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII), Belém, Açai, 2012.
- Karl Heinz Arenz, *De l’Alzette à l’Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2010.
- Laura de Mello e Souza, “La conjoncture critique dans le monde luso-brésilien au début du XVIII^e siècle”, in Francisco Bethencourt (dir.), *Le Portugal et l’Atlantique*. Lisboa/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 11-24.
- Luiz Felipe de Alencastro, “L’économie politique des découvertes maritimes”, in Adauto Novaes (dir.), *L’autre rive de l’Occident*, Paris, Métailié, 2006, pp. 67-81.
- Marcia Eliane Alves de Souza e Mello. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa”, *Revista Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, vol. 27, n.º 1, 2009, pp. 46-75.
- Maria Beatriz Nizza da Silva, “Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão”, in *Revista Luso-Brazilian Review*, vol. 40, n.º 1, 2003, pp. 79-87.
- Maria Liberman, *O Levante do Maranhão – “Judeu cabeça do motim”*: Manoel Beckman, São Paulo, Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983.
- Maxwell Kenneth, “The Spark: Pombal, the Amazon and the Jesuits”, in *Revista Portuguese Studies*, n.º 17, 2001, pp. 168-183.
- Raimundo Moreira das Neves Neto. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*, Jundiá, Paço Editorial, 2013.
- Ramón Hernandez Martín, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, Paris, Cerf, 1997.
- Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vols. 3 e 4, Rio de Janeiro/Lisboa, Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1943.
- Stuart Schwartz, *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009.

NOTA

- 1 Maxwell Kenneth, “The Spark: Pombal, the Amazon and the Jesuits”, in Revista *Portuguese Studies*, n.º 17, 2001, pp. 168-183.
- 2 O “século jesuítico” designa o período da presença contínua da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa entre 1653, a chegada do Pe. Antônio Vieira, e 1759, ano da expulsão dos missionários.
- 3 João Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização* (1901), Belém, SECULT, 1999; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vols. 3 e 4, Rio de Janeiro/Lisboa, Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1943.
- 4 João Francisco Lisboa, *Obras de João Francisco Lisboa*, vol. 3, São Luís, Typ. de B. de Mattos, 1865/1866; José Veríssimo, *Scenas da vida amazônica: com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*, Lisboa, Typ. Tavares Cardoso, 1886.
- 5 José Alves de Souza Júnior, *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*, Belém, ed.ufpa, 2012, p. 18.
- 6 Luiz Felipe de Alencastro, “L'économie politique des découvertes maritimes”, in Adauto Novaes (dir.), *L'autre rive de l'Occident*, Paris, Métailié, 2006, pp. 72-73; Jean-François Labourdette, *Histoire du Portugal*, Paris, Fayard, 2000, pp. 344-422; Frédéric Mauro, *Des produits et des hommes: essais historiques latino-américains XVI^e-XX^e siècles*, Paris/Haia, Mouton/École pratique des Hautes Études, 1972, p. 70.
- 7 Missão do Maranhão é a designação para a circunscrição administrativa da Companhia de Jesus no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Quanto à sua fundação e consolidação, cf. Karl Heinz Arenz e Diogo Costa Silva Diogo Costa, “Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentildade”: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII), Belém, Açai, 2012.
- 8 Heinrich Böhmer, *Les Jésuites*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910, p. 183.
- 9 Karl Heinz Arenz, *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2010, pp.114-122.
- 10 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Edusp, 2011, pp. 189-308; José Alves de Souza Júnior, *Tramas do cotidiano*, op. cit., pp. 41-73.
- 11 *Ibid.*, p. 41.
- 12 Adone Agnolin, “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII”, in Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006, pp. 143-151.
- 13 Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007, pp. 431-432 e 443-473.
- 14 O texto integra a obra: José de Acosta, *De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*, Salamanca, Impr. G. Foquel, 1588/1589, pp. 117-160.
- 15 Bernard Quilliet, *Lacharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007, pp. 338-341; Stuart Schwartz, *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009, pp. 65-70 e 210-212.
- 16 Cristina Pompa, “Para uma antropologia histórica das missões”, in Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, op. cit., p. 138.
- 17 Carta de Vieira ao rei D. João IV, São Luís, 06/04/1654, in João Adolfo Hansen (org.), *Antônio Vieira: cartas do Brasil 1626-1697, Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará*, São Paulo, Hedra, 2003, pp. 448-451.
- 18 “Ley sobre os Índios do Maranhão”, Alcântara, 09/04/1655, in *Anais da Biblioteca Nacional (ABN)*, vol. 66, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1948, pp. 25-28. Cf., também, Jorge Couto, “Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará”, in Revista *Voz Lusíada – Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, n.º 9, 1997, pp. 64-65.
- 19 João Viegas, *La mission d'Ibiapaba: le père Antônio Vieira et le droit des Indiens*, Paris, Chandeigne/UNESCO, 1998, pp. 169-189. Vieira formou-se ainda no tempo da União Ibérica (1580-1640).
- 20 Karl Heinz Arenz, *De l'Alzette à l'Amazone*, op. cit., pp. 111-114; Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de fé*, op. cit., pp. 159-170.
- 21 Dauril Alden, “Black Robes versus White Settlers: the Struggle for ‘Freedom of the Indians’ in Colonial Brazil”, in: Charles Gibson e Howard Peckham (eds.), *Attitudes of Colonial Powers Toward the American Indian*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1969, pp. 39-40.
- 22 Sobre a Escola de Salamanca, cf. Ramón Hernandez Martín, *Francisco de Vitoria et la « Leçon sur les Indiens »*, Paris, Cerf, 1997. pp. 17-44 e 58-99; Bernard Quilliet, *Lacharnement théologique*, op. cit., pp. 338-341.
- 23 Com respeito a Solórzano, cf. Carlos Baciero, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del índio en América”, in Revista *Hispania Sacra*, Madrid, vol. 58, n.º 117, 2006, pp. 263-327.
- 24 Juan de Solórzano y Pereira, *De Indiarum Iure*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994/2000/2001; Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, 3 vols., Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996.
- 25 Juan de Solórzano Pereyra, *Política indiana*, vol. 1, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, pp. 174-176 e 188-190; carta de Vieira a D. João IV, São Luís, 06/04/1654, in João Adolfo Hansen (org.), *Antônio Vieira*, op. cit., pp. 448-451.
- 26 Carta de Vieira a Consalvi, Lisboa, 02/04/1680, in João Lúcio de Azevedo (ed.), *Cartas do Padre Antônio Vieira*, vol. 3, Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, p. 450. Cf. também Dauril Alden, “Black Robes versus White Settlers: the Struggle for ‘Freedom of the Indians’ in Colonial Brazil”, op. cit., p. 37.
- 27 “Copia de huma carta para El Rey N. Senhor sobre as missões do Seará, do Maranhão, do Pará, e do grande Rio as Almazonas escrito pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Iesu, pregador de Sua Magestade, e Superior dos Religiosos da mesma Companhia naquella Conquista”, s/l, 28/11/1659, *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, Roma, Cód. Bras 9, fols. 135v-138v.
- 28 Maria Beatriz Nizza da Silva, “Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão”, in Revista *Luso-Brazilian Review*, vol. 40, n.º 1, 2003, p. 79.
- 29 Carta de Vieira a D. Afonso VI, praia de Cumá, 22/05/1661, in João Adolfo Hansen (org.), *Antônio Vieira*, op. cit., p. 487.
- 30 Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, Vol. 5 (Obras várias III: em defeza dos índios), Lisboa, Lib. Sá da Costa, 1951: “Resposta ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos Índios do sertão”, 1661, pp. 135-139; “Representação ao Senado da Câmara do Pará”, 1661, pp. 140-150; “Protesto perante a Câmara do São Luís do Maranhão, para não serem expulsos daquela conquista os padres missionários da Com-

- panhia de Jesus”, 1661, pp. 151-164; “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia de Jesus, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge Sampaio”, 1662, pp. 174-315.
- 31 Antônio Vieira, Sermão da Epifania [1662], in *Idem, Sermões escolhidos: texto integral*, São Paulo, Martin Claret, 2004, p. 175.
- 32 “Provisão sobre a Liberdade dos índios do Maranhão” e “Provisão sobre se confirmar aos moradores de Maranhão o perdão”, Lisboa, 12/09/1663, in *ABN*, vol. 66, *op. cit.*, pp. 29-32.
- 33 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 113.
- 34 “Catalogus personarum Provinciae Gallo-Belgicae”, outubro 1649, *ARSI*, Cód. Gal Bel 25 I, fol. 70r; “Catalogus secundus personarum Collegii Duacensis”, Douai, 1658, *ARSI*, Cód. Gal Bel 10, fol. 159r; “Catalogus personarum Missionis Maragnonensis”, 1690, *ARSI*, Cód. Bras 27, fol. 7r; João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, Belém, SECULT, 1990 [1698], pp. 147 e 641.
- 35 Catherine Denys e Isabelle Paresys, *Les anciens Pays-Bas à l'époque moderne (1404-1815): Belgique, France du Nord, Pays-Bas*, Paris, Ellipses, 2007, pp. 151-152.
- 36 Bernard Ward, “Douai: Town and University of Douai”, in *New Advent Catholic Encyclopedia: www.newadvent.org/cathen/05138a.htm* [Consultado em: 15 nov. 2015].
- 37 Josy Birsens, “La pastorale urbaine et militaire des Jésuites dans la ville de Luxembourg aux 17^e et 18^e siècles”, in *Revista Hémecht – Revue d'Histoire luxembourgeoise*, vol. 46, n.º 1, 1994, pp. 182-183.
- 38 Claire Gantet, *Nouvelle histoire des relations internationales*, t. 2 (Guerre, paix et construction des États, 1618-1714). Paris, Seuil, 2003, p. 140-147.
- 39 João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 263-265 e 268; carta ânua de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 21/07/1671, *ARSI*, Cód. Bras 9, fol. 261r.
- 40 João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 181-183, 223-226, 265 e 619-622; estatutos de confraria mariana escritos por Bettendorff, 12/09/1670, *ARSI*, Cód. Fon Ges 145 V, fols. 2r-8r; carta ânua de Bettendorff ao Superior Geral Oliva, 21/07/1671, *ARSI*, Cód. Bras 9, fols. 265v e 266v.
- 41 Laura de Mello e Souza, “La conjoncture critique dans le monde luso-brésilien au début du XVIII^e siècle”, in Francisco Bethencourt (dir.), *Le Portugal et l'Atlantique*. Lisboa/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 13.
- 42 “Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão” e “Ley sobre a liberdade do gentio do Maranhão”, Lisboa, 01/04/1680, in *ABN*, vol. 66, *op. cit.*, pp. 51-56 e 57-59.
- 43 Os diferentes relatórios sobre o levante conjugam-se na descrição dos eventos: João Felipe Bettendorff, “A informação a S. Magestade sobre o sucedido no Maranhão em Fever.o de 1684”, *Biblioteca Pública de Évora (BPE)*, Évora, Cód. CXV/2-11, fols. 77r-79v; relato de Soares a de Noyelle, 25/03/1684, *ARSI*, Cód. Bras 3 II, fols. 172r-173v; relato de Pfeil à Província da Alemanha Meridional, 1684, *ARSI*, Cód. Bras 9, fols. 322r-339r; carta de Perret (Peres) a de Noyelle, 18/06/1684, *ARSI*, Cód. Bras 26, fols. 97r-98v; João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 359-395; Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, Lisboa, Impr. de F. Luiz Ameno, 1749, pp. 592-599.
- 44 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa”, *Revista Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, vol. 27, n.º 1, 2009, pp. 48-55.
- 45 Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, *op. cit.*, pp. 225-226.
- 46 João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 396-410.
- 47 Carta de Bettendorff ao Superior Geral de Noyelle, 01/01/1686, *ARSI*, Cód. Bras 26, fol. 129r. Traduzido do latim pelos autores.
- 48 Marcia Eliane Alves de Souza e Mello. “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa”, *op. cit.*, pp. 56-67.
- 49 “Regimento & Leys das Missoens do Estado do Maranhão, & Pará”, Lisboa, 21/12/1686, *BPE*, Cód. CXV/2-12, fols. 120r-127r.
- 50 A lei que o substituiu é o “Directório que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Pará, e Maranhão” (03/05/1757), Lisboa, Impr. de Miguel Rodrigues, 1758.
- 51 Fernando Amado Aymoré, “Das Christentum in Amazonien: eine Geschichte im Flusse...”, *Revista Tópicos: Deutsch-Brasilianische Hefte/Cadernos Brasil-Alemanha*, vol. 40, n.º 1, 2001 p. 19; José Vaz de Carvalho, “Bettendorff, João Felipe”, in Charles O'Neill e Joaquín María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, t. 1, Roma/Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 432.
- 52 Os artigos dos três autores se encontram em: Eduardo Hoornaert (coord.), *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes/CEHILA, 1990: Carlos de Araújo Moreira Neto, “Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia Brasileira entre 1607 e 1759”, pp. 71-90; Eduardo. Hoornaert, “O breve período profético das Missões na Amazônia Brasileira (1607-1661)”, pp. 130-138; Hugo Fragoço, “A era missionária (1686-1759)”, pp. 167-168.
- 53 Maria Liberman, *O Levante do Maranhão – “Judeu cabeça do motim”*: *Manoel Beckman*, São Paulo, Centro de Estudos Judaicos/USP, 1983, pp. 58-59.
- 54 “Provisão sobre a Liberdade dos índios do Maranhão” e “Provisão sobre se confirmar aos moradores de Maranhão o perdão”, 12/09/1663, in *ABN*, vol. 66, *op. cit.*, pp. 29-32. Cf. também João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 191-194; Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, *op. cit.*, pp. 494-522.
- 55 Cf. os relatos em crônicas jesuíticas escritas na Missão do Maranhão: João Felipe Bettendorff, *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (1698), *op. cit.*; Domingos de Araújo, “Chronica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão” (1720), *Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, Seção de Manuscritos, Loc. 11.02.007; José de Moraes, *História da Companhia de Jesus na extincta Província do Maranhão e Pará* (1789), Rio de Janeiro, Alhambra, 1987.
- 56 José Alves de Souza Júnior, *Tramas do cotidiano*, *op. cit.*, p. 183.
- 57 “Alvará, que deroga a Ley do 1º de Abril de 1680, que prohibia totalmente os resgates, e captiveiros dos Índios”, 28/04/1688, *BPE*, Cód. CXV/2-12, n.º 2, fols. 129v-132v.
- 58 João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, *op. cit.*, pp. 169-170.
- 59 Para Norberto Bobbio, trata-se de “uma forma particular de desobediência, ... excetuada com o fim imediato de induzir o legislador a mudá-la”. Cf. Norberto Bobbio, “Desobediência Civil”, in BOBBIO, Norberto et al. (orgs.), *Dicionário de Política*, Brasília, Editora UnB, 1998, p. 335.
- 60 Joel Santos Dias, *Os “verdadeiros conservadores” do Estado do Maranhão: poder local, redes de clientela e cultura política na Amazônia colonial (primeira metade do século XVIII)*, Dissertação de Mestrado História Social da Amazônia apresentada à Universidade Federal do Pará, Belém, 2008, p. 114.
- 61 Referente a esse termo, Edward Thompson refuta uma simples visão economicista de movimentos populares, afirmando que elas pos-

- suem uma noção legitimadora de direitos e costumes tradicionais. Cf. Edward P. Thompson, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 152.
- 62 “Proposta da Câmara do Pará a sua majestade apresentada pelo procurador do Estado Paulo da Silva Nunes” (1724), in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, t. 4, Rio de Janeiro, Tipografia Americana, 1858, p. 355.
- 63 João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, op. cit., p. 169-173.
- 64 “Proposta da Câmara do Pará a sua majestade apresentada pelo procurador do Estado Paulo da Silva Nunes” (1724), in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, op. cit., p. 356.
- 65 João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, op. cit., p. 170.
- 66 Nicola Matteucci, “Bem Comum”, in BOBBIO, Norberto et al. (orgs.), *Dicionário de Política*, op. cit., p. 106.
- 67 “Parecer de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão, sobre os requerimentos que a El-Rei apresentou Paulo da Silva Nunes, para justificar o empenho de se tirar aos missionários o governo temporal das aldeias. Pará, 15 de julho de 1735”, in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, op. cit., p. 259.
- 68 *Id.*
- 69 “Papel que o padre Jacinto de Carvalho, visitador geral das missões do Maranhão, apresentou a El-Rei para se juntar aos dois requerimentos do procurador Paulo da Silva Nunes. Datado do Colégio de Santo Antão, 16 de dezembro de 1729”, in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, op. cit., p. 321.
- 70 *Ibid.*, p. 321-322.
- 71 “Notícia do Governo Temporal dos Índios do Maranhão, e das Leis e Razões Porque os Reis o Commeterão aos Missionários, e em que Consiste o Dito Governo Chamado Temporal, que Exercitão os Missionários Sobre os Índios. Redigido por Bento da Fonseca”, in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, op. cit., p. 140-144.
- 72 Referente ao patrimônio dos jesuítas no Grão-Pará e Maranhão, cf. Raimundo Moreira das Neves Neto. *Um patrimônio em contendas: os bens jesuítas e a Magna Questão dos Dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*, Jundiá, Paço Editorial, 2013.
- 73 “Parecer de João da Maia da Gama, governador que foi do Maranhão, sobre os Requerimentos que a El-rei representou, Paulo da Silva Nunes contra os missionários. Lisboa Ocidental, 22 de fevereiro, 1730”, in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, op. cit., p. 260-261. Referente à importância da riqueza material para a missão evangelizadora dos jesuítas, cf. Alírio Cardozo e Rafael Chambouleyron, “O Advogado do Império: um jurista discute o direito de comércio dos padres do Maranhão no século XVII”, in *Revista Ciências Humanas em Revista*, vol. 4, n.º 1, jun. 2006, pp.159-164.
- 74 Ao definir protonacionalismo, fenômeno que marca o século XVIII, Eric Hobsbawm diferencia os sentimentos populares de identificações supralocais e os esforços de “grupos seletos” ligados a estados ou instituições em busca de extensão e popularização. Cf. Eric John Hobsbawm, *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2008, pp.63-64.
- 75 João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará*, op. cit., p. 187
- 76 “Coleção das Representações, Propostas, e Providencias, Sobre As ruínas, que aos Povos do Estado do Gram Pará, e Maranhão fizeram aos denominados Jesuítas, até o fim do Reinado do Senhor Rei Dom João Quinto (1686-1755), que faz parte das Terribilidades Jesuíticas no Governo de D’El Rei Dom João Quinto/ Maranhão”, *Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)*, Lisboa, Cód. 485, Vol. 1.
- 77 Documentos que contém essas ideias são: “Traslado das duas propostas das Câmaras do Maranhão e Pará, que foram apresentadas pelo procurador das mesmas Câmaras P. da Silva Nunes a S.M, as quaes propostas se achavam demoradas no Conselho Ultramarino, há mais de cinco anos. Pedem agora a Sua M. apresse a consulta sobre elas”, in Alexandre José de Mello Moraes, *Chorografia histórica, chronográfica, genealógica, nobiliária e política do Império do Brasil*, t. 3, Rio de Janeiro, Tipografia Americana, 1858, p. 337; “Requerimento do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, sobre o estado em que se encontram as missões de índios e índias do sertão, o clima e produtos locais. Post. 13 de abril de 1728”, *AHU, ACL-CU 009, Cx. 16, Doc. 1645*; “Requerimento do procurador do Estado do Maranhão, Paulo da Silva Nunes, ao rei D. João V, em que solicita que sejam tomadas medidas para melhorar o estado dos missionários e índios com a chegada do novo Governador da Capitania do Maranhão”, *AHU, ACL-CU 009, Cx. 16, Doc. 1628*.

OS AUTORES

Karl Heinz Arenz possui doutorado em História Moderna e Contemporânea pela Universidade Paris 4-Sorbonne, na França, com uma tese sobre a Companhia de Jesus na Amazônia no século XVII. Atualmente, é professor e pesquisador da Universidade Federal do Pará (UFPA) em Belém, no Pará, atuando na Faculdade de História e no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia. O foco de suas pesquisas é a Amazônia Colonial, sobretudo o século XVII. Ele tem várias publicações sobre a presença da Companhia de Jesus no antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Roberta Carvalho Lobão possui mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), no Rio de Janeiro. Atualmente, é professora do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), em Santa Inês no Maranhão, e doutorando do Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (UFPA), em Belém no Pará. O tema de sua tese é o discurso antijesuítico, formulado no antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão, na primeira metade do século XVIII. Ela publicou diversos artigos sobre a mesma temática.