

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Breno Machado dos Santos

**OS JESUÍTAS NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ SEISCENTISTA: UMA ANÁLISE
SOBRE OS ESCRITOS DOS PROTAGONISTAS DA MISSÃO**

**Juiz de Fora
2013**

Breno Machado dos Santos

**Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista: um estudo sobre os escritos dos
protagonistas da Missão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Helena Domingues

Juiz de Fora
2013

Breno Machado dos Santos

**Os jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista: um estudo sobre os escritos dos
protagonistas da Missão**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 14 de Novembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Beatriz Helena Domingues (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Jr.
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Sonia Cristina Lino
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

À memória de meu amado irmão, Thiago.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por terem sempre acreditado em mim.

A Livia, por ter caminhado lado a lado comigo com extrema paciência e amor.

A Bia, pela orientação e pelo suporte desde meus primeiros passos na graduação.

Aos professores da banca, por terem dedicado tempo e atenção ao meu trabalho.

Ao admirável e solícito professor Luiz Fernando Medeiros, por ter aberto portas.

Aos professores do PPCIR, pelos ensinamentos.

Ao Antonio Celestino, pelo companheirismo e pelas soluções.

Ao Carlos e Heiberle, pela amizade durante todos estes anos.

A Terezinha, pelas preces.

À FAPEMIG, pelo financiamento.

*Quem me dera poder agora chamar por seus nomes as almas de todos
aqueles que eu acompanhei, quando fui à Missão do Maranhão, e nela
trabalharam e morreram gloriosamente!*

Padre Antônio Vieira
Exortação I em Véspera do Espírito Santo, 1688.

RESUMO

Não sem razão, quando se fala em jesuítas na Amazônia portuguesa seiscentista, o que se evoca imediatamente são as figuras dos padres Figueira, Vieira e Bettendorff, largamente reconhecidos como os grandes protagonistas da Missão do Maranhão e Grão-Pará naquele século, seja por suas valiosas produções textuais, aliás amplamente divulgadas, seja por terem colaborado ativamente e, em circunstâncias particulares, para a implantação do projeto jesuítico naquelas partes da Colônia. Avançando nessa direção, esforço-me por inserir a figura desconhecida do padre Manuel Gomes entre os personagens-chave daquela empresa, situando-o ao lado de Luís Figueira. Diante da importância da escrita entre os membros da Companhia de Jesus como meio privilegiado de comunicação, ação e registro, o objetivo central desta tese consiste em analisar o *corpus* epistolar dos padres Luís Figueira, Manuel Gomes e Antônio Vieira, bem como a *Crônica* do padre João Felipe Bettendorff, com vistas a identificar alguns dos principais propósitos perseguidos por esses textos referentes à Missão do Maranhão e Grão-Pará durante o século XVII e apreender as operações discursivas mobilizadas por seus autores para tanto. E, ao fazê-lo, colocando em evidência a trajetória e os feitos de tais inicianos, almejo contribuir com a historiografia que trata da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, chamando a atenção para o fato de que seus referidos escritos foram construídos de modo a desempenhar papéis estratégicos em atenção a interesses e desafios do projeto jesuítico na região Norte da Colônia, em contextos específicos, ao longo do Seiscentos.

Palavras-chave: Jesuítas; Missão do Maranhão e Grão-Pará; Século XVII; Escrita jesuítica.

ABSTRACT

Not without reason, when talking about Jesuits in the seventeenth-century Portuguese Amazon, what immediately comes to mind are the figures of Fathers Figueira, Vieira, and Bettendorff, widely recognized as the great protagonists of the Mission of Maranhão and Grão-Pará in that century, whether for their valuable written works, as well widely publicized, or for having actively collaborated, and under special circumstances, in establishing the Jesuit project in those parts of the Colony. Proceeding in that direction, I am attempting to include the unknown character, Father Manuel Gomes, among the key figures of that enterprise, placing him alongside Luís Figueira. Given the importance of writing among the members of the Society of Jesus as a privileged instrument of communication, action, and record keeping, the principal goal of this thesis is to analyze the epistolary *corpus* by Fathers Luís Figueira, Manuel Gomes, and Antônio Vieira, as well as the *Crônica* by Father João Felipe Bettendorff, in order to identify some of the principal aims of such texts related to the Mission of Maranhão and Grão-Pará during the seventeenth century, and to understand the discursive means employed by their authors to do so. And, in so doing, by placing in evidence the course and the achievements of these Ignatians, I strive to contribute to the historiography concerning the Society of Jesus in the Portuguese Amazon, calling attention to the fact that their abovementioned writings were constructed in order to fulfill strategic roles in attending to the interests and challenges of the Jesuit project in the Northern Region of the Colony, in specific contexts, throughout the 17th century.

Keywords: Jesuits; Mission of Maranhão and Grão-Pará; seventeenth century; Jesuit writing.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: Os escritos dos padres Luís Figueira e Manuel Gomes e a construção da Missão do Maranhão e Grão-Pará durante a primeira metade do século XVII.....	20
1.1. A “Relação” do padre Luís Figueira a serviço das missões jesuíticas na América portuguesa.....	29
1.2. Os escritos do padre Manuel Gomes e os princípios da empresa dos inacianos no Norte da Colônia.....	36
1.3. Luís Figueira e a fundação da Missão do Maranhão e Grão-Pará.....	59
CAPÍTULO 2: “A messe será abundante, contanto que não faltem obreiros”: a empresa jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará através das cartas do padre Antônio Vieira (1652-1661).....	83
2.1. A Missão do Maranhão e Grão-Pará sob a égide do padre Antônio Vieira: aspectos de uma nova fundação (1652).....	90
2.2. Os primeiros anos da empresa de Vieira (1653-1654): “Só peço é que venham, e que sejam muitos e de muito espírito”.....	96
2.3. O período promissor da Missão (1655-1661): “estamos naquele ponto em que não só se rompem as redes mas se vai a barquinha ao fundo, com a multidão e peso da pesca”.....	130
CAPÍTULO 3: Os jesuítas na Amazônia portuguesa na segunda metade do século XVII: um estudo em torno da <i>Crônica</i> do padre Bettendorff e de suas narrativas hagiográficas.....	152
3.1. A Missão durante as últimas décadas do século XVII: apontamentos sobre o papel e o lugar dos inacianos na Amazônia portuguesa no final do Seiscentos.....	171
3.2. As primeiras narrativas hagiográficas da <i>Crônica</i> de Bettendorff: reflexões acerca do desempenho de sua função exemplar.....	198
CONCLUSÃO.....	222
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	225
ANEXO: Mapa da expansão dos jesuítas no Norte da América portuguesa.....	237

INTRODUÇÃO

Lembro-me de ter falado aqui muitas vezes aos presentes, e outras vezes de ter escrito aos ausentes, que cada membro da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, que se pudesse mostrar a qualquer pessoa. [...] Neste ponto, para ajudar-me a não errar, direi o que faço e espero fazer daqui por diante, no Senhor, ao escrever aos membros da Companhia. A carta principal, escrevê-la-ei uma vez, narrando factos edificantes; depois, relendo e corrigindo e ainda pensando em todos os leitores dela, volto a escrever, atendendo melhor ao que se declara. Porque a escrita fica e dá testemunho, sem se poder corrigir e explicar facilmente como quando se fala.

Sto. Inácio de Loyola ao Pe. Pedro Fabro, Roma, 10 de dezembro de 1542.

Fundada oficialmente em 27 de setembro de 1540 pela bula *Regimini militantis Ecclesiae* emitida pelo Papa Paulo III, a Companhia de Jesus “foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e doutrina cristã, e para a propagação da fé”.¹ Como é sabido, detentora de um caráter apostólico particular expresso no voto especial de obediência ao Sumo Pontífice, pelo qual os membros professos ficavam obrigados a ir a qualquer região do mundo aonde Sua Santidade quisesse enviá-los,² a Ordem criada por Inácio de Loyola não tardou a se dispersar pela Europa, Ásia, África e América. E, de modo a conservar a coesão desse grupo que crescia tão depressa e se espalhava pelos quatro continentes, assim como dar publicidade a seus feitos, visando reconhecimento e apoios variados, a atividade epistolar prontamente assumiu um papel central no Instituto.

De acordo com Tellechea Idigoras, no seio da própria Ordem, “as cartas eram um meio para ir-lhe dando forma ou modelá-la, para cuidar de seus homens, um por um e, desta maneira, para mantê-la unida e até uniforme”.³ Todavia, ao lado desse aspecto interno, Inácio de Loyola logo percebeu que tais escritos deviam ser lidos e ouvidos por outros que estavam

¹ Cf. Fórmula do Instituto aprovada pelo Sumo Pontífice Paulo III em 27 de setembro de 1540. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29.

² *Ibid.*, p. 30-31. Para maiores detalhes acerca do quarto voto específico da Ordem dos jesuítas, ver, por exemplo: O’MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004. p. 460-464.

³ TELLECHEA IDIGORAS, Ignacio. *Inácio de Loyola sozinho e a pé*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 277.

afetivamente ligados ao Instituto.⁴ Nesse sentido, nas palavras de Fernando Torres-Londoño, o primeiro Prepósito Geral “teve muito claro que havia de produzir uma imagem da Companhia através das letras”.⁵

Desse modo, já em 1542, Inácio de Loyola, em carta circular atribuída ao padre Pedro Fabro, então missionário na Alemanha, manifestava as primeiras diretivas da atividade epistolar dos jesuítas. Nela, em termos gerais, o padre Geral prescrevia aos membros da Ordem que, de agora em diante, escrevessem missivas que figurassem somente notícias aptas para a edificação, “deixando para folhas separadas – que ficaram conhecidas como *hijuelas* – as outras particularidades impróprias da carta principal”.⁶

Assim, segundo Inácio de Loyola, a “carta principal” deveria ser composta de maneira que “se pudesse mostrar a qualquer pessoa”.⁷ E, nesse sentido, ele recomendava: “escreva-se na carta principal o que cada um faz em sermões, confissões, Exercícios e outras obras espirituais, conforme Deus N. S. o executa através de cada um, quanto possa servir para maior edificação dos ouvintes e leitores”.⁸ Enfim, para que não houvesse dúvidas quanto ao modo de produzi-las, Loyola dizia como ele fazia e esperava fazer as suas doravante:

A carta principal, escrevê-la-ei uma vez, narrando factos edificantes; depois, relendo e corrigindo e ainda pensando em todos os leitores dela, volto a escrever, atendendo melhor ao que se declara. Porque a escrita fica e dá testemunho, sem se poder corrigir e explicar facilmente como quando se fala.⁹

Por sua vez, como se viu, Inácio de Loyola reservava às “*hijuelas*” as informações de cunho administrativo e institucional, os negócios particulares ou atinentes à vida interna da Companhia de Jesus. De acordo com o padre Geral, “nessas folhas pode cada um escrever da abundância do coração, ordenada ou desordenadamente”.¹⁰ Em suma, conforme assinalou Torres-Londoño, “caberia aqui tudo o que pudesse não edificar, o emocional, o primário, o

⁴ TELLECHEA IDIGORAS, Ignacio. *Inácio de Loyola sozinho e a pé*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 277.

⁵ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 17, 2002.

⁶ Cf. Carta de Santo Inácio de Loyola ao Pe. Pedro Fabro, Roma, 10 de dezembro de 1542. In. COELHO, António José (Org.). *Cartas – Santo Inácio de Loyola*. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 254. A propósito, convém notar aqui as seguintes palavras de Eisenberg: “A instituição epistolar jesuítica tomou emprestada a flexibilidade da *ars epistolandi* humanista. As cartas que tratavam dos assuntos internos à ordem, as *hijuelas*, eram escritas no estilo [coloquial] da correspondência clássica, enquanto os relatos edificantes, que visavam um público amplo que incluía religiosos e leigos, eram escritos no estilo retórico da *ars dictaminis*”. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 53. Para maiores detalhes sobre a *ars dictaminis*, ver, por exemplo: PÉCORRA, Alcir. *Cartas à Segunda Escolástica*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

⁷ Cf. Carta de Santo Inácio de Loyola ao Pe. Pedro Fabro, Roma, 10 de dezembro de 1542. In. COELHO, António José (Org.). op. cit., p. 253.

⁸ Id., Ibid., p. 254.

⁹ Id., Ibid., p. 254.

¹⁰ Id., Ibid., p. 254.

espontâneo ou sem elaboração e por isso não deveria ser mostrado ou dado ao público”.¹¹

Em 1547, a Ordem deu outro passo importante em direção ao estabelecimento de sua epistolografia. Naquele ano, Juan de Polanco, secretário de Inácio, expediu para todos os membros uma “instrução que desenvolve com minúcia ‘as regras’ da correspondência, especificando o tipo de cartas que se deveriam escrever, os temas que deveriam ser abordados, o estilo a ser utilizado, a frequência na observação no envio das cartas”.¹² De acordo com Eisenberg, nessa longa circular, Polanco ainda apresentava vinte razões para que os inacianos se dedicassem à atividade epistolar, cujos motivos podem ser classificados em três grupos: primeiro, as cartas contribuía para o bem interno da Companhia de Jesus, porque fomentavam a união dos ânimos e concorriam para o bom governo do Instituto; segundo, as missivas produziam o bem externo da Ordem, uma vez que ajudavam a atrair novos candidatos e possibilitavam que pessoas de fora pudessem conhecer seus trabalhos e auxiliá-los de alguma forma; por último, “a redação das cartas promovia o bem privado do correspondente, pois o conhecimento das atividades dos outros membros tornava a vocação mais sólida e o ministério mais humilde e diligente”.¹³

Finalmente, foi com a publicação oficial das *Constituições* da Companhia de Jesus, em 1558, que a atividade epistolar dos inacianos adquiriu uma estrutura definitiva, consolidando-se como a “verdadeira chave do sistema jesuíta”.¹⁴ Como se sabe, isso fica sobremaneira evidente na Oitava Parte das *Constituições* consagrada aos “meios de unir com a cabeça e entre si aqueles que estão dispersos”.¹⁵ Aí, particularmente, “foram fixados prazos, determinada a produção de cópias, definida a circulação destas, consideradas as línguas e apontados os temas a serem tratados nas cartas”.¹⁶ Todavia, para se ter uma ideia do papel estratégico atribuído à correspondência pelas *Constituições* em conjunto, vale lembrar o que Alcir Pécora diz a respeito:

Uma breve passagem pelas *Constituciones*, que regulam todo o funcionamento da Companhia, dá-nos uma visão impressionante da importância que toma a correspondência na maneira que a Companhia tem de conceber-se como corpo e de atuar em favor da fé católica. Desde os anos de noviciado até o exercício dos principais cargos de governo, passando naturalmente pelos ministérios e missões,

¹¹ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 19, 2002.

¹² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 72.

¹³ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 49-50.

¹⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. op. cit., p. 72.

¹⁵ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 191-193, §673-676.

¹⁶ TORRES-LONDOÑO, Fernando. op. cit., p. 15.

tudo é lugar onde a arte epistolar encontra funções bem definidas e relevantes a cumprir.¹⁷

Ora, diante do que foi brevemente exposto acima e retomando as significativas palavras de Fernando Torres-Londoño, não resta dúvida de que “escrever era para Loyola um ato comandado por um sentido” e, sob a sua influência, “a Companhia, desde os primeiros anos, utilizou a escrita como forma predominante de comunicação, ação e registro”.¹⁸ Assim sendo, o objetivo central desta tese consiste em analisar o *corpus* epistolar dos padres Luís Figueira, Manuel Gomes e Antônio Vieira, bem como a *Crônica* do padre João Felipe Bettendorff, com vistas a identificar alguns dos principais propósitos perseguidos por esses textos referentes à Missão do Maranhão e Grão-Pará durante o século XVII e apreender as operações discursivas mobilizadas por seus autores para tanto.¹⁹ E, ao fazê-lo, colocando em evidência a trajetória e os feitos de tais inicianos naquela empresa que se tornaria, somente na primeira metade do Setecentos, uma das maiores da Ordem em toda a Assistência de Portugal,²⁰ espero contribuir com a historiografia que trata da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, chamando a atenção para o fato de que seus referidos escritos foram construídos de modo a desempenhar papéis estratégicos em atenção a interesses e desafios do projeto jesuítico na região Norte da Colônia, em contextos específicos, ao longo do Seiscentos.

Não sem razão, quando se fala em jesuítas no Maranhão e Grão-Pará seiscentista, o que se evoca imediatamente são as figuras dos padres Figueira, Vieira e Bettendorff, tidos como os grandes protagonistas da Missão naquele século.²¹ Com efeito, a maioria esmagadora

¹⁷ PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Aduino (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 380.

¹⁸ TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 17, 2002.

¹⁹ Fundada oficialmente em 1639, mas cuja origem remonta ao ano de 1607, a Missão do Maranhão e Grão-Pará constituiu, até 1727, uma unidade administrativa da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa dependente da Província do Brasil durante praticamente todo esse período (de 1677 a 1683 ficou unida à Província de Portugal). Elevada naquele ano à categoria de Vice-Província, a Missão estava em vias de se tornar Província em 1759, data da expulsão dos jesuítas dos territórios de Portugal. A propósito, utilizo neste trabalho o termo Amazônia portuguesa para designar o território compreendido aproximadamente pelos atuais Estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e partes do Tocantins e do Amazonas e que, entre 1621 e 1772, constituiu o Estado do Maranhão e Grão-Pará (ou do Grão-Pará e Maranhão, após 1751).

²⁰ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 226. Importa notar aqui que, longe de adotar a metáfora da empresa, utilizada por Dauril Alden para analisar a Companhia de Jesus comparando suas práticas, em diversos pontos, com as das grandes firmas multinacionais americanas atuais, tomo a palavra “empresa” em sua acepção de empreendimento, como obra apostólica, pedagógica e missionária.

²¹ Ver, por exemplo: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 98; HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: _____ (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 124; ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 110.

dos inúmeros trabalhos e estudos realizados sobre a Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa durante esse período focaliza privilegiadamente tais personalidades por dois motivos fundamentais, isto é, por suas valiosas produções textuais, aliás amplamente divulgadas, e por eles terem colaborado ativamente e, em circunstâncias particulares, para a implantação do projeto jesuítico naquelas partes da Colônia. Avançando nessa direção, esforço-me por salientar aqui a importância da atuação e, principalmente, dos escritos do padre Manuel Gomes, incluindo-lhe entre aqueles três personagens-chave da Missão.

Como é notório, considerado o fundador da Missão, Luís Figueira destaca-se como o maior nome da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa na primeira metade do século XVII. A ele se deve, juntamente com o padre Francisco Pinto, a primeira tentativa de entrada dos inacianos no Maranhão (1607), malograda em razão do assassinato de seu companheiro de jornada pelos nativos da serra de Ibiapaba, na capitania do Ceará. Escapo do fatídico assalto indígena, Figueira se restabeleceu em Pernambuco, onde permaneceu até 1622, data em que foi eleito, ao lado do padre italiano Benedito Amodei, a reatar as atividades da Ordem na região. À frente da Companhia de Jesus no Norte da Colônia durante quatorze anos (1622-1636), Luís Figueira procurou reforçar a posição e o papel do Instituto em tais domínios e, em especial, apropriar-se do governo temporal e espiritual dos indígenas. E, para tanto, em 1636 o padre jesuíta rumou para Lisboa onde alcançou da Coroa amplos poderes e provisões em benefício da Ordem no Estado do Maranhão e Grão-Pará, obteve por patente de Roma a fundação jurídica da Missão, assim como conseguiu organizar uma grande expedição missionária para a região que contava então com um efetivo extremamente reduzido. Com todos esses sucessos logrados, em 1643, Luís Figueira pôde, enfim, retornar à Amazônia portuguesa. Contudo, por ironia do destino, o navio em que voltava o sobrevivente de Ibiapaba naufragou pouco antes de chegar à cidade de Belém, o que resultou na sua morte e de quase todos seus irmãos de hábito e, por conseguinte, na ruína da empresa jesuítica no Norte da Colônia durante o final da primeira metade do Seiscentos.

Ora, tudo isso é bem conhecido pela historiografia.²² Entretanto, parece-me que há um aspecto relevante a respeito desse período de fundação da Missão sobre o qual pouco se disse. Refiro-me ao fato de o padre Luís Figueira ter se valido particularmente da escrita

²² Ver, por exemplo: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940; HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: _____ (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 124-127; ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996; CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, t. 15, p. 163-209, 2003. ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008.

como instrumento privilegiado a serviço do projeto missionário da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa. Nesse sentido, Fernando Torres-Londoño e Charlotte de Castelnau-L'Estoile realizaram profícuas análises que apresentam como os textos de Figueira visavam diversas finalidades.²³ É diante dessas questões e, de certo modo, tentando dar continuidade às reflexões desses dois pesquisadores que proponho abordar a vida e os escritos de Luís Figueira.

Por sua vez, ao contrário dos reconhecidos protagonistas da Missão, o padre Manuel Gomes se revela ainda uma figura discreta e mal conhecida. A rigor, dentre as pouquíssimas referências bibliográficas encontradas a seu respeito, destaca-se apenas o fato de Manuel Gomes ter sido, juntamente com o padre Diogo Nunes, um dos primeiros jesuítas a pisar no Maranhão, em novembro de 1615, ambos na condição de capelães da Armada de Alexandre de Moura enviada para consumir a vitória dos portugueses sobre os franceses então estabelecidos em São Luís.²⁴ Tendo ordens expressas para regressar a Pernambuco logo depois de efetuada a conquista, Manuel Gomes e Diogo Nunes deram à vela somente em 1618, aportando, porém, na Ilha de São Domingos. E sem a companhia de seu irmão hábito, que veio a falecer naqueles domínios da América espanhola, Manuel Gomes seguiu para Lisboa, aonde finalmente chegou em 1620.

Como ficou dito, a proposta aqui é inserir a figura desconhecida do padre Manuel Gomes entre os personagens-chave da Missão do Maranhão e Grão-Pará, situando-o ao lado de Luís Figueira. Isso porque, para além de ele ter sido um dos primeiros membros da Ordem a atuar em São Luís, participando do início do processo efetivo da colonização portuguesa na Amazônia, Manuel Gomes, não obstante sua breve presença na região, empenhou-se diligentemente em promover a empresa jesuítica no Norte da Colônia servindo-se também de importantes registros como meio de ação. Daí decorre, portanto, o meu interesse por tal padre. Assim, dedico-me a retrazar a trajetória de Manuel Gomes e, sobretudo, dar conta das intenções de seus escritos ainda praticamente inexplorados, de modo a ressaltar os esforços desse iniciano para que aquele incipiente projeto missionário da Companhia de Jesus fosse levado adiante.

²³ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuítas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 15-36; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 469-481.

²⁴ Segundo levantamento feito, Serafim Leite é o único a oferecer, em sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, outros dados sobre o padre Manuel Gomes, reproduzindo, inclusive, dois de seus escritos, sendo que um deles parcialmente.

Retomando um pouco, após o fim trágico daquela expedição missionária liderada pelo padre Luís Figueira, o apostolado dos inacianos na Amazônia portuguesa, aliás interrompido em 1649 em virtude do massacre dos três únicos membros da Companhia de Jesus no Norte da Colônia causado por indígenas, só conseguiu tomar um novo impulso sob a égide do célebre padre Antônio Vieira. Em 1652, depois de ter cuidado pessoalmente do restabelecimento da Missão ocorrido naquele ano, Vieira se pôs a caminho do Estado do Maranhão e Grão-Pará, onde permaneceu praticamente de janeiro de 1653 a setembro de 1661,²⁵ quando da primeira expulsão dos jesuítas da região pelos colonos.

Com relação a esse período em que Vieira dirigiu a empresa da Ordem na Amazônia portuguesa, interessa notar aqui, como não resta dúvida, que se trata de uma época na qual a Missão não apenas se estruturou, mas também se expandiu em todos os sentidos.²⁶ Detendo todo o apoio do rei D. João IV, de quem gozava de um excepcional prestígio, Vieira procurou e conseguiu fazer dos inacianos os principais atores daquela sociedade colonial.²⁷ Isso se deve, em grande parte, ao fato consabido de ele ter sido o responsável por agenciar, em 1655, uma lei que instaurou o monopólio da Companhia de Jesus sobre a administração espiritual e temporal dos nativos do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Todavia, há que se levar em conta que o projeto ambicioso de Vieira só pôde ser viabilizado devido ao aumento considerável de membros do Instituto na região, sobretudo graças aos seus próprios esforços. Ainda que alguns estudiosos tenham chamado a atenção para o crescimento expressivo do efetivo da Missão no tempo de Vieira,²⁸ pode-se dizer que muito pouco foi escrito sobre o assunto, e não por irrelevância. Como não poderia deixar de ser, segundo Alcir Pécora, entre os pedidos mais frequentes de suas cartas desse período está o envio de mais e mais irmãos de hábito.²⁹ Ao se debruçar sobre a imagem do modelo ideal de missionário que Vieira constrói principalmente através de suas solicitações de reforços via missivas, Maria Lucília Pires ofereceu um belo

²⁵ Como é notório, entre uma data e outra, Vieira fez uma breve viagem a Lisboa, em meados da década de 1650, a fim de buscar medidas reais em favor do projeto missionário da Ordem no Norte da Colônia.

²⁶ Ver, por exemplo: ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996; CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuítas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2ª série, t. 15, p. 163-209, 2003. ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008.

²⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 57, abr./set. 1997.

²⁸ Ver, por exemplo: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 141-150; HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: _____ (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 127-130; ALDEN, Dauril. op. cit., p. 124; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. op. cit., p. 60-61; ARENZ, Karl-Heinz. op. cit.

²⁹ PÉCORA, Alcir. As *Cartas* de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 24.

exemplo de como tal aspecto significativo da vasta produção epistolar do afamado inaciano pode ser um ponto interessante e rico a se explorar.³⁰ Em uma perspectiva de análise diferente, conforme se verá logo adiante, pretendo aqui lançar novas luzes sobre as questões levantadas acima.

Finalmente, João Felipe Bettendorff se destaca como a personalidade mais importante da Missão do Maranhão e Grão-Pará na segunda metade do século XVII. Por influência de Antônio Vieira, esse padre luxemburguês aportou no Norte da Colônia em janeiro de 1661, às vésperas do levante popular contra a Companhia de Jesus. Como seus demais irmãos de hábito, foi preso, mas não chegou a ser deportado para o Reino, uma vez que a nau em que ia se viu forçada a arribar por ter feito água. Conforme demonstrou recentemente Karl-Heinz Arenz, exercendo quase sem interrupção altos cargos administrativos na Missão desde 1662 até 1693, Bettendorff foi o principal responsável pela reorganização e consolidação do projeto jesuítico na região ao longo desse período.³¹ Já septuagenário, faleceu em Belém, em agosto de 1698, ocupando os últimos anos de sua vida a escrever sua extensa e preciosa *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão*.

Apesar de utilizada como fonte de informações variadas e minuciosas por inúmeras pesquisas sobre a Amazônia portuguesa seiscentista, pode-se dizer que a *Crônica* do padre Bettendorff propriamente dita tem sido objeto de poucos estudos. Nessa perspectiva, destacam-se mais recentemente os importantes artigos de María Codina e de Fernando Torres-Londoño, bem como as elucidativas considerações de Arenz, em sua tese sobre o missionário luxemburguês transformada em livro.³² Conforme notado por esses autores, um dos aspectos significativos da *Crônica* de Bettendorff, mas ainda pouco contemplado, é a presença de diversos relatos laudatórios sobre a vida e a morte de membros da Ordem no Norte da Colônia. Tampouco diagnosticado é a inserção da obra do padre luxemburguês no projeto historiográfico da Companhia de Jesus delineado pelo padre Geral Cláudio Aquaviva no final

³⁰ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. O protótipo do missionário em textos de Vieira. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 25-32, abr./set. 1997.

³¹ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008.

³² TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 15-36; CODINA, María Eugenia. La crónica del P. Bettendorff: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). op. cit., p. 329-348. ARENZ, Karl-Heinz. op. cit., p. 212-216.

do Quinhentos.³³ Diante dessas questões, meu propósito principal consiste em chamar a atenção para o enquadramento da *Crônica* de Bettendorff nessa produção historiográfica jesuítica e, em seguida, oferecer uma análise sobre o desempenho da função exemplar assumida por aquelas narrativas de caráter hagiográfico ressaltando, conforme já dito, como tais registros foram concebidos em atenção aos interesses e desafios do Instituto na região, em um contexto no qual a Missão assumia novas feições.

Por sua problemática, esta tese se insere no campo da História Cultural. Assim, para a realização da pesquisa, tomei como referencial teórico-metodológico algumas das proposições colocadas por um de seus maiores expoentes, Roger Chartier. De acordo com o historiador francês, a História Cultural “tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”, tarefa que exige, primeiramente, considerar os esquemas geradores das classificações que organizam a apreensão do real e são partilhadas pelos grupos.³⁴ Nesse sentido, Chartier enfatiza que as percepções ou representações do mundo social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas “que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”.³⁵ Para o autor, as representações são “matrizes de discursos e de práticas diferenciadas [...] que têm por objectivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades – tanto a dos outros como a sua”.³⁶ Ainda segundo Chartier, “embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão”, as representações assim construídas são “sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam”. Daí ele afirmar ser necessário, para cada caso, o “relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”.³⁷ Portanto, a partir dessas noções, a ideia central aqui é abordar as representações modeladas pelos ditos protagonistas da Missão do Maranhão e Grão-Pará em seus referidos escritos, levando em conta suas organizações discursivas, condições de produção e utilizações estratégicas.

No primeiro capítulo, pretendo demonstrar como, servindo-se principalmente de textos destinados a uma ampla circulação como meio de publicidade e promoção das atividades do Instituto na Amazônia portuguesa, determinando-os por suas funções,

³³ ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F., v. 40, p. 57-80, ene./jun. 2009.

³⁴ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002. p. 16-17.

³⁵ Id. *Ibid.*, p. 17.

³⁶ Id. *Ibid.*, p. 18.

³⁷ Id. *Ibid.*, p. 17.

destinatários e objetivos particulares, tanto Luís Figueira quanto Manuel Gomes, ao darem conta do andamento daquela empresa, construíram imagens e projetaram expectativas que visavam, de maneira geral, justificar a incipiente Missão e estimular o interesse de seus irmãos de hábito pelo apostolado junto aos indígenas. Assim, proponho trabalhar sobre as representações forjadas pelos dois jesuítas em torno da Missão do Maranhão, privilegiando um programa de análise sobre aquelas consagradas a legitimar a presença da Companhia de Jesus no Norte da Colônia e a suscitar vocações missionárias para a região, a fim de compreender os principais elementos que compõem suas argumentações. Dessa maneira, à medida que procuro abarcar a ação discursiva dos padres Luís Figueira e Manuel Gomes, espero ainda evidenciar a importância do papel desempenhado por seus escritos na implantação do projeto missionário da Ordem no Maranhão e Grão-Pará durante a primeira metade do século XVII.

No segundo capítulo, debruço-me sobre o *corpus* epistolar (1652-1661) do padre Antônio Vieira, considerando seus destinatários particulares e institucionais, com o objetivo de apreender os motivos, as estratégias e os movimentos de suas reiteradas solicitações para que mais e mais inacianos fossem enviados para o Norte da Província do Brasil. Em termos mais precisos, a intenção é identificar e elucidar as operações discursivas empregadas por Vieira com vistas a sustentar tais pedidos. E ao procurar dar conta desse propósito, almejo lançar novas luzes sobre a maneira como suas correspondências concorreram para o crescimento e o sucesso da empresa jesuítica na Amazônia portuguesa em meados do Seiscentos.

No terceiro e último capítulo, proponho inicialmente chamar a atenção para a inserção da *Crônica* do padre Bettendorff no projeto historiográfico da Companhia de Jesus idealizado pelo padre Geral Cláudio Aquaviva. Em seguida, dedico-me a apresentar como a empresa jesuítica no Norte da América portuguesa se reestrutura e a posição dos inacianos no seio daquela sociedade colonial se torna mais complexa durante as últimas décadas do século XVII. Dessa maneira, além de buscar contribuir com a historiografia que trata da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará, oferecendo novas observações acerca da Missão no final do Seiscentos, com base nesse estudo realizo, por fim, uma análise sobre as primeiras narrativas hagiográficas da obra do padre luxemburguês, tendo como foco o desempenho da função exemplar desses textos. Nesse sentido, abordo as representações forjadas pelo cronista em torno de cinco jesuítas falecidos na Amazônia portuguesa antes de sua chegada à região (1661), procurando destacar a relação entre os referidos escritos e seu contexto histórico de produção, com o objetivo de apreender as intenções e as estratégias de registro utilizadas pelo

autor ao fazer de tais religiosos figuras a serem imitadas pelos demais membros da Ordem. Assim, pretendo ainda salientar que, em um momento no qual o efetivo da Companhia de Jesus na região passava a ser constituído por muitos religiosos novatos e em fase de formação, quando as atividades de ensino e o ministério dos inacianos entre os colonos assumiam uma importância crescente no Maranhão e Grão-Pará, Bettendorff, de modo a motivar principalmente os próprios integrantes da Missão a se dedicarem ao projeto de conversão dos índios, privilegiou determinados aspectos e elementos, bem como incorporou detalhes e juízos de valor nas descrições de episódios e dos personagens que tomam todo sentido quando iluminados pela situação do Instituto no Norte da Colônia na época em que sua *Crônica* se inscreve.

CAPÍTULO 1: OS ESCRITOS DOS PADRES LUÍS FIGUEIRA E MANUEL GOMES E A CONSTRUÇÃO DA MISSÃO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XVII

Com esta semelhança, podemos de alguma maneira declarar e conceber o muito que Deus estima esta nova Igreja do Maranhão, como jardim seu, em que quere que cresçam e frutifiquem as árvores da Santa Fé e das Virtudes Cristãs, cujo suave fruto pretende colher.

Padre Luís Figueira, Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, 1631.

Conforme bem destacou Rafael Ruiz, se até o início do período referente à União das Coroas Ibéricas (1580-1640) o Brasil, obscurecido pela Índia, ocupou uma posição marginalizada ou secundária na estratégia lusa, sob a monarquia hispânica ele assumiu um papel de destaque nos planos expansionistas castelhanos, “posicionando-se no centro político do Império, como escudo e defesa das Índias”. Antes disso, na Colônia, “eram muitos pontos de descontinuidade ao longo do litoral, terras de ninguém ocupadas por franceses, ingleses e holandeses que, com frequência, realizavam perigosas alianças com os indígenas”. Assim, em razão desse estado e considerando, pois, a América portuguesa como uma peça importante no sistema defensivo de seu Império, especialmente de suas ricas minas do Peru, a Coroa de Castela, em termos gerais, tratou imediatamente de executar três linhas de ações, a saber: “fechar a costa, de Norte a Sul; estabelecer um controle definitivo sobre os indígenas indômitos ou inimigos e criar condições administrativas para que o Brasil contasse com seus próprios recursos, conseguindo uma relativa auto-gestão”.¹

Por efeito de tais circunstâncias, foi seguindo o rumo dos movimentos de penetração e conquista realizados na Colônia durante os reinados dos Felipes de Espanha que, depois de consolidado o domínio sobre a capitania do Rio Grande no ano de 1599, surgiram novos esforços para se tomar posse efetiva dos então “esquecidos” territórios da costa leste-oeste da América portuguesa. Em 1603, portanto muito tempo após os fracassos das duas únicas expedições lusitanas organizadas em 1535 e 1554 com vistas a promover a colonização no

¹ RUIZ, Rafael. *São Paulo na Monarquia Hispânica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004. p. 56-57.

Norte do Brasil – ambas, aliás, tragicamente interrompidas com o naufrágio de suas respectivas Armadas nos baixos da barra do Maranhão –,² Pero Coelho de Sousa obteve licença do governador-geral, Diogo Botelho, para realizar à própria custa uma entrada para “que se descobrisse por terra o porto de Jaguaribe [na capitania do Ceará] e se tolhesse o commercio dos estrangeiros, além de descobrirem-se as minas que na terra ha, offerecendo-se pazas, em nome de Sua Magestade, a todo o gentio”.³

Na realidade, pela sucessão dos eventos, um dos principais propósitos da dita jornada era certamente alcançar o Maranhão, abrindo uma rota terrestre que ligasse a região Norte ao Nordeste da Colônia. Desse modo, a tropa seguiu da Paraíba ao rio Jaguaribe e, passando pela foz do Camocim, chegou aos arredores da serra de Ibiapaba, quando se deparou com a resistência dos nativos daquele sítio, aliados com alguns franceses. Após os conflitos, o capitão-mor continuou sua expedição até o Punaré, rio que mais tarde se chamaria Parnaíba, e dali quis marchar para o Maranhão, o que não ocorreu devido à oposição dos seus soldados, já cansados e faltos de provisões.⁴

De volta à Paraíba com muitos nativos aprisionados sob o pretexto de terem sido tomados em “guerra justa”, Pero Coelho de Sousa deu conta do fracasso de sua empresa ao governador-geral, pedindo-lhe ajuda para retomá-la. Porém, as escravizações realizadas pelo capitão-mor provocaram uma discussão envolvendo religiosos e autoridades locais acerca da sua legalidade.⁵ E, diante do impasse gerado na Colônia, Diogo Botelho enviou uma consulta sobre a questão ao Reino que foi respondida pelo rei Felipe III de Espanha nos seguintes termos:

[...] mandando eu ver os autos que se fizeram sobre o dito captiveiro e outras informações que tive da mesma materia e razões mui urgentes do serviço de Deus e meu, se achou que o dito captiveiro não era legitimo nem conforme ás leis que sobre isso são passadas, nem era conveniente para o bom proseguimento daquella conquista escandalisar os indios dessas partes com captiveiros, que elles tanto temem e aborrecem; e houve por bem de os haver a todos por livres e mandar que sejam tornados a suas terras [...].⁶

² Para maiores detalhes sobre essas duas empresas quinhentistas, ver: BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 15-18; 29-30; SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 31.

³ Cf. Regimento que hade seguir o capitão-mór Pero Coelho de Souza na jornada e empreza, que por serviço de sua Magestade vae fazer, 21 de janeiro de 1603. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXXIV, ano XXXIV, p. 231, 1920.

⁴ Sobre a expedição de Pero Coelho de Sousa, ver: SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. p. 282-285.

⁵ Sobre os pormenores dessa polêmica, ver: THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 143-145.

⁶ Cf. Carta Regia a Diogo Botelho sobre os indios do Ceará capturados por Pero Coelho de Sousa, 22 de setembro de 1605. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXXIV, ano XXXIV, p. 234, 1920.

No excerto citado acima, cumpre assinalar que, com base nas Leis indígenas de 11 de novembro de 1595 e de 26 de julho de 1596 vigentes na América portuguesa,⁷ o monarca ordenava que os nativos aprisionados por Pero Coelho de Sousa fossem libertados e devolvidos as suas terras. Todavia, para os fins desta tese, o mais importante a considerar nesse episódio é o fato de Felipe III ter deixado claro ser forçoso estabelecer boas relações com os nativos para se levar adiante aquela conquista. Por consequência disso, considerados especialistas no trato com os indígenas e amparados pela “Lei sobre a liberdade dos Índios de 1596” que, entre outras disposições, confiava aos religiosos da Companhia de Jesus o papel exclusivo de “descer” os índios dos “sertões” e instalá-los em aldeamentos estabelecidos na costa, os jesuítas, a pedido do governador-geral, ficaram então encarregados de buscar por outros meios a submissão dos ameríndios daquelas partes da Colônia e atravessar o território até o Maranhão, “porque com isso se escusariam as guerras que lhes faziam e o custo delas, e se conseguiria o fim que se pretendia, que era sua paz e amizade pera se poderem povoar as terras”.⁸

É nessa altura, portanto, que se principia a importante história da Missão jesuítica na região Norte da América portuguesa, empresa estabelecida a duras penas durante a primeira metade do Seiscentos graças, sem dúvidas, aos esforços de um grupo escasso de inacianos, mas nomeadamente, como pretendo salientar neste capítulo, devido às ações e sobretudo aos escritos de dois jesuítas, os padres Luís Figueira e Manuel Gomes.

Luís Figueira nasceu em Almodôvar, Portugal, no ano de 1574, e entrou na Companhia de Jesus em 1592 na cidade de Évora, onde cursou humanidades, filosofia e teologia. Em 1602, terminados seus estudos e ordenado sacerdote, partiu para a Província do Brasil.⁹ Na qualidade de padre “formado e culto”,¹⁰ Figueira aportou na América portuguesa em um período no qual a Ordem vivenciava uma profunda crise de vocações para a empresa de evangelização dos indígenas, contexto em que a maioria dos inacianos em atividade na Colônia se ocupava com as tarefas de ensino realizadas nos colégios jesuíticos e com as

⁷ Ambas publicadas na íntegra, In: THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 224-226. Para uma interpretação dessas Leis e seus pormenores, ver: THOMAS, Georg. op. cit., p. 127-136; RUIZ, Rafael. *São Paulo na Monarquia Hispânica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004. p. 99-104; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 274-282.

⁸ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. p. 297.

⁹ LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 21-22.

¹⁰ Id., *Ibid.*, p. 10.

práticas ministeriais destinadas ao auxílio dos habitantes situados nos núcleos citadinos.¹¹ Todavia, embora apresentasse o perfil para atuar preferencialmente no âmbito dos estabelecimentos de ensino do Instituto, Figueira em pouco tempo mostrou-se inclinado a consagrar sua vida à então arrefecida carreira missionária no Brasil.

Conforme apontado por Charlotte de Castelnau-L'Estoile, apesar de naquela altura Luís Figueira conhecer mal a língua brasílica¹² e ser ainda jovem e inexperiente para se dedicar à atividade de conversão dos nativos, sua indubitável vocação para tornar-se “operário” de índios, somada às suas qualidades intelectuais, foram provavelmente os fatores determinantes para ele ter sido eleito companheiro do padre Francisco Pinto¹³ – religioso versado na língua e costumes indígenas e caracterizado pelo próprio Figueira como “antigo sertanista”¹⁴ – na importante e nova missão jesuítica rumo ao Maranhão. Dessa maneira, a expedição iniciada em 1607 foi composta por um especialista em índios e um jovem religioso de reconhecido talento literário capaz, portanto, de registrar a jornada e, ao mesmo tempo, aprender o “ofício missionário”.¹⁵

Como é sabido, a entrada empreendida pelos dois jesuítas, acompanhados somente por um pequeno grupo de indígenas com o intuito de abrir caminho para a chegada dos portugueses à região Norte da Colônia, acabou interrompida cerca de um ano mais tarde com a morte do padre Francisco Pinto pelas mãos dos índios tarairiús, no célebre evento ocorrido na serra de Ibiapaba.

Escapo do fatídico assalto cometido pelos “tapuias”,¹⁶ Luís Figueira não cessou de pedir a ida para o Maranhão. Em um documento datado de 26 de agosto de 1609, no qual

¹¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 208.

¹² Trata-se, *grosso modo*, da linguagem resultante da sistematização e redução à escrita das línguas orais dos grupos tupi da costa da América portuguesa levada a efeito pela ação missionária dos jesuítas no Brasil. A propósito desse processo longo e complexo, ver: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

¹³ Sobre o padre Francisco Pinto, ver, por exemplo: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil*. In: O'MALLEY, John W. et al. (Ed.). *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 616-637.

¹⁴ FIGUEIRA, Luís. *Relação da Missão do Maranhão*. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 120.

¹⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 471. Como sinal do reconhecimento de suas qualidades literárias, cabe notar aqui que, embora recém-chegado à América portuguesa, Figueira foi encarregado de redigir a importante “Carta bial da Província do Brasil” dos anos de 1602 e 1603. Publicada na íntegra, In: LEITE, Serafim. op. cit., p. 91-106.

¹⁶ Conforme sugerido por Cristina Pompa, utilizo o termo “tapuia” entre aspas devido ao fato de essa categoria ser uma construção colonial que, na maioria das vezes, reduz inúmeros grupos indígenas a um único etnônimo que se contrapõe à unidade dos grupos tupi da costa. Cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

dava conta das dificuldades da jornada, o sobrevivente de Ibiapaba escreveu que “avendo de ir lá alguém da Companhia eu, como aquelle que mais direito tem nesta empresa, me offereço pera ser o primeiro em que se quebre a furia dos contrastes”.¹⁷ E, de fato, de acordo com Serafim Leite, o apostolado naquelas partes da Colônia “havia de ser o sonho e a ânsia” da vida do padre Luís Figueira.¹⁸

Afamado por sua virtuosa carreira missionária na Amazônia portuguesa, sendo considerado o fundador da Missão jesuítica do Maranhão, oficialmente instituída somente no ano de 1639, Figueira foi morto em 1643 pelos índios aruãs da ilha de Joanes (atualmente conhecida por Marajó) justamente quando retornava de Portugal com reforços para a empresa da Ordem no Norte da Colônia.

Por sua vez, nascido em Portugal no ano de 1571 na pequena vila do Cano, Manuel Gomes também ingressou na Companhia de Jesus na cidade de Évora em 1586 e, em 1595, embarcou para a América portuguesa, deixando o seu nome marcado na história da Província do Brasil, ao lado do padre Diogo Nunes, por terem sido os primeiros jesuítas a alcançar o Maranhão, em novembro de 1615.¹⁹

Conforme se viu acima, restabelecido da trágica jornada com destino ao Maranhão, Luís Figueira manifestou, de imediato, um ardente desejo de ser o primeiro membro do Instituto destinado a reatar aquela missão. Todavia, estando ele ocupado com o ofício de Reitor do Colégio de Pernambuco,²⁰ coube aos padres Manuel Gomes e Diogo Nunes tomarem parte como capelães na Armada capitaneada por Alexandre de Moura, que foi enviada para consumir a vitória dos portugueses sobre os franceses então estabelecidos em São Luís.

De maneira geral, semelhante à composição da primeira e fracassada expedição jesuítica ao Maranhão, foram designados para integrar essa empresa de conquista um religioso especialista em índios e outro com uma ampla formação intelectual. Por um lado, do mesmo modo que o padre Francisco Pinto, Diogo Nunes, natural da capitania de São Vicente, entrou na Companhia de Jesus na década de 1560 e seguiu um percurso de estudos rápidos – gramática e casos de consciência – que lhe permitiu chegar à ordenação e pronunciar apenas

¹⁷ FIGUEIRA, Luís. Dificuldades da Missão do Maranhão, 26 de agosto de 1609. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 157.

¹⁸ LEITE, Serafim. op. cit., p. 23.

¹⁹ FONSECA, Bento da. Catalogo dos primeiros religiosos da Companhia da vice-provincia do Maranhão com noticias historicas pelo jezuita Bento da Fonseca. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LV, parte I, p. 407, 1892; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalíia; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 270.

²⁰ LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 40.

os votos definitivos de coadjutor espiritual;²¹ assim como seu irmão de hábito morto em Ibiapaba, Diogo Nunes fazia parte do essencial, porém “marginalizado” e reduzido grupo de “padres línguas” da Província, ou seja, missionários experientes que dedicavam praticamente toda a sua vida à conversão dos nativos, mas que, em razão de sua formação mínima, eram considerados inaptos para outras atividades no seio da Ordem.²² Por outro lado, tanto Luís Figueira quanto Manuel Gomes aportaram na América portuguesa em um momento no qual a maioria dos “jesuítas que chegavam de Portugal preferiam se tornar ‘pregadores de portugueses’ a ‘operários de índios’”²³ e, apesar de apresentarem as qualidades necessárias para atuar prioritariamente junto aos habitantes dos núcleos citadinos da Colônia por terem seguido o ciclo completo de estudos do Instituto, revelaram possuir uma motivação bem discernida pelas missões entre os ameríndios.

De acordo com o Catálogo trienal da Província do Brasil de 1598, Manuel Gomes encontrava-se na condição de escolástico residente no Colégio da Bahia tendo, todavia, já cursado 6 anos de gramática, 4 anos de artes liberais (filosofia) e 1 ano de teologia;²⁴ dois anos mais tarde, embora já tivesse recebido a ordenação, o inaciano ainda estava ocupado com os estudos teológicos em Salvador.²⁵

Assim, conforme a tendência verificada na Colônia na virada do século XVI para o XVII, por ser então jovem e pouco experimentado para lidar com o difícil trabalho de evangelização dos indígenas e, sobretudo, pelo seu tempo de estudo, Manuel Gomes não se enquadrava no perfil de “padre de aldeia”. Tanto que, cerca de três anos após ter desembarcado na América portuguesa, o inaciano possuía talento para ensinar gramática, segundo a avaliação do padre Provincial Pero Rodrigues expressa no Catálogo trienal de 1598. Além disso, a partir do início do Seiscentos, depois de ter feito 3 anos de teologia, Manuel Gomes também estava, sem dúvida, habilitado para ser empregado nas pastorais destinadas aos europeus estabelecidos nas vilas e cidades da Colônia, já que tais atividades exigiam religiosos com um bom nível daquele curso.

²¹ Os dados fornecidos pelo Catálogo trienal da Província do Brasil de 1598 são apresentados, sob a forma de quadro, por Castelnau-L’Estoile. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 579- 627.

²² Id., *Ibid.*, p. 215-226. De acordo com o padre Manuel Gomes, Diogo Nunes “tinha gastado o tempo, que na companhia viveo, na conversam da gentilidade em cuja lingua, era insigne; de sua idade não sei mais, que ouvir lhe, afirmar, que quando se denunciou [*sic*] o concilio tridentino era ja de missa, que por esta conta avia sincoenta e sinco annos era sacerdote e entrou na Companhia minino [...]”. Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, fl. 10r.

²³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *op. cit.*, p. 532.

²⁴ Id., *Ibid.*, p. 585-593.

²⁵ Cf. Catalogo dos P. P. e Irmãos da Prouincia do Brasil em Jan.ro de 600. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 578-584.

Desse modo, Manuel Gomes era um jesuíta capacitado para se ocupar com as tarefas de ensino e de governo desempenhadas no interior dos colégios do Instituto, bem como com a prática ministerial entre os colonos da América portuguesa. E, com efeito, o inaciano ensinou gramática por um ano e foi Procurador do Colégio de Pernambuco,²⁶ encargos assumidos certamente antes do seu embarque para o Maranhão.²⁷ Ademais, o fato de o padre Gomes ter sido admitido à profissão dos quatro votos solenes em 1609²⁸ indica que, antes disso, ele também já havia atuado como pregador entre os europeus residentes na Colônia, uma vez que tal exercício era um elemento determinante na promoção dos jesuítas.²⁹

Todavia, conforme já assinalado, embora o padre Manuel Gomes não possuísse um perfil específico para tratar da conversão dos nativos, por certo ele tinha a “vocaçãõ do Brasil”. Prova disso é que durante os anos de 1610-1614 ele exerceu o cargo de Superior da Residência de Ilhéus, casa professa situada em uma vila pouco povoada por portugueses onde o apostolado junto aos ameríndios era bem desenvolvido.³⁰ Além do mais, ainda que estivesse empregando um mero artifício retórico, é curioso notar que ao referir-se em duas de suas missivas aos feitos do padre Francisco Pinto, Manuel Gomes deixou indícios de que, desde o seu princípio, a Missão do Maranhão foi desejada por ele,³¹ tendo sido o seu nome então cogitado para formar a primeira expedição jesuítica enviada ao Norte da Colônia.³²

Portanto, tudo leva a crer que foram os talentos do padre Gomes, enquanto homem de letras e pregador capacitado tanto a produzir informações sobre a empresa quanto a assistir aos tripulantes da nau e aos primeiros colonos de São Luís e, como religioso imbuído por um

²⁶ FONSECA, Bento da. Catalogo dos primeiros religiosos da Companhia da vice-provincia do Maranhão com noticias historicas pelo jezuita Bento da Fonseca. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LV, parte I, p. 407, 1892.

²⁷ Em sua “Informação” enviada ao padre Geral, Manuel Gomes evoca sua experiência enquanto padre Procurador na Colônia. De acordo com o inaciano: “[...] sei como se hão de governar as [futuras] fazendas [da Ordem no Maranhão] que he como no Brasyl aonde já as tenho meneadas [...]”. Cf. P. Manuel Gomes. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará, 22 de janeiro de 1621, S. Antão em Lisboa. *ARSI, Bras. 8/II*, fl. 337v.

²⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 103.

²⁹ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 218.

³⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1945. t. V, p. 216-219.

³¹ “A’ tarde sahi á terra [...] em que está enterrado o nosso Bemaventurado Padre Francisco Pinto, venerando-o com toda a reverencia que pude, encommendei-me a elle, lembrando-me do muito espirito com que elle começou esta Missão, de que eu por então não mereci ser companheiro”. Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 330, 1904. *Grifos meus*.

³² “[...] sahi em terra, e posto de gíolhos olhando p.a a banda, que me disseram estar o corpo de nosso p.de fr.co Pinto venerandoo contoda a reverencia que pude, me emcomendei a elle, lembrando me do m.to spirito, com que elle comessou esta missam, de que eu fui o pr.o motivo [...]”. Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, fl. 2v. *Grifos meus*.

zelo missionário já com certa experiência no trato com os nativos, requisitos fundamentais para atuar em uma região predominantemente marcada pela presença indígena, que o levaram a ser nomeado Superior da missão do Maranhão em 1615.

Ora, alcançado São Luís, Manuel Gomes e Diogo Nunes deveriam regressar a Pernambuco logo após efetuada a conquista. Porém, segundo o padre Gomes em carta enviada da missão ao Provincial do Brasil, devido a uma epidemia de varíola que acometeu os nativos às vésperas do embarque, a obrigação de zelarem pela saúde espiritual e corporal dos enfermos não lhes permitiu partir.³³

Em virtude disso, os dois religiosos da Companhia de Jesus permaneceram em São Luís visitando as aldeias e praticando os ministérios do Instituto junto aos habitantes da região até março de 1618, quando, finalmente, por terem ordem do padre Provincial que fizessem o possível para estarem presentes na Congregação Provincial do Brasil a realizar-se na Bahia, deixaram o Maranhão.³⁴

Contudo, obedecendo aos ventos e à corrente marítima das Guianas,³⁵ a nau em que iam os dois padres jesuítas acabou sendo conduzida até as Antilhas, aportando na Ilha de São Domingos depois de pouco mais de um mês de viagem.³⁶

De acordo com uma correspondência datada de 10 de fevereiro de 1619 enviada daquele domínio da América hispânica ao Prepósito Geral Múcio Vitelleschi, Manuel Gomes esperava, juntamente com seu companheiro de missão, partir em breve para Portugal.³⁷ Mas ao contrário das expectativas, em 10 de março de 1620, enfim, somente o padre Manuel Gomes conseguiu embarcar, e desta vez para a Espanha, pois, nesse ínterim, o padre Diogo Nunes veio a falecer, ficando o seu corpo sepultado na capela-mor de São Francisco da cidade de São Domingos.³⁸

Após chegar ao Reino, não se sabe ao certo por quanto tempo Manuel Gomes permaneceu por lá. Conforme a *História* setecentista do padre José de Moraes, o inaciano teria regressado à Província do Brasil em 1621, resultando pouco depois do seu retorno o

³³ Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 332, 1904.

³⁴ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 8r-v.

³⁵ Sobre o quadro de ventos e marés predominantes na costa sul-americana, ver, por exemplo: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 57-63.

³⁶ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, fl. 9r.

³⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 100.

³⁸ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, fl. 10r.

envio de religiosos da Ordem para continuar o exercício daquela “gloriosa missão”.³⁹ Realmente, em 1622 o apostolado jesuítico no Norte da América portuguesa foi retomado pelos padres Luís Figueira e Benedito Amodei. No entanto, como bem destacou Serafim Leite, apesar de não haver dúvida de que Manuel Gomes voltou à Colônia, pois em 1631 era missionário no aldeamento de Nossa Senhora da Escada ou da Apresentação estabelecido em Pernambuco, não se tem conhecimento da existência de fonte coeva que confirme aquela data apresentada por José de Moraes.⁴⁰

Ainda segundo Serafim Leite, depois do ano de 1631, também “não há notícias seguras” sobre Manuel Gomes.⁴¹ Pelo fato de seu nome não constar nos Catálogos de 1641 nem de 1647, o autor da monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* chegou a supor que ele tivesse falecido antes de 1641.⁴² Entretanto, cerca de dois anos mais tarde Serafim Leite se emendou afirmando que o padre Gomes “na realidade vivia ainda no Rio [de Janeiro] em 1646, mas demente, razão talvez da supressão do seu nome nos Índices [dos Catálogos]”, devendo-se, portanto, considerar 15 de outubro de 1648 a data correta de sua morte.⁴³

Em suma, após ter delineado a trajetória biográfica dos padres Luís Figueira e Manuel Gomes, resta ressaltar que, tendo em mente a importância atribuída pelo ensino jesuítico à retórica na organização de todas as representações com vistas à persuasão,⁴⁴ ambos os inicianos trataram de promover o quanto puderam o apostolado da Companhia de Jesus no Norte da América portuguesa, valendo-se, para tanto, da escrita como forma de ação, difusão e registro.

Nesse sentido, conforme pretendo demonstrar ao longo deste capítulo, servindo-se principalmente de textos destinados a uma ampla circulação como meio de publicidade e promoção das atividades do Instituto no Maranhão e Grão-Pará, determinando-os por suas funções, destinatários e objetivos particulares, tanto Luís Figueira quanto Manuel Gomes, ao darem conta do andamento daquela empresa, construíram imagens e projetaram expectativas que visavam, de maneira geral, justificar a incipiente Missão e estimular o interesse de seus

³⁹ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 76.

⁴⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 103.

⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 103.

⁴² Id., *Ibid.*, p. 103.

⁴³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1945. t. V, p. 388.

⁴⁴ HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e Política Católica Ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Brasil 500 Anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 33.

irmãos de hábito pela prática ministerial junto aos indígenas. Assim, como assinalado na introdução desta tese, inspirado pelas proposições conceituais e metodológicas formuladas por Roger Chartier, proponho trabalhar sobre as representações forjadas pelos dois jesuítas em torno da Missão do Maranhão, privilegiando um programa de análise sobre aquelas consagradas a legitimar a presença da Companhia de Jesus no Norte da Colônia e a suscitar vocações missionárias para a região, a fim de compreender os principais elementos que compõem suas argumentações. Dessa maneira, à medida que procuro lançar luzes sobre a ação discursiva dos padres Luís Figueira e Manuel Gomes, espero ainda evidenciar a importância do papel desempenhado por seus escritos na implantação do projeto missionário da Ordem na Amazônia portuguesa durante a primeira metade do século XVII.

1.1. A “Relação” do padre Luís Figueira a serviço das missões jesuíticas na América portuguesa

Datada de 26 de março de 1608, mas certamente redigida no ano seguinte por fazer alusão à nova Lei indígena de 1609,⁴⁵ a “Relação da Missão do Maranhão” composta pelo padre Luís Figueira é a primeira narrativa jesuítica atinente à empresa da Ordem na região Norte da Colônia. Apesar de ter sido atribuída ao padre Geral Cláudio Aquaviva, Figueira não deixa dúvida de que sua “Relação” foi elaborada com a intenção de ser reproduzida em vários exemplares e remetida abertamente para as diversas Províncias da Companhia de Jesus.⁴⁶

A princípio, antes de me debruçar sobre a “Relação” propriamente dita, é importante salientar que, na ocasião em que o texto foi escrito, os jesuítas enfrentavam uma série de dificuldades na América portuguesa. Dentre elas, há que se destacar inicialmente que, na virada do século XVI para o XVII, a posição privilegiada assumida pelos inacianos naquela sociedade como principais instrumentos da política indigenista na Colônia passou a ser amplamente contestada pelos colonos, que viam nos nativos apenas uma força de trabalho a

⁴⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 474-475.

⁴⁶ Isso fica particularmente evidente no trecho em que Luís Figueira diz: “[...] não quero apôtar muitas particularidades nesta materia [isto é, as dificuldades da jornada] por não parecer que exagero muito nossos trabalhos nem ainda isto que he o menor escrevera se me não persuadira que se cõsolavão muito nossos irmãos cõ saberem o que por cá se passa pera nos encomendarem mais ao Senhor”. Cf. FIGUEIRA, Luís. *Relação da Missão do Maranhão*. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 115.

explorar.⁴⁷ Além disso, nessa época, a evangelização dos indígenas em si havia se tornado alvo de oposições e questionamentos oriundos de religiosos do próprio Instituto, inclusive da parte da Província do Brasil.⁴⁸ Por fim, cumpre destacar que tanto as crescentes denúncias de “quedas de espírito” envolvendo os jesuítas que atuavam nos aldeamentos, quanto as notícias sobre a falta de fervor de uma parcela de seus membros pelas atividades entre os ameríndios que ecoavam até o centro da Ordem em Roma, também contribuía para abalar o projeto missionário da Companhia de Jesus na Colônia naquele contexto.⁴⁹

Todavia, embora nessa altura o apostolado dos inacianos junto aos indígenas fosse considerado pouco proveitoso espiritualmente, sendo realizado por religiosos vacilantes em sua virtude e em sua vocação, tal empresa era, de fato, predominantemente reconhecida pelos jesuítas no Brasil como a razão de ser da própria Província e aquilo que lhes conferia um lugar particular, de poder, no seio da sociedade colonial. Em decorrência disso, havia a necessidade de os membros da Ordem contarem de maneira edificante a obra de conversão levada a efeito por eles na Colônia, de modo a contornar todas as dificuldades enfrentadas pelo projeto missionário da Companhia de Jesus na América portuguesa.⁵⁰

Assim, diante do que foi brevemente exposto e tendo em mente a dimensão “pública” e “literária” da “Relação”,⁵¹ Luís Figueira buscava genericamente, através de seu texto, legitimar a importância das missões jesuíticas na América portuguesa e despertar nos seus irmãos de hábito o desejo pelo apostolado entre os índios da Colônia. Nesse sentido, atente-se para o início da narrativa:

PAX CHRISTI. No mez de janeiro de 607 por ordem de Fernão Cardim provincial desta provincia nos partimos pera a missão do Maranhão o padre Francisco Pinto e eu cõ obra de sessenta Indios, cõ intenção de pregar o evangelho aaquela

⁴⁷ A título de exemplo, basta lembrar a notória lista de reclamações contra os jesuítas enviada em 1592 por Gabriel Soares de Sousa, um renomado senhor de engenho do Recôncavo baiano, a D. Cristovão de Moura, prócer do rei Felipe II de Espanha. Cf. LEITE, Serafim (Ed.). Os “Capítulos” de Gabriel Soares de Sousa. *ETHNOS: Revista do Instituto Português de Arqueologia, História e Etnologia*, Lisboa, v. II, p. 217-248, 1942.

⁴⁸ Como é sabido, por meio de seu influente tratado de evangelização intitulado *De procuranda indorum salute* (Lima, 1577), o padre José de Acosta, jesuíta espanhol que atuou no Peru durante 1571 e 1587, foi um dos primeiros a divulgar amplamente um diagnóstico sobre o fracasso da evangelização dos nativos de todas as partes do Novo Mundo. Por sua vez, influenciado pela obra do padre Acosta, anos mais tarde o padre Jácome Monteiro, secretário do padre Visitador Manuel de Lima durante a terceira Visita realizada à Província do Brasil (1607-1610), tanto em sua “Relação do Brasil” quanto em sua carta-balanço enviada ao Geral Aquaviva quando de sua volta a Portugal, ambas redigidas em 1610, também apresentou uma visão negativa acerca dos resultados dos trabalhos realizados pelos jesuítas junto aos indígenas da América portuguesa. Para uma análise sobre os escritos do padre Monteiro, ver os capítulos oitavo e nono da obra de Castelnu-L’Estoile. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

⁴⁹ Para maiores detalhes acerca do projeto missionário jesuíta na Colônia, suas reformulações e desafios na virada do século XVI para o XVII, ver, especialmente: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. op. cit.

⁵⁰ Id., Ibid., p. 353; 377.

⁵¹ Id., Ibid., p. 375.

desemperada gentildade, e fazermos cõ que se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãceses corsairos que lá residem pera que indo os portugueses como determinão os não avexassem nem captivassem, e pera que esta nossa ida fosse sem sospeita de engano pareceo bem ao Padre provincial que não levassemos cõnosco portugueses e assi nos partimos sós cõ aquelles sessenta Indios.⁵²

No excerto transcrito acima saltam aos olhos os primeiros *topoi* teológico-políticos empregados por Figueira em sua “Relação” com o propósito de afirmar a utilidade das atividades missionárias da Ordem na Colônia. Conforme enunciado pelo inaciano, além de a missão do Maranhão ter sido organizada, antes de tudo, com o intuito de propagar a fé às “inumeráveis almas e muitas castas de gentio”⁵³ daquelas partes da América portuguesa, a empresa também se fundamentava pelo seu fim político manifesto,⁵⁴ pois almejava estabelecer alianças com os grupos ameríndios, muitos dos quais confederados dos franceses, preparando assim o caminho para a futura entrada dos portugueses na região Norte do Brasil.

No tocante ao trecho supracitado, convém notar ainda que Luís Figueira evidenciava o fato de a missão ter seguido sem nenhum aparato militar. Com efeito, levando em conta as experiências missionárias malsucedidas dos inacianos no Novo Mundo, essa forma de expedição, desde a segunda metade do século XVI, era encarada no interior da própria Companhia de Jesus como uma prática pouco eficaz ou mesmo condenável devido aos seus riscos.⁵⁵ Assim, provavelmente querendo justificar à Cúria Generalícia a razão desta funesta jornada ter sido realizada de tal modo, Figueira relatava que o padre Provincial do Brasil só acabou por julgá-la oportuna em virtude de os colonos não gozarem de estima entre os indígenas. E nessa linha argumentativa, o mais importante a destacar é que, desse modo, Luís Figueira lançava mão de um discurso capaz de transfigurar uma decisão passível de reprovação

⁵² FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 107.

⁵³ Id., *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴ Emprego o termo política neste capítulo com o significado, “corrente nos séculos XVI e XVII, de uma arte que, além de garantir a segurança da República contra seus inimigos externos, também cuida de sua concórdia interna, mantendo a ordem e a paz apesar das divergências de posições e conflitos de interesses”. Cf. HANSEN, João Adolfo. Positivo/Natural: sátira barroca e anatomia política. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 64, maio/ago. 1989.

⁵⁵ Na América portuguesa, em meados da década de 1550, após ficar desiludido com a possibilidade de converter os indígenas pela via amorosa, isto é, basicamente por meio de visitas e pregações desarmadas às aldeias, o padre Manuel da Nóbrega passou a defender como condição do êxito das missões a submissão dos indígenas através do medo imposto pelas tropas coloniais. Cf. PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414. Aproximando-se das proposições de Nóbrega, o padre José de Acosta também apontava que a pregação entre os “bárbaros” do Novo Mundo deveria ser sempre realizada com o auxílio de soldados “que van equipados de las provisiones necesarias para la vida en tan largas y peligrosas entradas [...]”. Cf. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984. v. 1, p. 341. Caso contrário, Acosta afirmava: “quien quiera seguir, en todos sus pormenores, este método de evangelización [apostólico] con la mayor parte de los pueblos de este mundo occidental, por nada más debe ser condenado que por su extrema estupidez, y no sin razón. La experiencia misma, gran testigo de excepción, lo ha denunciado sobradamente”. Cf. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984. v. 1, p. 307.

aos olhos do Instituto em um ato com um nídido sentido heroico que servia, concomitantemente, para fazer apologia às ações desempenhadas pelos jesuítas na América portuguesa e para verberar os abusos cometidos pelos portugueses aos ameríndios.

Adiante em sua “Relação”, Luís Figueira permaneceu dando mostras de que pretendia justificar o papel atribuído pela Coroa aos jesuítas como instrumentos privilegiados da política indigenista na Colônia. Isso fica particularmente nítido em dois fragmentos nos quais ele alude à nova Lei de 30 de julho de 1609 que, em termos gerais, declarou a liberdade irrestrita para todos os nativos da América portuguesa e assegurou aos inácianos o monopólio da prática dos “descimentos” dos índios e da administração espiritual e temporal dos aldeamentos,⁵⁶ tarefas as quais eles já estavam encarregados desde a proclamação da Lei indígena anterior, de 1596.

Na primeira passagem, que diz respeito ao início da jornada, Figueira conta que, logo após partir do rio “Jagoaribe” no dia 2 de fevereiro de 1607,

Vindo pois continuãdo nosso caminho mãdavamos indios naturaes daquellas partes diãte pera que se encontrassem alguns de seus parentes jagoarigoaras que andavão espalhados cõ o medo [e] os trouxessem e ajuntassem assi para nos ajudarem como para lhe darmos as alegres novas da Provisão de Sua Magestade em que os avia a todos por livres e forros. Alguns destes pobres tiverão vista de nós e cuidãdo serem os brãcos que hião pescar ambar se esconderam e fugirão.⁵⁷

E, na sequência, “depois de termos caminhado todo fevereiro chegamos aos 2 de Março ao Pará que he huma mui fermosa e quieta enseada que dista de Jagoaribe trinta e cinco legoas [...]”, o padre relata que:

Os Indios que aquy achamos serião por todos 50 ou 60 almas ficarão cõ intento de ajuntarem algumas reliquias dos seus que ãdão espalhados por esses matos pera o qual nos pedirão lhe levãntassem huma cruz, o que fizemos cõ gosto porque á sombra desta arvore por entretanto se venhão ajuntar estas avesinhas amedrentadas dos gaviães e aves de rapina para que depois de juntos todos se viessem pera a Igreja como prometerão pellos certificarmos da liberdade que Sua Magestade lhes dava.⁵⁸

De início, uma vez que as cenas compostas pelo padre Luís Figueira remetem a eventos que ocorreram cerca de dois anos antes da promulgação da referida Lei de 1609, cumpre elucidar quais os motivos que o teriam levado a representá-las de tal modo em sua “Relação”. De acordo com a análise realizada por Castelnau-L’Estoile sobre o primeiro trecho

⁵⁶ Publicada na íntegra, In: THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 226-229. Para uma interpretação dessa Lei e seus pormenores, ver, por exemplo: THOMAS, Georg. op. cit., p. 148-153; RUIZ, Rafael. *São Paulo na Monarquia Hispânica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004. p. 104-107.

⁵⁷ FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 110-111.

⁵⁸ Id., Ibid., p. 111-112.

citado, ao servir-se desse anacronismo o inaciano buscava “convencer seu público da necessidade dessa legislação em favor dos índios”.⁵⁹ Nesse sentido, cabe acrescentar que, em ambos os excertos, Figueira defendia o ponto de vista dos jesuítas da Província do Brasil e os fundamentos da política indigenista em vigor na América portuguesa, ou seja, que a proteção e a conversão dos nativos confiada aos religiosos da Companhia de Jesus eram essenciais para a conservação e o desenvolvimento da Colônia. Assim, resta enfim observar que o modo de desempenho de sua argumentação consistia em retratar par a par, de um lado, os membros da Ordem enquanto agentes que atuavam estritamente em prol da Fé, da Lei e do Rei e que procuravam reparar os danos provocados pelas precedentes entradas realizadas pelos “brancos” àqueles sertões e, de outro lado, os portugueses como “gaviões” e “aves de rapina”, uma alegoria formulada para condenar a avidez dos colonos pela mão de obra escrava dos “negros da terra”.

Ora, como é sabido, a missão não teve êxito. Apesar das tentativas de se estabelecer as pazes com os “tapuias” situados no caminho de Ibiapaba até o Maranhão por meio do envio de embaixadores indígenas, Luís Figueira narra que “elles porem usando de sua acostumada brutalidade nos matarão os mensageiros, queimandoos vivos como costumão, reservãdo hum só que depois lhe servisse de guia pera nos virem matar a nós”.⁶⁰ E na sequência, após ter descrito a morte de seu irmão de hábito à maneira de uma cena de martírio, Figueira discorreu à guisa de conclusão:

Aqui se rematarão e coroarão tãtos trabalhos passados do santo padre cõ esta ditosa morte cujo intento era fazer muitas ygrejas no sertão do Maranhão e cõverter as Almazonas, cortoulhe Deus o fio porque não era chegada ainda a hora. Huma das yndias que os barbaros levarão lhes meteo medo dizendolhe vos outros aveis de morrer porque logo ham de vir os brãcos cõ intrumentos de fogo a vos matar e vingar a morte do padre que queria fazer pazes cõ vosco tomãdovos por filhos e ensinandovos a vida santa [...].⁶¹

Diante desse discurso forjado pelo padre Figueira, o primeiro ponto a reconhecer é que ele exprime com clareza um dos propósitos centrais de sua “Relação”, isto é, mostrar que, malgrado o fracasso da empresa, aliás, interpretado a partir da chave típica do providencialismo ibérico, o engajamento dos inacianos para a expansão da Colônia e para a conversão dos indígenas chegava ao sacrifício. Afora isso, importa notar ainda que Luís Figueira projetava o futuro da Missão criando uma expectativa sobre a necessidade de

⁵⁹ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 475.

⁶⁰ FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 134.

⁶¹ Id., *Ibid.*, p. 137-138.

membros da Companhia de Jesus no Norte da América portuguesa para que a ordem fosse instaurada na região. Segundo ele, sem a presença efetiva dos religiosos naquelas partes os nativos estavam fadados à destruição provocada pelas ambições particulares dos colonos, o que, conseqüentemente, comprometeria a erradicação dos invasores franceses e o controle lusitano sobre tais domínios. Dessa maneira, portanto, Figueira novamente construía em seu texto uma imagem em torno dos jesuítas na qual eles eram retratados como instrumentos indispensáveis ao “bem comum”, à paz e à concórdia da América portuguesa, corroborando assim suas justificativas a favor da utilidade político-diplomática das missões realizadas pela Ordem na Colônia.

Conforme já assinalado, por Luís Figueira ter escrito sua “Relação” em um contexto de “dificuldades missionárias”, época em que os relatos produzidos na Província do Brasil “são menos cativantes e numerosos”,⁶² não há dúvida de que, para além de cumprir essa destacada função apologética, seu texto foi concebido também com o intuito de ressaltar a dimensão apostólica e itinerante da espiritualidade inaciana como o ideal de atuação dos jesuítas na América portuguesa. Nesse sentido, Charlotte de Castelnau-L’Estoile aponta que, “a partir das cenas vividas, ele compõe quadros edificantes destinados não somente a prestar contas do que os dois missionários vivenciaram, mas também a suscitar a elevação espiritual daqueles que vão lê-lo”.⁶³

Assim, a fim de dar um sentido às ações da Ordem na Província e, sobretudo, infundir nos seus irmãos de hábito a ideia propagada durante o generalato de Aquaviva de que o fervor apostólico dos primeiros tempos da Companhia de Jesus deveria ser restaurado no seio do Instituto,⁶⁴ a narrativa da entrada, sob a pena de Figueira, evoca a peregrinação; a manifestação das virtudes dos missionários; os “milagres” e as conversões; e, é claro, a eleição e o fim trágico de um “mártir”, no caso, o padre Francisco Pinto, ocorrido durante uma jornada repleta de provações que foi “oferecida a Deus”.

Entretanto, em termos mais específicos, importa distinguir que, para estimular o então entibiado zelo missionário da Província do Brasil, bem como despertar novas vocações na Europa para o trabalho realizado junto aos indígenas, Luís Figueira empregou determinados discursos que tomam todo o sentido quando lidos à luz do contexto no qual sua

⁶² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 436.

⁶³ Id., *Ibid.*, p. 472.

⁶⁴ Para maiores detalhes a respeito dessa preocupação manifesta na Ordem durante o generalato de Cláudio Aquaviva (1581-1615), ver: BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 132-133; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *op. cit.*, p. 304-310.

“Relação” se inscreve. Desse modo, de início, atente-se para dois trechos do documento nos quais o padre remete ao universo dos colégios do Instituto.

No primeiro fragmento, escrito logo após uma longa descrição dos inúmeros trabalhos encontrados desde o princípio da expedição até a transposição da “triste” serra dos Corvos, sítio onde “parece que se ajuntarão todas as pragas do Brasil”, Figueira expôs:

Nunca nestes caminhos me lembrarão os collegios cõ saudades delles senão nestes santos dias por carecer da vista de tanta devoção como nelles ha; mas isto mesmo por outra parte me consolava vendo que carecia de tão bem por serviço daquelle Senhor que he o autor de todo elle.⁶⁵

De acordo com Castelnau-L’Estoile, que abordou esse excerto considerando que no momento de sua composição muitos religiosos da Província do Brasil se recusavam a deixar os estabelecimentos de ensino da Ordem para servirem à evangelização dos indígenas, há por trás desse pensamento piedoso “uma alusão à missão de Luís Figueira que, apesar de seu ‘perfil’ de padre de colégio, escolheu a vida missionária, ou até mesmo uma reprovação daqueles que preferem a tranqüilidade do colégio às ‘alegrias’ mais exigentes da missão”.⁶⁶

Observado isso, com uma conotação semelhante à sugerida acima, Luís Figueira novamente fez referência ao modo de vida encontrado no interior dos colégios do Instituto em uma passagem na qual descreve quais foram os alimentos consumidos por ele e por seu companheiro de jornada quando estavam na serra de Ibiapaba. Eis as palavras do inaciano:

[...] o nosso mantimento era palmitos e huns cocos cujos miolos são como bellotas na feição mas muito secos e difficultosos de emgolidir senão emquanto são tenros, e quãto a farinha tinhamola por reliquias, e sem outro cõduto mais que de quãdo em quãdo alguns peixinhos e por grãde festa humas favas secas cosidas sem mais azeite, nem vinagre, nem sal, muitas vezes desejavamos huma porção que os nossos negros comem nos collegios, mas não deixavamos de fazer bõ gosto a estas faltas lembrandonos que outros padres irmãos nossos noutras partes do mundo os passariam tãbem alegremente por amor de Deos.⁶⁷

Em sua narrativa, cumpre notar inicialmente que Luís Figueira situava estrategicamente em campos opostos o ambiente dos estabelecimentos de ensino jesuítcos e o espaço missionário. Nesse sentido, há que se destacar que, ao considerar o mantimento dos escravos negros possuídos pela Ordem mais agradável do que aquele “desfrutado” durante a missão, Figueira evocava o fato de que a alimentação dos religiosos presentes nos colégios do Instituto era consequentemente melhor. Assim, pode-se dizer que o inaciano fazia

⁶⁵ FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 114.

⁶⁶ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 473.

⁶⁷ FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. op. cit., p. 133.

veladamente uma nova alusão em tom de despreço ao conforto e às facilidades encontrados por seus irmãos de hábito no âmbito dos colégios urbanos da Companhia de Jesus, de modo a exortá-los a renunciar tais comodidades em proveito da prática missionária junto aos ameríndios da Colônia.

Por último, ainda no que se refere ao seu apelo às missões indígenas dirigido aos membros da Ordem, cabe lançar luzes sobre mais um trecho da “Relação” no qual Luís Figueira mobilizou outra imagem contrastante, por certo, com vistas à persuasão. Segundo o padre jesuíta:

Metidos nós e agasalhados em huma das suas choças que para isso têm aparelhado, começarão a correr os presentes, quem me a duzia de espigas, quem hum palmito, quem uma abobora, que era o de mais preço, emfim palmitos e algum milho forão as mais ordinarias cousas que aqui tivemos quinze dias que aqui estivemos nesta aldea, estes são os recebimentos que por ca ha e eu posso escrever; escrevão outros embora os que se fazem nas cortes dos Reis e principes de Europa que posto que tenham mais que escrever não terão mais gosto que eu em o fazer[...].⁶⁸

No quadro retratado acima, convém apenas assinalar que, embora Luís Figueira julgasse o ato de descrever as pomposas recepções feitas nas Cortes europeias como algo muito mais complexo se comparado à simplicidade de se relatar a “rústica” acolhida dos nativos da serra de Ibiapaba, para ele, a maior satisfação estava nesse segundo exercício. Desse modo, é razoável afirmar que, através dessa construção que remete à ideia de que o maior júbilo estava na prática apostólica entre os índios da América portuguesa e não nos trabalhos desempenhados pelos inacianos nos Paços europeus, ou mesmo nos núcleos citadinos da Colônia, com todas as suas conveniências e sutilezas, Figueira lançava mão de mais um discurso destinado a motivar seus irmãos de hábito a tomarem parte na empresa de conversão indígena realizada pelo Instituto na Província do Brasil.

1.2. Os escritos do padre Manuel Gomes e os princípios da empresa dos inacianos no Norte da Colônia

Por meio de uma carta datada de 19 de janeiro de 1611, o rei Felipe III de Espanha exigiu ao governador-geral do Brasil que lhe emitisse um parecer sobre a conquista do Maranhão e terras circunvizinhas. E em sua resposta remetida da Bahia ao monarca em março

⁶⁸ FIGUEIRA, Luís. Relação da Missão do Maranhão. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 117-118.

de 1612, isto é, às vésperas do estabelecimento de uma colônia francesa na região, D. Diogo de Meneses apontou a conveniência da empresa, ressaltando a crescente ameaça infligida por corsários que exploravam a costa leste-oeste da América portuguesa. Inteirado, pois, de tais circunstâncias, Sua Majestade expediu duas ordens terminantes no final daquele mesmo ano a Gaspar de Sousa, então nomeado sucessor de D. Diogo de Meneses no governo-geral da Colônia, para que ele tratasse de tomar posse daqueles domínios.⁶⁹

Empenhado em executar as determinações régias, Gaspar de Sousa, logo em meados de 1613, elegeu como capitão-mor da conquista o mameluco Jerônimo de Albuquerque, ocasião em que se promoveu uma jornada rumo ao Maranhão que, no entanto, não teve condições de avançar para além dos limites da capitania do Ceará. Em seguida, Jerônimo de Albuquerque retornou a Pernambuco e, cerca de um ano depois da primeira tentativa frustrada de combater os franceses, uma segunda expedição novamente chefiada pelo mesmo mameluco foi enviada à região. Desta vez, a empresa levada a efeito pelos colonos impôs uma significativa derrota àqueles estrangeiros estabelecidos no Norte da América portuguesa, resultando da célebre batalha de Guaxenduba travada às portas de São Luís a assinatura de um tratado de tréguas que suspendia as hostilidades entre as partes por um ano.⁷⁰

Ora, a despeito dos fatos sumariamente enunciados acima serem importantes para a compreensão deste capítulo expansionista da História do Brasil colonial, interessa-me evocar aqui que, ao contrário do que se poderia esperar, após o malogro da missão realizada pelos padres Luís Figueira e Francisco Pinto, os membros da Companhia de Jesus não foram os religiosos designados para participar desse passo determinante do processo de conquista do Maranhão. Ao que tudo indica, isso se explica basicamente devido à nova Lei de Índios de 10 de setembro de 1611, em vigor naquele momento na América portuguesa, não confiar quase nenhum papel aos jesuítas no cuidado dos índios da Colônia.⁷¹

Formulada de acordo com os interesses dos colonos e seguindo a tendência da colonização espanhola na América, a dita Lei, em geral, além de ter autorizado novamente a escravização dos ameríndios e retirado da Companhia de Jesus o monopólio dos “descimentos”, também destituiu os inácianos do governo dos aldeamentos. A partir de então,

⁶⁹ VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia Geral do Brazil*. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854. t. 1, p. 326-328; SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 4-5.

⁷⁰ Para maiores detalhes sobre essa etapa da conquista do Maranhão, ver: MORENO, Diogo de Campos. *Jornada do Maranhão*: por ordem de sua Majestade feita o ano de 1614. São Paulo: Siciliano, 2001.

⁷¹ Publicada na íntegra, In: THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 229-233. Para uma interpretação dessa Lei e seus pormenores, ver, por exemplo: THOMAS, Georg. op. cit., p. 153-161; RUIZ, Rafael. *São Paulo na Monarquia Hispânica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004. p. 107-112.

a administração temporal e espiritual dos nativos aldeados deveria ficar a cargo de capitães laicos e de clérigos seculares portugueses que falassem a língua brasílica, respectivamente. Apenas caso não fosse possível dispor de sacerdotes lusitanos com tal talento, o encargo da catequese poderia ser assumido primeiramente pelos jesuítas e, na falta deles, por qualquer outro padre regular.

Na realidade, conforme assinalou Castelnau-L'Estoile, após algumas turbulências provocadas pela promulgação da nova legislação, a situação parece ter logo retornado ao *statu quo*, pois os jesuítas continuaram senhores de seus aldeamentos tanto no plano temporal quanto no espiritual.⁷² Todavia, de certa forma, a Lei de 1611 sem dúvida acarretou a perda da posição privilegiada da Companhia de Jesus no trato com os indígenas. Tanto que, fugindo à regra, a pedido do governador-geral do Brasil, Gaspar de Sousa, os únicos religiosos incumbidos de participar daquela segunda jornada ao Maranhão capitaneada por Jerônimo de Albuquerque foram dois franciscanos capuchos da Província de Santo Antônio, a saber, frei Cosme de São Damião e frei Manuel da Piedade, sendo o segundo “teólogo, e grande língua dos índios”,⁷³ padre “respeitado dos índios potiguares e tobajares”.⁷⁴

De qualquer maneira, apesar dos contratemplos, a entrada dos primeiros membros da Companhia de Jesus no Maranhão não tardou a ocorrer. As autoridades coloniais não podiam abrir mão de recorrer às competências dos inacianos para se ocupar dos índios e para as conquistas territoriais. Assim, após a Coroa ter discordado do armistício e ordenado a Gaspar de Sousa que preparasse todas as forças para expulsar de vez os franceses de São Luís, coube aos padres Manuel Gomes e Diogo Nunes, com cerca de 70 índios guerreiros arregimentados nos aldeamentos jesuíticos de Pernambuco, integrar a decisiva expedição comandada por Alexandre de Moura, que alcançou o seu destino no princípio de novembro de 1615.

Conforme indicado no início deste capítulo, não obstante as limitações impostas pela circunstância particular e breve em que ambos os inacianos se encontravam, ou seja, enquanto capelães da Armada com ordens de seus superiores para voltar à Pernambuco logo depois de efetuada a conquista de São Luís, Manuel Gomes, na qualidade de padre Superior da missão, produziu um pequeno, porém valioso *corpus* de textos contendo considerações sobre o apostolado da Companhia de Jesus no Norte da Colônia, com vistas a promover o desenvolvimento da empresa da Ordem naquela região. Assim, a partir deste momento, passo

⁷² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 350.

⁷³ MORENO, Diogo de Campos. *Jornada do Maranhão: por ordem de sua Majestade feita o ano de 1614*. São Paulo: Siciliano, 2001. p. 39.

⁷⁴ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. p. 338.

a tratar dos seus escritos concernentes à incipiente Missão jesuítica do Maranhão com o intuito de dar conta dos princípios de construção de tais registros, bem como dos prováveis objetivos que o padre Manuel Gomes perseguia pensando naqueles que iriam ler ou ouvir seus textos.

Publicada na íntegra pelo padre José de Moraes em sua já mencionada *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará* de meados do século XVIII e pela edição de 1904 dos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, a “Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil” é o mais antigo dos registros feitos pelo inaciano sobre a Missão jesuítica no Norte da Colônia e o único deles composto *in loco*. Embora não seja datada, Serafim Leite deduz que a missiva foi redigida “no decorrer de 1616, pois no fim da carta já fala da fundação de Belém do Pará por Francisco Caldeira”,⁷⁵ ocorrida no início daquele ano.⁷⁶ Trata-se, portanto, do primeiro relato jesuítico escrito do Maranhão, documento no qual Manuel Gomes apresenta, em termos gerais, uma evolução dos principais acontecimentos da nova empresa missionária da Ordem desde a partida da Armada de Alexandre de Moura da cidade de Recife, em 5 de outubro de 1615, até os primórdios da colonização da Amazônia pelos portugueses.

A princípio, levando em conta as normas estabelecidas pela Companhia de Jesus para regular a atividade epistolar de seus membros, preceitos que, *grosso modo*, contrapõem as “*hijuelas*” às “cartas edificantes”, é forçoso distinguir que a correspondência do padre Gomes em questão tomou como modelo aquele segundo gênero de missiva, já que ela evoca somente os aspectos bem sucedidos e virtuosos do apostolado jesuítico no Norte da Colônia. Nesse sentido, portanto, embora Manuel Gomes tenha atribuído sua carta ao padre Pedro de Toledo, então Provincial do Brasil, ele certamente tinha em mente que seu relato seria difundido na Província através de sua circulação sob a forma de manuscrito ou por meio de leituras públicas. Dessa maneira, como ele mesmo dá mostras na última alínea do documento, foi em atenção aos seus irmãos de hábito da América portuguesa que Manuel Gomes compôs sua narrativa.

Ora, depois de ter introduzido seu texto descrevendo o início da viagem feita rumo a São Luís, uma exposição, aliás, baseada em um diário de bordo, que contém tanto observações geográficas da rota navegada quanto a relação dos trabalhos espirituais e corporais prestados por ele aos tripulantes da nau, Manuel Gomes se dedicou a noticiar sua

⁷⁵ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 270.

⁷⁶ Sobre a fundação de Belém, ver, por exemplo: SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 19-21.

breve passagem pelo Ceará, momento em que se fez necessária a arribada da frota naquela capitania para que fossem tomadas informações sobre o estado de coisas no Maranhão.⁷⁷

Nessa altura de seu relato, discorreu o inaciano:

A' tarde sahi á terra, em a qual posto de joelhos, olhando para a banda onde me disserão estava huma Igreja de Indios, tres leguas de distancia, em que está enterrado o nosso Bemaventurado Padre Francisco Pinto, venerando-o com toda a reverencia que pude, encommendei-me a elle, lembrando-me do muito espirito com que elle começou esta Missão, de que eu por então não mereci ser companheiro.

Fallei com os Indios, que acudirão á praia a saber da novidade de tão grande armada em seu porto, e pela devoção que ao venerando Padre tem, me fizeram força para me levarem á sua aldêa. Difficultei a ida por razão da distancia, e porque nos haviamos fazer a vela na manhã seguinte. Instárão-me que me levarião em rede, vim a concerto, que iria a pé, se me largassem os ossos do nosso Padre Francisco Pinto; o que não quizerão e affirmárão os havião de defender com armas, se lh'os quizessem tirar, persuadidos que os céos deixarião de lhes fazer mimos e mercês, se a isso consentissem e assim o tinhão experimentado, que faltando-lhes algumas vezes, annos inteiros, chuvas e por essa causa mantimentos, frutos e frutas; e depois que em sua Igreja o agazalhárão não lhes faltou chuva nem sol a seu tempo, e quando os ameaça essa falta se vão á sua sepultura, e fallando com o servo de Deos, dizem: – Pai Pinto, dai-nos chuva ou dai-nos sol – conforme a sua necessidade, como se fôra elle senhor dos tempos, e Deos para honrar seu servo e mostrar quão aceita lhe he esta Missão, lhes concede tudo á medida dos seus desejos; e fallando com Martim Soares, Capitão-mór do Ceará, difficultou tanto tirarem aquellas relíquias como carecerem dos favores que os Céos lhes fazem por seus meios, e eu agora conheço que fui seguro em pedir encarecidamente ao Vigario Balthazar João, que de caminho estava para esta Capitania, que se podesse, os tirasse de noite secretamente e os levasse a esse Collegio, por me parecerem as mais ricas pedras preciosas que estas partes pode dar, e para que á vista desses ossos santos se accrescente nesses Padres e Irmãos o zelo da salvação das almas, e venhão levar ao fim tão gloriosos principios.⁷⁸

Se por um lado o longo excerto acima é, por certo, valioso para uma abordagem que se dispõe a analisar a dinâmica da evangelização dos nativos na América portuguesa, a lançar luzes sobre os processos – separáveis apenas analiticamente – de reprodução e transformação estruturais distinguíveis preferencialmente nessas situações históricas de contato,⁷⁹ uma vez que representa bem como “a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização de símbolos, frequentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa”,⁸⁰ por outro lado, ele também me parece ser útil para os fins desta tese, pois apresenta as primeiras representações forjadas pelo padre Manuel Gomes em sua escrituração da missão do

⁷⁷ Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 329, 1904.

⁷⁸ Id., *Ibid.*, p. 330.

⁷⁹ SAHLINS, Marshall D. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. p. 126.

⁸⁰ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 132.

Maranhão cujo desempenho visava legitimar a incipiente empresa e suscitar novas vocações para ela.⁸¹

Nesse sentido, o primeiro dado a reconhecer é que, ao retratar o padre Francisco Pinto como um “bem-aventurado” e evocar a origem daquela missão levada a efeito por ele com “muito espírito”, acrescentando os dizeres: “de que eu por então não mereci ser companheiro”, Manuel Gomes decerto desejava enaltecer os serviços prestados pelos jesuítas à expansão dos domínios coloniais, bem como persuadir seus irmãos de hábito a se inspirarem no seu exemplo e almejem à árdua, porém “glorificante” atividade missionária junto aos indígenas. Nessa linha argumentativa, o discurso veiculado pelo inaciano na sequência do quadro exposto acima corrobora tais intenções. Desse modo, por assegurar que Deus concedia chuva ou sol aos indígenas, conforme as rogativas feitas ao “Pai Pinto”, “para honrar seu servo e mostrar quão aceita lhe he esta Missão”, Manuel Gomes reforçava a imagem de um santo missionário atribuída por ele ao seu irmão de hábito, justificando a nova empresa jesuítica no Norte da América portuguesa com base nas “provas” de sua aceitação fornecidas pelo divino. Posteriormente, no fim da passagem extraída, cumpre chamar a atenção para a razão alegada pelo autor para que as “reliquias” de Francisco Pinto fossem subtraídas das mãos indígenas e trasladadas para o Colégio da Bahia, isto é, “para que á vista desses ossos santos” se acrescentasse “o zelo da salvação das almas” nos membros da Ordem residentes naquele edifício e, assim, eles viessem “levar ao fim tão gloriosos princípios”. Por meio dessa constução, nota-se ao mesmo tempo tanto uma crítica velada feita pelo inaciano à falta de vocação missionária manifesta entre os “padres de Colégio” da Província, já que o zelo era uma virtude que assumia uma conotação apostólica muito marcada na época,⁸² quanto outra tentativa de estimular uma disposição particular pela empresa do Maranhão naqueles religiosos aos quais a sua missiva era dirigida.

⁸¹ Diante desse fragmento da carta e do que foi brevemente exposto, cabe apontar que, assimilado pelos potiguares a um poderoso profeta-xamã tupi quando enviado em missão ao Rio Grande no final do século XVI, ficando, depois disso, afamado entre os nativos da região por ser um *Amanajira*, isto é, “senhor da chuva”, o padre Francisco Pinto, após a sua morte, permaneceu sendo venerado pelos indígenas devido aos seus poderes de *caráiba* que seus ossos conservaram, e não por ser um “servo de Deos” como retratou o padre Gomes. Nesse sentido, o trecho tanto exemplifica como os ameríndios, enquanto agentes históricos, realizavam suas próprias traduções da alteridade missionária e colonizadora e teciam as suas próprias significações referentes ao encontro cultural, quanto remete ao papel exercido pelos inacianos como os principais agentes responsáveis por provocarem contínuos deslizamentos entre os sistemas de significação em jogo durante as tentativas de evangelização, uma vez que o padre Pinto certamente utilizou a controversa e clássica estratégia jesuítica de se apropriar do discurso e da postura dos “feiticeiros” tupi para buscar alcançar a conversão dos nativos. Conforme já indicado, sobre o padre Francisco Pinto, ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil*. In: O’MALLEY, John W. et al. (Ed.). *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 616-637.

⁸² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 306.

Acompanhando os passos de sua narrativa, após ter mencionado fatos e características próprias da navegação realizada quando da partida da Armada do Ceará, Manuel Gomes ocupou-se da chegada da expedição em São Luís. Eis como esse importante evento foi concebido sob a pena do padre jesuíta:

[...] finalmente entrámos no porto do forte de S. Luiz, e os Indios se forão alojar junto a hum monte, em o qual o Capitão-mór mandou fazer um forte, a que pozerão o nome de São Thiago [...]. Nós tambem nos accomodámos ahi perto em hum lugar muito apto para repetir as emboscadas. Logo todos os moradores e Indios Principais da ilha nos recebêrão com presentes e refrescos, vindo depois em pessoa pedir que quizessemos aceitar agazalho em suas povoações. Entrados que fomos no forte, já tomado S. Luiz, quiz o Capitão-mór que a primeira Missa que se dissesse na igreja fosse solemne, como foi [...]. Os Principais que ao forte de São Thiago nos tinham visitado, o tornárão a fazer, pedindo-nos quizessemos ir ás suas povoações levantar novas cruzes e igrejas, e declarar-lhes pela sua lingua os mysterios de nossa santa fé, com mais clareza que os Reverendos Padres Barbadinhos, por a não saberem; e fazê-los Christãos, allegando huns serem os primeiros que isto tinham pedido, outros o conhecimento antigo que de nós tinham, por terem descido de Pernambuco, quando os Portuguezes o começárão a povoar;[...] Accrescentava em nós os desejos de satisfazer a todos o grande desejo que elles mostravão de se quererem fazer Christãos. Davamos-lhes esperanças de algum tempo virem Padres, que mais devagar lhes declarassem os mysterios de nossa santa fé, por nós termos de voltar para Pernambuco; e por não ficarem de todo desconsolados, lhes declarava o Padre Diogo Nunes os mysterios da fé [...].⁸³

Nesta altura, antes de me debruçar sobre esse fragmento, faz-se necessário assinalar que, segundo a Sétima Parte das *Constituições* jesuíticas, a escolha de um lugar para onde enviar uma missão deve ser determinada “só pelo maior serviço de Deus e bem universal”. E para que esse fim expresso seja ponderado seguramente, o texto dispõe uma série de critérios de discernimento com vistas a orientar o padre Geral ou quem ele delegar para esse intuito. Atente-se para alguns deles:

[...] na vinha imensa de Cristo Nosso Senhor, parece se deve escolher, em igualdade de circunstâncias, como em tudo o que se segue se há de sempre entender, a região que mais necessitada estiver, quer pela falta de operários, quer pela miséria e fraqueza em que se encontra o próximo, quer pelo perigo que ele corre da sua condenação eterna. É preciso também considerar onde é que se poderá com mais probabilidade, esperar maior fruto dos meios que emprega a Companhia. Por exemplo, onde se visse a porta mais aberta, e a gente parecesse mais bem disposta e mais capaz de aproveitar. Isto pode perceber-se por uma maior devoção e maior desejo da sua parte (a insistência em pedir os Nossos pode ser disso um sinal), ou pelo estado e qualidade das pessoas mais aptas para aproveitar e perseverar no fruto que colheram, para glória de Deus Nosso Senhor.⁸⁴

⁸³ Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 331-332, 1904.

⁸⁴ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 179, §622.

Desse modo, convém indicar aqui, de antemão, que foi baseando-se intensamente nos lugares-comuns estabelecidos nesse trecho das *Constituições* que Manuel Gomes procurou dar conta dos sucessos da missão após a sua chegada a São Luís, sinalizando, portanto, que a Ordem deveria favorecer aquela empresa enviando reforços para o Norte da Colônia.

Assim sendo, no extrato da correspondência citado pouco acima que revela as primeiras impressões do padre Manuel Gomes sobre o Maranhão, salta aos olhos a intenção do autor em salientar um conjunto de tópicos que apresentam a inclinação dos indígenas da região para a conversão ao catolicismo por intermédio, é claro, das práticas dos inacianos, porquanto retratados como religiosos que dominavam a língua da terra e que há muito tempo, pelos seus bons exemplos, eram estimados pelos nativos. Daí as boas-vindas oferecidas pelos “Principais” da ilha; os frequentes e, até mesmo, disputados pedidos feitos por eles para que os inacianos fossem até as suas aldeias erguer cruzeiros e igrejas e declarar-lhes os mistérios da fé; “o grande desejo” que os ameríndios mostravam de querer se tornar cristãos. Logo, considerando que no contexto em que a carta foi redigida as visões pessimistas em relação ao trabalho de evangelização dos ameríndios se avultavam na Colônia, parece-me claro que, através dessa cena edificante, Manuel Gomes buscava de novo difundir uma imagem positiva da missão com a finalidade de fomentar o interesse dos religiosos da Província pelo apostolado entre os “gentios” e legitimar a empresa jesuítica do Maranhão. E nesse sentido, importa ainda destacar que, ao anunciar que esperanças da chegada de novos jesuítas na região haviam sido dadas aos indígenas, projetando o futuro da missão, Manuel Gomes lançava mão de um mais discurso capaz de demonstrar aos seus irmãos de hábito, e também a outros potenciais leitores de fora da Ordem, a obrigação de se levar adiante o apostolado dos inacianos no Norte da América portuguesa.

Ainda com relação ao teor edificante de sua correspondência, cumpre notar que Manuel Gomes tratou de expor alguns casos particulares de conversão, tecendo também observações acerca dos benefícios dos serviços corporais e espirituais então prestados por ele e por seu companheiro aos nativos de São Luís. Todavia, pode-se afirmar que foi mesmo principalmente em torno dos lugares-comuns que dizem respeito à disposição dos nativos em pertencer ao grêmio da Igreja e aos seus reiterados pedidos de jesuítas que Manuel Gomes compôs seu registro.

Dessa maneira, na sequência da carta, como meio de despertar o ânimo dos membros da Ordem na Província para o apostolado entre os indígenas da região e justificar a missão, Manuel Gomes permaneceu mostrando tanto a boa reputação que os jesuítas gozavam entre os

nativos do Norte da Colônia, quanto a vontade deles em ter os padres da Companhia de Jesus entre si. Assim, eis mais algumas passagens do texto que representam significativamente esse modo de desempenho de sua argumentação, a saber: primeiro, na ocasião em que escreve que os “Gentios dizem que tudo o que de nós tinham ouvido era verdade, e desejavam levar a cada hum de nós á sua aldêa, para que os curássemos e fizéssemos Christãos”;⁸⁵ depois, quando conta que um antigo “Principal” vindo outrora de Pernambuco para o Maranhão pedira “nas suas doenças a Deos lhe trouxesse Padres que o baptizassem, [e que] agora diz morrerá contente e seguro”;⁸⁶ enfim, ao dar notícias sobre os indígenas do Pará nas últimas alíneas de sua missiva. Acompanhe-se:

O Gentio o mais numerozo habita no Pará [...]. Tem muita communicação com o Gentio desta ilha [de S. Luís], e encarecidamente pede que vamos lá, que nada nos faltará. [...].

Todos são grandes lavradores e para mais nos moverem a irmos lá promettem fazer pazes, largarem as muitas mulheres ficando só com huma. Sustentamo-los com esperanças de em algum tempo verem lá os Padres, ao que respondem, sejamos nós e não morrão elles e seus filhos primeiro. Todos desejão a agua do baptismo.⁸⁷

No trecho acima, interessa assinalar que, além de reempregar as tópicas relativas às rogativas ameríndias para que os inacianos visitassem suas aldeias e à determinação deles para se tornarem cristãos, Manuel Gomes ainda evocava novamente as promessas feitas aos indígenas a respeito da chegada de padres da Companhia Jesus para missionar na Amazônia portuguesa, uma construção que, decerto, não era fortuita e que, como venho demonstrando, tinha a intenção de mover, sobretudo, os jesuítas da Província do Brasil, de fato os principais destinatários de sua missiva.

Por tudo o que se viu, considero que o ideário desta carta edificante redigida pelo padre Gomes consistia em impulsionar a empresa jesuítica no Norte da Colônia, agenciando particularmente novos membros da Ordem para a região. Nesse sentido, o inaciano coroou sua missiva da seguinte maneira:

Falta-lhe o Senhor que *fatigatus ex itinere sedebat sic supra fontem* [Jo 4, 6]. A messe está sazoadada e a sementeira madura, resta o – *rogate Dominum messis, ut mittat operarios* [Mt 9, 38; Lc 10, 2]; o que eu em nome de todo este Gentio encarecidamente peço a Vossa Reverencia, pois está em lugar de Deos, que como Christo nos mande – *Laxate retia vestra in capturam piscium* [Lc 5, 4]; e vendo eu tanta multidão de peixe, peço a todos os Reverendos Padres e carissimos Irmãos e

⁸⁵ Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 332, 1904.

⁸⁶ Id., Ibid., p. 333.

⁸⁷ Id., Ibid., p. 333-334.

companheiros nossos, que deixando o descanso do Collegio, ponhão os olhos no sangue e chagas de Jesus-Christo, e nos venhão ajudar, etc.⁸⁸

Ajustada à *petitio*, a *conclusio* da carta de Manuel Gomes exprime bem o seu desejo de atrair irmãos de hábito da própria Província do Brasil para o Maranhão e Grão-Pará. Para tanto, basta notar em primeiro lugar que, dirigindo-se inicialmente ao padre Provincial Pedro de Toledo, Manuel Gomes apoiava-se em certas passagens do Novo Testamento para rogar-lhe o envio de reforços para atuar naquele campo apostólico que, de acordo com as amostras dadas em seu relato, estava devidamente preparado para a conversão dos indígenas. Em seguida, ao direcionar o seu discurso exortativo aos demais membros da Ordem na América portuguesa, cumpre chamar a atenção para as considerações do padre Gomes concernentes à vida dos inicianos no âmbito dos colégios da Companhia de Jesus na Colônia. Conforme já assinalado, em um período no qual a prática ministerial realizada pelos jesuítas na Província do Brasil estava centrada em torno dos estabelecimentos de ensino do Instituto, não resta dúvida de que, ao retratar tal ambiente como um espaço de descanso, Manuel Gomes visava incitar seus irmãos de hábito a deixarem de lado as atividades pastorais e pedagógicas destinadas às populações europeias dos núcleos citadinos da América portuguesa em favor da ação missionária entre os nativos daquela região.

Em 2 de julho de 1621, estando em Lisboa pelos motivos já indicados nas primeiras páginas deste capítulo, Manuel Gomes redigiu outra carta edificante que não dá o nome a quem foi endereçada, na qual resume os principais acontecimentos da missão, desta vez desde o seu princípio até a sua chegada ao Reino. Eis como ele apresenta seu texto:

Pediome V. R. desse alguma relaçam di nossa missam, falo ei deixando algumas cousas mais notave[i]s, que por serem escritas por pessoa que as tratou causarão alguma duvida em animos, que tem pouca experiencia das m.m; que o S[e]n[h]or costuma fazer em nova conversão.⁸⁹

De acordo com a caracterização desse tipo de documento jesuítico feita por Charlotte de Castelnau-L'Estoile, como texto marcado por uma dimensão “pública” e “literária”, a “Relação” de Manuel Gomes não foi destinada somente a prestar contas do que os dois religiosos vivenciaram durante aquela empresa, mas concorria também, à maneira de sua carta escrita de São Luís, para produzir uma imagem da missão na qual a identidade missionária e a

⁸⁸ Cf. Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 334, 1904.

⁸⁹ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, fl. 1r.

legitimação do projeto catequético no ultramar se construía no decorrer da elaboração da própria narrativa.⁹⁰

Ora, no que se refere às formas de registro do relato voltadas para a edificação espiritual dos religiosos da Ordem, tendo em mente que na época em que a correspondência se inscreve havia uma preocupação no seio do Instituto para que o espírito original da Companhia fosse reencontrado, Manuel Gomes retomou e ampliou em seu texto um conjunto de situações descritas em sua missiva enviada do Maranhão ao Provincial do Brasil que divulgavam o caráter apostólico da vocação jesuítica na Colônia. Nesse sentido, destacam-se nessa “Relação” o longo trecho em que Gomes atribui um sentido heroico à missão realizada por Francisco Pinto, dando notícias sobre a vida e a obra desse “santo” reverenciado e estimado pela própria “gentilidade” – padre “nacido p.a ganhar a vontade de aqueles barbaros tão, tam zeloso de estender nossa S. fe, e traser aos home[n]s a conhesimento de seu criador, e tam animoso em cometer todos os perigos desta empresa [...]”⁹¹ bem como as passagens que anunciam os diversos “frutos” colhidos por ele e por seu companheiro, o padre Diogo Nunes, por meio do apostolado itinerante realizado entre os nativos da ilha de São Luís, dos quais os dois missionários eram os “enfermeiros, os medicos[,] os parocos [e] os pregadores”.⁹²

Todavia, de antemão, a leitura do documento me convenceu que, em contraste com a tônica do discurso de sua primeira narrativa sobre o Maranhão, na qual a dimensão espiritual parece se sobressair à política, foi principalmente com vistas a divulgar a serventia do papel diplomático e militar dos jesuítas no Norte da América portuguesa que o inaciano se dedicou à redação desta “Relação”.

A propósito, cerca de um ano antes, foi certamente com esse mesmo intuito que Manuel Gomes solicitou a Alexandre de Moura que declarasse os serviços prestados pelos inacianos durante aquela empresa expansionista, conforme atesta o seguinte fragmento de uma “Advertência”, enviada por ele ao padre Geral na companhia da “Certidão” datada de 20 de outubro de 1620, dada pelo capitão-mor da conquista do Maranhão.⁹³ Acompanhe-se:

⁹⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 375-376.

⁹¹ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 2v-4v.

⁹² Id., *Ibid.*, ff. 5v-6v.

⁹³ A “Certidão” de Alexandre de Moura encontra-se publicada na íntegra, porém com algumas variantes, In: Alexandre de Moura e os jesuítas Gomes e Nunes. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XVI, ano XVI, p. 263-264, 1902; LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 41-43; MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 54. Por sua vez, a “Advertência” do padre Manuel Gomes foi reproduzida, também na íntegra, por Serafim Leite, In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalíia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 102-103.

Costumam no Brasil quando vão a semelhantes jornadas pedirem aos Generais certidões que eles dão juradas e assinadas, para, quando é necessário atalhar a murmuradores, constar que vão os Padres a servir a Deus e secundariamente ao Rei, e que nos perigos das batalhas também arriscam as vidas. Pedi uma a Alexandre de Moura, cujo treslado mando a V. Paternidade e não quis se estendesse mais no muito que os Padres trabalharam naquela jornada, por não parecer que buscamos louvores humanos.⁹⁴

Na época em que estes três documentos foram produzidos, isto é, a “Certidão”, a “Advertência” e a “Relação”, é essencial destacar que, além de o apostolado da Companhia de Jesus na região Norte da Colônia estar interrompido depois de os padres Manuel Gomes e Diogo Nunes terem deixado São Luís, o monarca Felipe III de Espanha, através de uma carta régia de 20 de junho de 1618, já havia encarregado a administração espiritual dos indígenas da região aos religiosos franciscanos da Província de Santo Antônio.⁹⁵

Levando em conta tais circunstâncias, bem como o emprego de uma série de tópicos teológico-políticas em sua “Relação”, muitas das quais encontradas no atestado encomendado a Alexandre de Moura e na citada “Advertência” enviada ao Geral, parece-me não restar dúvidas de que Manuel Gomes buscava afirmar diante da hierarquia jesuítica e das autoridades civis portuguesas a importância da presença de membros da Ordem naqueles domínios da Colônia recém-conquistados.

Dito isso, observe-se a maneira como, no início de sua “Relação”, Manuel Gomes apresenta os objetivos e a preparação da decisiva expedição capitaneada por Alexandre de Moura, enviada da cidade de Recife a São Luís, em 5 de outubro de 1615:

Fesse em Pernambuco huã armada, por ordem de Sua Mag.de, p.a lançar aos franceses do Maranhão. [...]

Pareseo ao governador do Brasil e ao general darmada Alexandre de Mora serem necessarios Padres da comp.a, e que sem elles não alquansaria Sua Mag.de o fim que pertendia, pidiram encarisadamente ao P.e Provincial P.o de Toledo Religiosos de nossa comp.a propondo o m.to sevisso, que a D.s e a Sua Mag.de fariam. Avianse oferido Religiosos de outras Religiois p.a acompanharem ao general assi na pax como na guerra, mas elle affirmava serem mais poderosas quatro palavras, dos Padres da Comp.a, p.a com o gentio, que estava pella parte dos franceses, que todas suas armas, e que assi o avia expirementado onze annos, que naquellas partes

⁹⁴ GOMES, Manuel. [“Advertência” ou] Motivo porque pediu o atestado do Capitão Alexandre de Moura de 20 de Outubro de 1620. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 102-103.

⁹⁵ “E considerando quam importante he ao seruiço de Deos e meu enuiaremsse desse reino Relligiosos aquellas partes para tratarem de agmento de nossa sancta fee // e da conseruação do Gentio nella e celebrarem os Officios diuinos me pareço q’ estes Relligiosos deuem ser de Sam franc.o da Prouincia de Sancto Ant.o a que compete aquella commissão: os quaes hirão com o nouo gouernador no numero q’ parecer necessario: E Para esse effeito tratareis com o seu Prouincial que nomee os que ouuerem de yr que serão de virtude exemplar e de experiencia e letrados”. Cf. Filipe II ordena que o governo do Maranhão seja separado do do Brasil, nomeando-se-lhe governador, que deverá ser acompanhado por religiosos de São Francisco, da província de Santo António. In: SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazónia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 263-264.

governava, e no Rio grande, quando desaposarão os franceses, que o tinham occupado.

Vendo o P.de Provincial a instansia que fasião, consedeo ao P.de Dioguo Nunes insigne lingoa do Brasil, e a mim p.a pregar e acodir, ao que fosse necessario, por aver la hereges e saber tambem a lingoa gentilica. Pediram mais levassemos indios de nossas doutrinas, os quais com dificuldade se movem a ir, donde não vão Padres. Ajuntamos tresentos Indios, exercitados nas armas, que naquellas partes sam soldados de importancia, p.a guerra, e p.a nos acompanharem, pellos povos dos gentios sendo necessario, levava mais cantores, que quantavão os officios devinos e canto dorgão, com frautas, charamelas, e outros instrumentos musicos, e nas festas solenes representavão di[a]logos e ao devino fasiam danças e folias, p.a o que tambem levava mestre, e p.a que vendo os gentios tudo feito por Indios, de nossas doutrinas, se afeisoassem a reseber nossa santa fe, e entendese, que o mesmo fariamos insinando seus filhos.⁹⁶

No interior desse longo trecho, Manuel Gomes oferece as primeiras representações forjadas em sua correspondência a serviço da promoção das ações realizadas pelos inacianos no Maranhão. Assim, de maneira geral, pode-se dizer que o padre jesuíta queria mostrar através de seu relato a “indispensável” colaboração diplomática e militar dos religiosos da Companhia de Jesus naquela conquista ordenada pelo rei de Espanha e Portugal.

Para tanto, Manuel Gomes se apoiava, de início, em um discurso que evoca a opinião favorável e as diligentes solicitações das duas principais autoridades coloniais envolvidas na execução da jornada para que os jesuítas fizessem parte da empresa, pois “sem eles não se alcançaria o fim pretendido” por Sua Majestade. Em seguida, considerando a forte rivalidade existente entre as Ordens religiosas em atuação na América portuguesa desde o princípio do período filipino,⁹⁷ principalmente entre jesuítas e franciscanos, que concorriam pela primazia da conversão dos indígenas do Brasil, cumpre chamar a atenção para o fato de Manuel Gomes ter omitido em seu relato a presença de dois frades carmelitas enquanto capelães da Armada⁹⁸ e utilizado uma suposta alocução do capitão-mor Alexandre de Moura – segundo a qual ele teria proferido, com base na sua experiência na Colônia, serem as palavras dos inacianos entre

⁹⁶ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 1r-2r.

⁹⁷ Foi somente no início da União das Coroas Ibéricas (1580-1640) que outras Ordens religiosas chegaram à América portuguesa. A partir desse momento, franciscanos, carmelitas e beneditinos se espalharam rapidamente pelas diversas regiões da Colônia, atuando através do sistema tripartite caracterizado pela fundação de conventos, fazendas e aldeamentos. Cf. HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina colonial*. 2. ed. São Paulo: EDUSP; DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 1, p. 553-568. Embora isso não tenha significado a perda da hegemonia da Companhia de Jesus no Brasil, a chegada de novas Ordens, bem como o fortalecimento da Igreja secular nesse período, representou uma concorrência religiosa. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 20.

⁹⁸ Eram os padres frei Cosme da Anunciação e frei André da Natividade. Cf. BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 174. Após a conquista, os religiosos de N. Sra. do Carmo permaneceram no Norte da Colônia e fundaram conventos no Maranhão, em 1616, e no Pará, em 1627. Cf. BARATA, Manuel de Mello Cardoso. Apontamentos para as Ephemérides Paraenses. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 90, v. 144, p. 31-32, 1921. Todavia, como se verá adiante, cabe observar que, conforme seu Instituto, eles mantiveram-se inicialmente ocupados exclusivamente com a prática ministerial entre os colonos portugueses.

os nativos mais poderosas que todas as suas armas – para conferir, em oposição aos religiosos das demais Ordens, uma autoridade missionária aos membros da Companhia de Jesus. Por último, importa observar que, a fim de sustentar a ideia acerca da ampla e imprescindível contribuição dos jesuítas naquela campanha, Manuel Gomes salientava ainda o papel essencial dos índios dos aldeamentos do Instituto como agentes militares, diplomáticos e evangelizadores.

De acordo com o inaciano, os ameríndios das “doutrinas” jesuíticas, além de servirem como valorosos soldados para a guerra, também eram capazes de suscitar devoção entre os “gentios” através da magnificência de suas celebrações cristãs permeadas por cânticos, instrumentos e danças, elementos importantes dentro das manifestações culturais indígenas. Porém, apesar disso, conforme bem destacou o padre Gomes, para valer-se do prestimoso auxílio prestado pelos aldeados nos trabalhos de pacificação e catequese dos índios “pagãos”, fazia-se necessária a influência dos jesuítas porque, segundo ele, sem a companhia dos religiosos aqueles nativos dificilmente aceitavam se deslocar.

Na sequência do manuscrito, Manuel Gomes tratou de descrever os principais eventos sucedidos logo após a chegada da frota nos domínios do Maranhão. Segundo o padre jesuíta:

Depois de hum mes de navegasam chegamos a barra chamada Maranhão ia tarde pareseo ao general ser necessario sairmos a mesma noite e[m] terra, com todos os Indios, e o Sargento maior com cento e sincoenta soldados e sinco pesas dartelharia, e ocuparmos hum sitio acomodado p.a empedir o socorro e combater a fortaleza, logo mandei mensageiros aos povos de Indios, que estavam a obidiencia dos francezes fazendolhe a saber sermos chegados padres da companhia de Jesu, que iamos a pregar a lei de D.s, e a tratar pazes, e outras cousas de importansia. Vieram os principais fislhe a pratica necessaria p.a os redusir a nossa devosão e vasalaigem de Sua Mag.de, o que alquansei pello m.to credito e confiança, que tem dos padres da companhia, o que foi causa de os francezes se entregarem mais depresa, com toda artilharia, munisois e petrechos de g[u]erra, e perguntando eu ao general dos franceses porque se entregara contra o pareser, de algun[s] dos seus capitais, respondeo por eu lhe auer tirado as forças e esperansa do bom suseso [...].⁹⁹

Com relação a essa passagem, importa notar apenas que Manuel Gomes lançou mão do mesmo *Leitmotiv* do fragmento anteriormente analisado. Nesse sentido, basta assinalar que, reiterando tópicos como as que se referem ao proveito das funções desempenhadas pelos índios aldeados da Ordem enquanto mediadores junto aos nativos então aliados dos franceses ou as que dizem respeito à estima dos jesuítas entre os indígenas e às atribuições religiosas e, especialmente, políticas, assumidas pelos padres durante a empresa, Manuel Gomes reforçava sua argumentação a favor da importância dos inacianos no Norte da Colônia baseando-se em

⁹⁹ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 4v-5r. Grifos do original.

um discurso que, em suma, visava demonstrar o decisivo envolvimento da Companhia de Jesus nas ações de conquista e expulsão dos estrangeiros do Maranhão.

Além desse arrazoado, Manuel Gomes também empregou outras estratégias discursivas em sua narrativa de modo a fazer a apologia das missões jesuíticas no Norte da Colônia. Assim, depois de ter dado detalhes da “bem-sucedida” e “trabalhosa” prática ministerial realizada por ele e por seu companheiro entre os nativos do Maranhão, o inaciano escreveu:

Em todos estes trabalhos e perigos o que mais sentiamos erão os agravos e m.tos cativeiros, que os portugueses agravando e cativando a gentios, com quem tinhamos feito pases e em nome de Sua mag.de; em cujas terras tinhamos alevantado cruses e Igrejas pregando a fe e bautisando a algu[n]s, e me priguntavão os gentios se o D.s que pregavamos era ho mesmo D.s e lei dos portugueses, se era a mesma como roubavão e matavão[,] cativavão e cometião adulterios com indias gentias [...].

E he tão podoroso o mão exemplo, que se os gentios não viram a vida e costumes dos Religiosos da companhia que elles pregavão tiverão a nosso D.s e lei por fabula, e criariam ser verdade, o que lhes disem os estrangeiros, que el Rei de Espanha e o papa erão os dous piores home[n]s do mundo, que mandavão a seus soldados e capitais cometter, tantas injusticias.

No rio Para cativarão e matarão mais de trinta mil almas injustam.te e dispois de terem asentado pases; Na Provincia do Cuman, que era de largura de oitenta legoas, por costa, e em todos os povos avia cruses, e igrejas e tinhamos pregoado nosa Sancta fe e bautisados algu[n]s, e asentado pases em nome de Sua Mag.de não ha oje huã so alma, porque tudo destruíram os Portugueses [...] a culpa disto tem sua Mag.de; e seus conselheiros, em despavoarem as carceres de home[n]s facinorosos e mandalos p.a aquellas partes, porque se em Portugal não podiam com elles, nem as justicas os p[o]diam fazer boñs, que fara aonde não ha quem os castigue, e os que tem o mando com o ruim exemplo os movem a ser piores.

Leis tem A Mag.de de Felipe terceiro pasadas mui proveitosas, mas não as guardão, [...] e são poucos os castigos que D.s da a estes Reinos pellos insultos que os soldados cometem fora deles; e que estes se cometesem antiguam.te quando os estrangeiros não navegavão nossas conquistas, mal hera, mas oje, que elles navegão tudo e tem trato com os gentios he m.to pior e não o aviam de consentir el Rei e seus conselhos [...].¹⁰⁰

Nesse excerto, que aliás expressa bem a dimensão política da “Relação”, Manuel Gomes novamente esforçava-se para ressaltar a utilidade e a eficácia das atividades dos religiosos da Companhia de Jesus nos processos de submissão e conversão dos indígenas do Norte da América portuguesa, desta vez, à custa de tópicos referentes às atrocidades e abusos cometidos pelos colonos aos ameríndios e à constante ameaça provocada pela presença de comerciantes e corsários “hereges” naqueles territórios.

Nesse sentido, em termos gerais, o autor defendia que a manutenção da paz na região e a conservação daquelas frágeis conquistas dependiam fundamentalmente tanto do controle sobre os índios, sujeição essa alcançada somente por meio do estabelecimento de um contato amistoso promovido pelos jesuítas, quanto do bom exemplo e das obras missionárias dos

¹⁰⁰ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 6v-7r.

inacianos. Assim, através desse discurso no qual também faz críticas ao monarca e seus conselheiros e cobra o cumprimento das leis em tais domínios, Manuel Gomes apresentava novos motivos capazes de justificar a retomada da presença de membros da Ordem na incipiente empresa colonizadora levada a efeito pelos portugueses no Maranhão e Grão-Pará.

Enfim, tal é também o principal propósito das palavras do padre Gomes no trecho de sua “Relação” que descreve o evento da partida dos dois missionários da Companhia de Jesus de São Luís. Acompanhe-se:

[...] tratei de nos embarcarmos p.a o brasil por ter ordem do p.de provencal, que fisesse o posivel p.a me achar na congregacam [e] embarcamonos com m.to sentimento dos gentios, os quais choravam a orfandade, em que ficavão, e desemparo de sua salvassão, posto que Sua mag.de seja obrigado a dar ministros Evangelicos, que preguem nossa Sancta fe, porque o Papa concedera a C[o]roa de Portugal, [e] Castela as conquistas com esta obrigasam [...], ate o mais particular, per concederem os Summos Pontifices tudos os disemos do Brasyl aos Reis de Portugal, compensam [sic], que daram ministros que preguem nossa Sancta fe em huã provincia maior [que a] Europa [onde] não ha hum so pregador, que saiba a lingoa da gentilidade e lhe declarem nossa sancta fe.¹⁰¹

Antes de analisar esse fragmento, é preciso ter em mente que Manuel Gomes já estava ciente de que os franciscanos da Província de Santo Antônio haviam sido incumbidos da evangelização dos nativos do Maranhão e Grão-Pará em 1618, conforme atesta sua “Informação” enviada ao Geral aproximadamente seis meses antes da redação de sua “Relação”,¹⁰² assim como certamente inteirado do estabelecimento de quatro membros da dita Ordem na capitania do Pará desde 22 de Julho de 1617,¹⁰³ posto que a chegada desses padres capuchos ocorreu cerca de um ano antes de ele, juntamente com Diogo Nunes, terem deixado a região.

Apesar disso, no excerto transcrito acima, Manuel Gomes servia-se inicialmente de um quadro que retratava o estado de abandono espiritual e de desgosto no qual ficaram os nativos em virtude do embarque dos jesuítas que lhe permitia, então, tecer o seu requerimento direcionado ao monarca, isto é, a nomeação de religiosos habilitados para tratar da propagação da fé entre os ameríndios em um domínio de dimensões continentais e totalmente carente de missionários. E com vistas a dar ainda mais fundamentação a sua solicitação, há

¹⁰¹ Cf. Carta do P. Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 8r-v.

¹⁰² Segundo o padre Gomes: “Os conselhos reaes me disserão que pedirão padres para o Maranhão, e por lhes não darão pedirão franciscanos”. Cf. P. Manuel Gomes. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará, 22 de janeiro de 1621, S. Antão em Lisboa. *ARSI, Bras. 8/II*, fl. 337r.

¹⁰³ De acordo com Berredo, pouco tempo após terem desembarcado em Belém, os quatro religiosos vindos de Portugal, “para o seu decente recolhimento, levantarão hum pequeno Hospicio no sitio de Una, distante meya legua da mesma Cidade, que na Capitania do Pará foy a primeira Casa Religiosa”. Eram os padres frei Antônio da Merciana, como Superior ou Custódio, frei Cristóvão de São José, frei Sebastião do Rosário e frei Filipe de São Boaventura. Cf. BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 186-187.

que se destacar que Manuel Gomes coroava seu discurso persuasivo recorrendo à Instituição da Patronagem real – Padroado em Portugal e Patronato na Espanha –, evocando assim o dever das Coroas ibéricas de promover a difusão da fé católica no ultramar em razão dos direitos e privilégios concedidos por uma série de bulas e breves papais aos monarcas lusitanos e castelhanos a partir da segunda metade do Quatrocentos, tais como as que outorgavam legitimidade às conquistas ou as que lhes facultava a administração dos dízimos eclesiásticos.¹⁰⁴ Nesses termos, fica claro que Manuel Gomes reivindicava, se não o encargo exclusivo, ao menos a participação da Companhia de Jesus nos trabalhos de conversão dos indígenas do Norte da Colônia.

Finalmente, entre os escritos do padre Manuel Gomes, resta abordar sua “Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará”. Datado de 22 de janeiro de 1621, tal texto foi redigido do Colégio de Santo Antão em Lisboa em resposta ao padre Geral Múcio Vitelleschi que, mediante uma missiva de 29 de outubro de 1620, havia ordenado a Manuel Gomes que o informasse das “cousas” que lhe parecessem pertinentes.¹⁰⁵ E aproveitando-se da ocasião, o inaciano mais uma vez dedicou-se à promoção das ações da Companhia de Jesus nos domínios referidos no título de sua “Informação”, conforme aponta o teor de uma das primeiras alíneas do documento:

O que se segue tenho ja escrito a Vossa Paternidade e agora o torno a fazer por não saber se chegou lá. Ordenou Deus que no tempo que V. Paternidade foi ele[i]to geral da Companhia se descobrisse a conquista do Maranhão e se pedissem de Indias novos collegios para que Vossa Paternidade fosse a causa principal da salvação de muitas almas, mandando pregadores que numas partes ensinem nossa santa fee, noutras a confirmem, atendendo cõ particular providencia a obras tão proprias da Companhia, e de tanta gloria divina.¹⁰⁶

Em linhas muito gerais, já se vê acima que a “Informação” do padre Manuel Gomes versa sobre o estabelecimento do apostolado jesuítico no Norte da América portuguesa e sobre os pedidos de instalação da Ordem na Ilha de S. Domingos e em Caracas, via fundação de dois colégios do Instituto. Trata-se de um documento realmente precioso acerca da expansão da Companhia de Jesus sobre tais possessões de Portugal e Espanha no qual a diferença entre as estratégias de registro que caracterizam a redação das “*hijuelas*” em contraposição aos “textos edificantes” parece esvair-se. Isso porque, se por um lado Manuel Gomes oferece uma imagem bastante positiva daqueles territórios capaz de sustentar seu

¹⁰⁴ Sobre a Instituição da Patronagem real, ver, por exemplo: BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 97-106.

¹⁰⁵ GOMES, Manuel. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 427.

¹⁰⁶ Id., *Ibid.*, p. 427.

intento – seja no caso das colônias hispânicas, através de tópicos que divulgam suas riquezas e potencialidades naturais, a afeição dos “moradores” pelos inácianos e a possibilidade de se fazer em tais domínios um grande serviço a Deus, seja mediante a propaganda dos inúmeros trabalhos e dos bons resultados da catequese entre os nativos no Maranhão, bem como da necessidade de se levar a efeito a conversão das “varias nações de Índios” do Pará –, por outro lado, o padre jesuíta discorre sobre assuntos administrativos e, por conseguinte, de caráter estritamente interno à Ordem, tais como os referentes à quantidade e ao perfil dos religiosos que deveriam ser destinados àquelas regiões ou a respeito dos desafios dos distintos empreendimentos.

Conservada no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (*ARSI*), a “Informação” composta pelo padre Manuel Gomes encontra-se parcialmente publicada como apêndice documental no terceiro tomo da *História da Companhia de Jesus no Brasil* do padre Serafim Leite. Entretanto, em sua transcrição, Serafim Leite cuidou de suprimir principalmente toda a parte final do manuscrito, decerto por ela evocar, sem rodeios, aspectos da crise de vocações missionárias vivenciada pela Ordem na América portuguesa durante a virada do século XVI para o XVII.

Por conter um conjunto de considerações atinentes à fundação e ao desenvolvimento da Missão da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará feitas por Manuel Gomes a partir de uma perspectiva estratégica e pragmática, alguns dos fragmentos da “Informação” referentes à Amazônia portuguesa censurados por Serafim Leite são extremamente valiosos para uma abordagem sobre as expectativas daquele padre jesuíta em torno da nova empresa do Instituto na região Norte Colônia, uma vez que se revelam, em oposição aos excertos de seus escritos anteriormente examinados, mais livres de artifícios retóricos. Em razão disso, deste ponto em diante, é basicamente sobre tais passagens desse rico documento que detenho minha análise.

Ora, no desfecho do tópico do manuscrito reservado a dar informações sobre o rio Amazonas, após ter mencionado a inconveniência de se confiar o encargo da evangelização dos nativos daquelas partes a membros da Companhia de Jesus que não fossem lusitanos¹⁰⁷ – um discurso que exprime o ímpeto “nacionalista” de Manuel Gomes frente ao fato de que, de

¹⁰⁷ GOMES, Manuel. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 431.

acordo com os limites impostos pelo Tratado de Tordesilhas (1494), tal território pertencia à Coroa espanhola¹⁰⁸ –, ponderou o padre jesuíta:

He bem verdade que estão os padres e Irmãos de portugal tão alheos dos desejos da conversão [...] que degenerão muito dos antigos, e para huã conversão nova aonde não te[m] collegios feitos, e a orde[m] de todo o necessario. aonde lhe hão de faltar como[d]idades temporaes, e hão devencer otras dificuldades mayores são necessarios obreros mui mortificados que cõ a lingoa ensine[m], e cõ a espada nua se venção assimesmos, e se cuidarem prevão [*sic*] a regalos, ou a viver e[m] mor liberdade aonde cuidão lhe aja de faltar a vig[i]lancia dos superiores não seapartem dos collegios porque la não hão de perseverar na Comp.a.¹⁰⁹

Excerto importante por apresentar as primeiras observações concernentes à instauração do apostolado jesuítico no Norte da América portuguesa compostas por Manuel Gomes em sua “Informação” dirigida ao padre Geral, seu conteúdo, a meu ver, só adquire sentido quando lido à luz do debate interno à Ordem a respeito da dependência da incipiente Missão.

De acordo com Serafim Leite, tal assunto foi ventilado em 1617 na Congregação Provincial do Brasil, ocasião em que se postulou que a Missão do Maranhão, “a fundar-se, ficasse pertencendo ao Brasil, cujos Padres estavam animados de ardor e zêlo para a evangelização daquelas partes”.¹¹⁰ Ainda segundo o mesmo historiador da Companhia de Jesus, em atenção ao postulado dos jesuítas da América portuguesa, o Prepósito Geral da Ordem respondeu que sim. Porém, poucos anos mais tarde, conforme atesta um dos primeiros trechos da “Informação”, a questão mostrava-se indefinida, estando então o padre Geral Múcio Vitelleschi inclinado a determinar que a empresa jesuítica no Norte da Colônia ficasse sob a administração da Província de Portugal. Eis o fragmento:

Tocou-me Vossa Paternidade na sua [carta enviada], que poderião os Padres que fossem à conversão do Maranhão ser sujeitos a Provincia de Portugal o que me pairesse he que Vossa Paternidade não avia de determinar ate não assentarem as cousas e ver aonde dá sua Magestade a renda para sustentação dos religiosos, porque ainda que o recurso seja dificultoso do Pará para o Brasyl cõ maes experiencia e parecer dos Padres que forem se tomará resulução cõ noticia maes clara e ha razões

¹⁰⁸ Como bem pontuou Castelnau-L’Estoile, apesar de a Companhia de Jesus deter um caráter “internacional”, era a Coroa portuguesa quem financiava e controlava o envio dos missionários, em virtude do direito do Padroado real. Nesse sentido, ainda segundo a historiadora, se por um lado, antes da União das Coroas Ibéricas já havia por parte dos soberanos portugueses uma desconfiança em relação “aos missionários das outras nações européias, sempre sujeitos de serem agentes duplos a soldo de sua nação de origem”, por outro lado, a partir do período em que Portugal passou a ser governado pela monarquia hispânica “a desconfiança parece mesmo ter aumentado e percebem-se numerosas dificuldades entre jesuítas portugueses e espanhóis”. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 197-198.

¹⁰⁹ Cf. P. Manuel Gomes. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará, 22 de janeiro de 1621, S. Antão em Lisboa. *ARSI, Bras. 8/II*, fl. 337r.

¹¹⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 215.

por onde he bem ficarem sujeitos ao Brasyl e outras por onde he bem ficarem sujeitos a Portugal.¹¹¹

Nesses termos, é importante notar que, apesar de concordar com o fato de a navegação feita a partir das capitanias do Norte rumo ao restante da Colônia ser dificultosa, o que representava um forte motivo para que a Missão do Maranhão dependesse da Província jesuítica de Portugal em virtude das facilidades de comunicação entre esses dois territórios, Manuel Gomes recomendava ao Geral Vitelleschi que refletisse muito sobre a sua decisão, alegando que havia “razões por onde he bem ficarem sujeitos ao Brasyl e outras por onde he bem ficarem sujeitos a Portugal”.

Assim, tendo em vista o que foi brevemente exposto acima, o primeiro ponto a destacar naquele trecho da “Informação” transcrito na página anterior é que Manuel Gomes visava persuadir o Prepósito Geral da Companhia de Jesus a mudar sua opinião em relação à dependência da Missão do Maranhão. Para tanto, há que se observar inicialmente na dita passagem que o inaciano assinalava desveladamente a falta de vontade de se dedicarem às missões indígenas e o declínio do originário fervor apostólico do Instituto, por parte dos membros da Província de Portugal, como estorvos ao avanço daquela empresa. Em seguida, Manuel Gomes apresentava suas considerações preliminares sobre o perfil dos religiosos da Ordem a serem designados para atuar na região Norte da Colônia em consonância com o postulado estabelecido pelos padres reunidos na Congregação Província do Brasil de 1617.

Nesse sentido, em um contexto no qual grande parte dos jesuítas vindos de Portugal preferia lidar com as atividades de ensino realizadas no interior dos colégios e com a prática ministerial entre as populações europeias dos núcleos citadinos da América portuguesa, Manuel Gomes julgava forçoso para a empresa da Ordem no Norte da Colônia “obrerros mui mortificados que cõ a lingua ensine[m]”, ou seja, religiosos firmes em sua vocação e com talento particular para se ocupar com os índios, alegando que, em oposição à vida encontrada no âmbito dos estabelecimentos de ensino do Instituto, novamente retratada por ele como repleta de conveniências e comodidades, o apostolado entre os ameríndios era uma atividade árdua por suas privações e espiritualmente perigosa. De fato, conforme demonstrado por Charlotte de Castelnau-L’Estoile, afastados de seus superiores, isolados em meio aos nativos, os missionários ficavam mais suscetíveis a cometerem abusos e desregramentos, colocando em risco a sua própria identidade de jesuíta e, no limite, a sua salvação.¹¹²

¹¹¹ GOMES, Manuel. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 427.

¹¹² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 532.

Dessa forma, já fica claro que, do ponto de vista de Manuel Gomes, o progresso da empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará estava fundamentalmente vinculado ao recrutamento de religiosos detentores de uma sólida vocação pelo trabalho missionário entre os ameríndios realizado na Província do Brasil. Contudo, na sequência do manuscrito, ao prosseguir tratando principalmente do número e das qualidades que os membros da Ordem no Norte da América portuguesa deveriam ter, o inaciano corroborou suas ideias sobre a dependência da Missão, tecendo ainda novos comentários acerca da organização e do desenvolvimento daquela incipiente empresa da Companhia de Jesus. Atente-se, pois, para as palavras do padre Gomes que compõem o último tópico da sua “Informação”:

Que sojetos sejam necessarios para a conversão do Gentio do Para

A mor parte dos que no Maranhão e Para reside[m] são soldados pello que não são ao presente necessarios estudos, e assi se hão de ocupar os padres na conversão da gentilidade, e são necessarios alguns padres que saibão lingua brasylica, e sera de muito efeito tere[m] suficiencia para pregar aos portugueses quando nas povoações donde ouver portugueses, e tãobem porque estes padres que fore[m] lingoas hão de ser os superiores das missões e residencias, como no brasyl o são os que andão na conversão. Não aponto as razões que para isso ha porque no brasyl esta bem ventilado este caso, e eu me achei a algumas consultas, e se te[m] escolhido por melhor e maes acertado, e os que fore[m] de portugal não sentirão tanto como se tivere[m] por superiores padres coajutores. E assi nomearei alguns que la poderão maes escusar, e ca servirão muito. Para que V. P. os mande pedir mui encaressidamente ao Pe. provincial do Brasyl são o Pe. Manoel de Morim, o Pe. Manoel Cardoso, o Pe. Salvador Coelho, o Pe. Fr.co Ferera. E nenhum dos maes que hoje ha no brasyl que sejam pregadores e lingoas serve[m] no maranhão; porque por indisposições, ou por condições não conve[m]. Fallo cõ esta claresa para que V. P. desengane ao Padre Provincial do Brasyl[;] são maes necessarios hu[m] au doos lingoas que não sejam pregadores [...]. São maes necessarios quatro Irmãos coajutores, e seis padres quaes ajão de ser desta provincia de portugal [...], cõ condição que eles o deseje[m]. Fora de muita importância hu[m] Irmão pintor se por essas provincias o ouver.¹¹³

De início, fazendo um contraponto às necessidades dos habitantes da Ilha de São Domingos e de Caracas que, segundo ele, haviam lhe solicitado a abertura de colégios da Ordem em tais possessões de Espanha, Manuel Gomes avaliava não ser forçoso, a princípio, a fundação de estabelecimentos de ensino do Instituto no Norte da América portuguesa devido à especificidade de seus colonos, corpo formado naquela altura por militares que tinham participado da conquista, mas também por degredados do Reino e pobres agricultores originários, sobretudo, das ilhas dos Açores.

Por conseguinte, baseando-se na particularidade do apostolado a ser realizado no Maranhão e Grão-Pará, isto é, predominantemente entre os indígenas, Manuel Gomes tornava a considerar que os religiosos mais bem preparados para trabalhar na conversão dos nativos

¹¹³ Cf. P. Manuel Gomes. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará, 22 de janeiro de 1621, S. Antão em Lisboa. *ARSI, Bras. 8/II*, ff. 337r-v.

da região eram os provenientes da Província do Brasil, principalmente aqueles nascidos na Colônia,¹¹⁴ por julgá-los mais adaptados às dificuldades da empresa, bem como por possuírem, obviamente, um maior domínio sobre a língua e os costumes indígenas.

Aqui se faz importante ressaltar que, para além da presença de um ou dois membros “lingoas” que não fossem pregadores, ou seja, missionários especializados em índios com uma formação mínima, Manuel Gomes considerava sobremaneira necessário no Norte da Colônia alguns padres professos que soubessem a “lingoa brasylica” pelas seguintes razões: primeiro, por ser “de muito efeito” haver sacerdotes com talento para pregar aos colonos; segundo, para que ficasse confiado a eles o cargo de superior das futuras missões e residências, isto é, dos aldeamentos e casas profensas da Ordem na região, respectivamente; terceiro e último, para que os membros enviados de Portugal não “sentissem” tanto como se tivessem “padres coadjutores” como superiores.¹¹⁵ Assim sendo, cumpre então buscar compreender os porquês desses argumentos.

Com relação ao primeiro motivo, uma vez que as atividades junto aos portugueses haviam assumido, desde os anos 1580, um papel central no apostolado da Companhia de Jesus na Colônia devido aos seus efeitos multiplicadores, ao assinalar a importância de se assistir aos “moradores” daquelas partes, Manuel Gomes decerto tinha em mente a possibilidade de a Ordem tirar proveito da prática de seus ministérios entre os colonos. Conforme Charlotte de Castelnau-L’Estoile, o trabalho entre a população europeia na América portuguesa “abria as portas fundamentais da sociedade” e era através dele que se

¹¹⁴ Na sua relação dos inicianos necessários para o Maranhão e Grão-Pará oriundos da Província do Brasil, considerando que a maioria dos “lingoas” eram filhos de portugueses nascidos na Colônia, Manuel Gomes recomendou apenas um religioso português. Foi o padre Francisco Ferreira, natural de Setúbal ou do Porto. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 228. Sobre os outros jesuítas nomeados por Manuel Gomes, com base no Catálogo trienal da Província do Brasil de 1598, sabe-se que o padre Salvador Coelho nasceu na Bahia, enquanto o padre Manoel Cardoso, em São Vicente. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 579-627. Quanto ao padre Manuel Morim, embora eu não tenha encontrado nenhuma informação referente ao local de seu nascimento, presumo que seja também na Colônia, pois, dado como noviço pelo Catálogo anual da Província de 1600, o seu nome não consta no “Catálogo das Expedições Missionárias de Lisboa para o Brasil (1549-1604)” elaborado por Serafim Leite. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. t. I, p. 560-572.

¹¹⁵ Servindo-me das palavras de Castelnau-L’Estoile, é essencial distinguir aqui que a categoria dos padres da Ordem é dividida entre os coadjutores espirituais “que auxiliavam a Companhia ‘nas coisas espirituais’ e os profensos”. Como os coadjutores temporais, isto é, “irmãos” por toda sua vida de jesuíta destinados ao serviço material do Instituto – enfermeiros, cozinheiros, carpinteiros etc. –, “os coadjutores espirituais estão ligados à Companhia por três votos simples depois definitivos de pobreza, castidade e obediência. Enfim, a cúpula da hierarquia jesuíta é ocupada pelos profensos que devem seu nome ao juramento de um voto particular de obediência ao Papa”. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. op. cit., p. 50-51.

garantiam à Província “os ganhos pelo viés das esmolas e das doações, e eventualmente recrutas de qualidade”.¹¹⁶

Por sua vez, é possível lançar luzes sobre as razões de Manuel Gomes ter argumentado sobre a inconveniência de os padres superiores das futuras missões e residências do Maranhão e Grão-Pará serem coadjutores espirituais, e não professores, levando-se em conta a crise espiritual atravessada pela Companhia durante o longo generalato de Aquaviva (1581-1615) e o diálogo concernente à organização da presença jesuíta nos aldeamentos estabelecido na virada do século XVI para o XVII entre os representantes da Ordem em Roma e da Província do Brasil.¹¹⁷

A propósito disso, em termos muito gerais, basta apontar que, se por um lado, para o centro romano a imposição de uma ordem disciplinar e a definição de uma hierarquia estrita no seio dos aldeamentos jesuíticos na Colônia constituíam medidas fundamentais a serem aplicadas a fim de evitar os “abusos” e as “quedas no espírito” dos missionários,¹¹⁸ por outro lado, na perspectiva dos padres do Brasil, “o objetivo da reforma espiritual missionária [era] menos restaurar uma disciplina e pôr fim aos desvios do que remediar a ausência de uma vocação missionária e aumentar o zelo missionário da Província”.¹¹⁹

Desse modo, vê-se que, ao indicar para o cargo de superiores locais padres professores que fossem “lingoas”, Manuel Gomes acomodava ambos os pontos de vista resumidamente expostos acima. Em outras palavras, no que diz respeito particularmente à organização interna dos aldeamentos, seu parecer atendia, ao mesmo tempo, tanto à obsessão disciplinar e à necessária obediência hierárquica que os subordinados deveriam ter no espaço destinado à catequese indígena, conforme as exigências de Roma, quanto à posição defendida pelos jesuítas da Colônia de que os superiores dos aldeamentos deveriam ser religiosos especialistas em índios.¹²⁰

Por fim, cabe apenas distinguir que, mesmo defendendo a ideia de que a futura Missão do Maranhão e Grão-Pará ficasse dependente da Província do Brasil, Manuel Gomes não deixou de assinalar a necessidade de cerca dez membros enviados diretamente do Reino para a região. Não poderia ser diferente, dada a importância da Província de Portugal como celeiro de vocações religiosas para diversos continentes. Todavia, para que tais inicianos

¹¹⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 62.

¹¹⁷ Remeto aqui à análise pormenorizada realizada por Castelnau-L'Estoile. A respeito dessas questões, ver particularmente os capítulos sétimo e oitavo de sua notável obra. Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *op. cit.*

¹¹⁸ Id., *Ibid.*, p. 314.

¹¹⁹ Id., *Ibid.*, p. 336.

¹²⁰ Id., *Ibid.*, p. 294-295.

tomassem parte naquela empresa, Manuel Gomes colocava uma condição indispensável que exprime bem a falta de fervor de seus irmãos de hábito lusitanos pelo apostolado junto aos indígenas, qual seja, a de que eles desejassem aquela Missão.

Devido à escassez de notícias, é difícil estabelecer o peso das ações e dos escritos do padre Manuel Gomes na promoção do apostolado da Companhia no Norte da Colônia. Como já ficou dito, segundo a apologética *História* setecentista do padre jesuíta José de Moraes, Manuel Gomes teria regressado à Província do Brasil em 1621, resultando pouco depois da sua chegada o envio de religiosos da Companhia de Jesus ao Maranhão.¹²¹ Porém, além de não ter encontrado nenhuma informação que comprove a referida data de sua volta, também não me deparei com nenhum documento, afora a obra de Moraes, que indique qualquer influência efetivamente exercida pelo inaciano na retomada das atividades do Instituto na Amazônia portuguesa.

Apesar de tudo disso, fato é que, logo após Manuel Gomes ter redigido, em Lisboa, um conjunto de textos com a intenção de promover aquela incipiente Missão, no início de 1622 dois jesuítas foram encarregados de restabelecer a presença da Ordem na região, depois de mais de três anos de interrupção. Isso se deu em atenção a uma solicitação feita por Diogo de Meneses Furtado, então recém-nomeado governador-geral do Brasil (1621-1624), que, antes de assumir o cargo, também se encontrava em Portugal.¹²² Ademais, cabe notar que o perfil geral dos quatro inacianos mandados em seguida ao Maranhão, todos eles recrutados na Província do Brasil,¹²³ enquadra-se bem na projeção feita por Manuel Gomes acerca dos membros necessários para aquela Missão. Desse modo, a meu ver, tais elementos podem ser lidos como fortes indícios de que o padre Manuel Gomes realmente desempenhou um papel considerável no prosseguimento da empresa jesuítica no Norte da Colônia.

1.3. Luís Figueira e a fundação da Missão do Maranhão e Grão-Pará

No princípio de 1622, a pedido do novo governador-geral do Brasil, Diogo de Mendonça Furtado, partiu de Pernambuco a terceira expedição jesuítica com destino ao

¹²¹ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 76.

¹²² SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982. p. 352-353.

¹²³ Conforme se verá adiante, divididos em duas expedições missionárias organizadas em 1622 e 1626, respectivamente, foram enviados ao Maranhão três padres, dos quais dois eram professos e “lingoas”, e um irmão coadjutor carpinteiro.

Maranhão, desta vez formada pelos padres Luís Figueira e Benedito Amodei.¹²⁴ Assim, decorridos cerca de treze anos, o sobrevivente daquele evento fúnebre ocorrido na serra de Ibiapaba teve finalmente a oportunidade de reatar seu desejado apostolado no Norte da América portuguesa.¹²⁵

Por certo que pressupondo a objeção dos colonos em relação ao estabelecimento dos jesuítas naquela região, em razão do seu tradicional papel de “protetores” dos índios, Diogo de Mendonça Furtado, a fim de impedir possíveis obstáculos à nova entrada dos membros do Instituto em São Luís, enviou os inacianos na companhia do recém-nomeado capitão-mor do Maranhão, Antônio Muniz Barreiros, amparados por um capítulo do seu regimento que designava Luís Figueira como seu conselheiro de governo.¹²⁶ Porém, em que pese tal disposição, isso não bastou para garantir a presença dos dois religiosos.

Conforme se imaginava, logo após o desembarque dos jesuítas em São Luís sucedeu uma grande agitação entre os “moradores” que levou os oficiais da Câmara a requererem a Antônio Muniz Barreiros que expulsasse os padres. Por consequência disso, para não ter que se retirar com seu companheiro, Figueira concordou em assinar um termo no qual declarava que eles não tentariam tirar os índios domésticos dos colonos, “fossem ou não fossem verdadeiros cativos”, nem tratariam de “semelhantes matérias”.¹²⁷ Além disso, de acordo com a *História* de José de Moraes, fez-se ainda necessária a intervenção do dito capitão-mor por meio da leitura de uma defesa pública dirigida aos camaristas na qual ele invocava as ordens trazidas, alegava a falta de fundamento da ideia de que os padres tirariam dos colonos “os

¹²⁴ LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 46. Sobre o padre Amodei, Serafim Leite informa: “Nasceu por 1583 em Bivona, Sicília. Entrou na Companhia de Jesus em Palermo a 10 de Abril de 1598. Coadjutor Espiritual a 12 de Novembro de 1617. Em 1619 embarcou para o Brasil, passando para a Missão do Maranhão em 1622 com o P. Luiz Figueira. [...] Faleceu no Maranhão em 1647”. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 15. Ainda em relação a esse mesmo inaciano, Serafim Leite aponta que “encarregou-se das Aldeias da Ilha [de S. Luís], por ser ‘só meio língua’, como êle próprio diz de si mesmo, em carta sua, escrita em português ao P. Geral Caraffa, de 3 de Dezembro de 1646”. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 115.

¹²⁵ Nesse ínterim, o padre Luís Figueira “ocupou-se em serviço de prègação e em diversos cargos, segundo as suas virtudes e talentos”, a saber: foi Prefeito dos estudos no Colégio de Pernambuco em 1610 e Reitor durante os anos de 1612-1616; concluído esse officio, permaneceu por mais algum tempo no mesmo Colégio e, em 1619, exerceu a função de Superior do aldeamento de Nossa Senhora da Escada; no ano de 1621, pouco antes de embarcar para o Norte da Província, “estava de novo no Colégio, ocupado na formação da Juventude, como mestre de noviços e superintendente dos irmãos estudantes, assim como prefeito de espírito”. Por fim, cabe acrescentar que data dessa época a composição da *Arte da Língua Brasileira*, sua obra de maior prestígio, que foi publicada em Lisboa provavelmente em 1621. Cf. LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 37-38; 76-77.

¹²⁶ Id., *Ibid.*, p. 47-48.

¹²⁷ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 92. A propósito desse episódio, ver, também: BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 207-208.

índios de seu serviço” e ficariam “pobres e sem remédio” em virtude do termo firmado por eles, bem como pronunciava que os inacianos não pretendiam “mais que fabricar casa nesta cidade de São Luís e dela saírem a visitar as aldeias, catequizar os gentios e reduzir todos à nossa santa fé”.¹²⁸

Diante desse episódio, importa reconhecer que, para assegurar a permanência da Companhia de Jesus no Maranhão, Luís Figueira não hesitou em ceder às pressões e aproximar-se dos colonos, manifestando uma postura conivente com suas práticas escravagistas. E nesse sentido, de antemão, cabe chamar a atenção para o fato de, sem adotar uma política de enfrentamento direto com os “moradores” durante todo o período em que atuou no Norte da Colônia, Figueira ter acomodado o apostolado e os objetivos da empresa da Ordem às circunstâncias locais procurando, com efeito, apropriar-se do controle da população indígena da região.

Ora, como já foi dito, em meados de junho de 1618 os franciscanos da Província de Santo Antônio foram encarregados pelo rei Felipe III de Espanha de “tratarem de agmento de nossa sancta fee // e da conseruação do Gentio nella” nas capitanias do Norte da Colônia.¹²⁹ Porém, embora alguns frades capuchos estivessem estabelecidos no Pará desde meados de 1617, o primeiro grupo deles só ingressou no Maranhão em agosto de 1624.

Provavelmente em razão dessa ausência, tudo indica que os jesuítas recém-chegados a São Luís não encontraram inicialmente nenhum impedimento à prática apostólica junto aos indígenas daquele sítio. Apesar da escassez de notícias sobre os dois inacianos nesse período, a “Relação Sumária das Coisas do Maranhão”, texto de propaganda imigratória publicado em Lisboa pelo açoriano Simão Estácio da Silveira em 7 de março de 1624, revela que, naquela altura, os padres da Companhia de Jesus cuidavam da evangelização dos nativos de nove aldeias circunvizinhas à ilha.¹³⁰

Contudo, com a referida entrada dos religiosos da Província de Santo Antônio no Maranhão sob a direção de frei Cristovão Severim de Lisboa, a situação dos jesuítas na capitania de pronto se alterou profundamente. Ao aportar em São Luís acompanhado por 18 confrades, o Custódio dos capuchos trouxe consigo o Alvará régio de 15 de março de 1624 que confirmava os franciscanos na administração espiritual dos nativos do Maranhão e Grão-

¹²⁸ Cf. Defesa assinada por Antônio Muniz Barreiros, São Luís do Maranhão, 2 de abril de 1622. In: MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 92-93.

¹²⁹ Cf. Felipe II ordena que o governo do Maranhão seja separado do do Brasil, nomeando-se-lhe governador, que deverá ser acompanhado por religiosos de São Francisco, da província de Santo Antônio. In: SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 263.

¹³⁰ SILVEIRA, Simão Estacio. Relação Summaria das Cousas do Maranhão. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XIX, ano XIX, p. 135, 1905.

Pará e abolia o ofício dos capitães laicos prescrito pela Lei de Índios de 10 de setembro de 1611, entregando-lhes, por conseguinte, a administração temporal dos aldeados de todo o Estado.¹³¹ Além do mais, resta mencionar que frei Cristovão de Lisboa ainda veio investido nas funções de Visitador Eclesiástico e de Comissário do Santo Ofício.

Dessa forma, diante do expressivo contingente de religiosos e da ampla autoridade eclesiástica e temporal assumida pelos franciscanos na região, coube aos inacianos ocupar-se então unicamente com o exercício dos seus ministérios entre os colonos de São Luís. Daí, de acordo com Serafim Leite, “começou o período verdadeiramente construtivo da Missão do Maranhão”¹³².

Em meados da década de 1620, depois de ter recebido por doação uma légua de terra em Anindiba, sítio localizado no centro da ilha de São Luís, Luís Figueira fundou a primeira fazenda da Ordem no Norte da Colônia, erigindo também casa e uma pobre ermida sob a invocação de Nossa Senhora da Luz.¹³³ Além disso, segundo a carta trienal de 1626-1628, nessa época o inaciano já havia aberto uma escola “para ensinar letras aos filhos dos portugueses” donde “mal se pode dizer o concurso que começou a haver em nossa casa, como se mudou o ânimo dos que nos queriam mal e como cresceu o amor dos que nos queriam bem”.¹³⁴ Enfim, cumpre ainda indicar que nesse mesmo contexto, precisamente em 22 de agosto de 1626, chegaram reforços à empresa enviados pela própria Província do Brasil, a saber, o padre Lopo de Couto, “exímio na língua tupi”, e o irmão Antônio da Costa, “oficial de carpintaria”.¹³⁵

¹³¹ KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 27-32. Criado por um decreto real em 13 de junho de 1621, o Estado do Maranhão e Grão-Pará correspondia aproximadamente ao território dos atuais Estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e partes de Tocantins e do Amazonas. Conforme assinalado por Luiz Felipe de Alencastro, a facilidade de comunicação com o Reino e o transtorno da navegação litorânea sul-americana levaram à constituição dessa região político-administrativa. Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 59. Assim, o domínio colonial português na América ficou composto por dois Estados, o do Brasil e o do Maranhão e Grão-Pará.

¹³² LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 52-53.

¹³³ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 95; LEITE, Serafim. op. cit., p. 53-54.

¹³⁴ Apud LEITE, Serafim. op. cit., p. 54.

¹³⁵ LEITE, Serafim. op. cit., p. 55-56. Com base no “Catálogo” de Bento da Fonseca e no levantamento realizado por Serafim Leite, sabe-se que o padre Lopo do Couto nasceu no ano de 1588 em Ervedal, arcebispado de Évora, entrou na Companhia de Jesus em 1606, e veio para o Brasil em 1609. Estudou latinidade 4 anos, filosofia 3, teologia cerca de 2, e aprendeu a língua brasílica nos aldeamentos jesuíticos da Bahia. Professou os 4 votos em 1º de janeiro de 1625 e passou ao Maranhão no ano seguinte. Cf. FONSECA, Bento da. *Catálogo dos primeiros religiosos da Companhia da vice-província do Maranhão com notícias históricas pelo jesuíta Bento da Fonseca*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LV, parte I, p. 408, 1892; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalíia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 115.

De fato, de acordo com Serafim Leite, bastava que os inacianos não tivessem cargo dos nativos que “logo à sua roda se congregavam todos os louvores e auxílios e foi o que sucedeu com Luiz Figueira, ao qual tudo se facilitou para a continuação da casa, igreja, escola e fazenda”.¹³⁶ Por consequência disso, obviamente, à medida que os membros da Companhia de Jesus conquistavam o apoio dos colonos do Maranhão crescia na região a oposição deles contra os franciscanos.

Vale destacar aqui que, através da leitura de duas cartas enviadas por frei Cristovão de Lisboa ao seu irmão residente em Évora, frei Manuel Severim, é o próprio padre Luís Figueira quem surge como um dos principais instigadores das animosidades desencadeadas na capitania contra os religiosos da Província de Santo Antônio.¹³⁷ Conforme o resumo dessas correspondências redigidas pelo Custódio dos capuchos feito por Luiz Fernando Sangenis, em tais missivas:

Luís Figueira é acusado de tramar uma série de situações que resultavam em prejuízo para os frades, desde a grave conivência com a falsificação de documentos, urdida por Bento Maciel, até a criação de situações menores, mas não menos embaraçosas, quando, contra o parecer dos capuchos, autorizava o consumo de carne de jabuti, nos dias de abstinência, declarando, no púlpito, tratar-se de peixe, de modo que os franciscanos levassem a pecha rigorista, ante uma posição que parecia mais liberal, da parte dos jesuítas. Cristovão acusa-o, ainda, de não respeitar a sua autoridade, em assuntos eclesiásticos, e de justificar teologicamente o deslocamento dos índios, caso eles aceitassem livremente trabalhar, por tempo determinado, negando-se a perceber que, na realidade, não havia quem respeitasse a lei, nem os mínimos direitos humanos dos que eram considerados selvagens. [...] Assim, eram anulados, por Figueira, os esforços dos franciscanos em defender a liberdade indígena.¹³⁸

Em poucas palavras, segundo frei Cristovão de Lisboa o motivo das exorbitâncias cometidas pelo padre Figueira se explicava basicamente por ele ter “o intento de ficar com as Aldeias”.¹³⁹ E ainda que o Custódio dos franciscanos tenha exagerado nas acusações feitas ao jesuíta devido, talvez, às rivalidades existentes entre as duas Ordens, seria descabido ignorar o obstinado desejo de Luís Figueira de tomar para a Companhia de Jesus o encargo da administração espiritual e temporal dos índios da Amazônia portuguesa. Conforme já evidenciado, na perspectiva dos inacianos estabelecidos no Brasil toda a estratégia de desenvolvimento da Província naquele contexto se construía em torno da conservação e

¹³⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 107.

¹³⁷ Cf. Tres cartas de Fr. Christovão de Lisboa (2 de Outubro de 1626, 2 e 20 de Janeiro de 1627). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 395-411, 1904.

¹³⁸ SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 93.

¹³⁹ Cf. Tres cartas de Frei Christovão de Lisboa (2 de Outubro de 1626, 2 e 20 de Janeiro de 1627). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 397, 1904.

dilatação dos aldeamentos, uma vez que eles constituíam uma das bases do poder econômico e político da Ordem na Colônia, bem como o melhor meio para se promover a evangelização dos nativos e, conseqüentemente, se alcançar a salvação dos próprios missionários.¹⁴⁰

Ora, certamente em razão dos abusos cometidos pelos colonos e das hostilidades suscitadas pelo governo dos índios, mas também desencorajados pela falta de recursos materiais,¹⁴¹ em 1630 os capuchos da Província de Santo Antônio abandonaram o papel que lhes fora confiado pelo monarca no gerenciamento dos nativos da região.¹⁴² E ante tal recuo, a partir desse momento, Luís Figueira não perdeu tempo para tentar apoderar para a Companhia de Jesus a administração temporal e espiritual dos ameríndios do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Por meio de três textos redigidos durante a década de 1630, o inaciano buscou angariar tanto apoio político e econômico, quanto novas vocações para a empresa jesuítica no Norte da Província. Valendo-se especialmente da escrita como forma de alcançar fins específicos, Figueira dedicou todos os seus esforços para promover o apostolado da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa.

Em 1631 foi impressa em Lisboa sua “Relaçam de varios sucessos acontecidos no Maranhã e Gram Para, assim de paz como de guerra, contra o rebelde Olandes Ingreses & Franceses & outras nações”.¹⁴³ Caracterizado por José Honório Rodrigues como uma “pequena crônica”,¹⁴⁴ o documento é praticamente todo destinado a descrever em tom laudatório os triunfos obtidos pelos portugueses, sobretudo no tempo de Francisco Coelho de

¹⁴⁰ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto. “Une mission glorieuse et profitable”: Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII siècle. *Revue de Synthèse*, t. 120, n. 2-3, p. 335-358, avr./sept. 1999. Como bem elucidou Castelnau-L’Estoile, “o fim expresso da Companhia é o de salvar a alma de seus membros, e a salvação da alma do próximo é o meio para atingir esse fim”. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 94-95. Ainda de acordo com a historiadora, tal relação é significativamente apresentada no capítulo I do “Primeiro Exame Geral”, documento de caráter informativo que abre as *Constituições* jesuíticas oferecendo aos candidatos uma visão de conjunto da Ordem. Eis o trecho: “O fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”. Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 46, §3.

¹⁴¹ Sobre a experiência missionária dos franciscanos da Província de Santo Antônio no Maranhão e Grão-Pará nessa época, ver, por exemplo: KIEMEN, Mathias. *The Franciscans and the Indians, 1617-1636*. In: _____. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 19-47.

¹⁴² Conforme se verá adiante, é o próprio padre Luís Figueira quem indica 1630 como o ano da renúncia dos franciscanos em sua “Relação” datada de 1631. Cf. FIGUEIRA, Luís. *Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações*. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 177.

¹⁴³ LEITE, Serafim. op. cit., p. 165.

¹⁴⁴ RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: 1ª Parte - Historiografia Colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979. p. 18.

Carvalho, primeiro governador do Estado, contra os estrangeiros que exploravam a região. Além disso, como bem assinalou Fernando Torres-Londoño, “tanto el inicio como el final de su historia están fundamentados en un fecho: en el norte del Brasil el trabajo de las órdenes religiosas dio fruto, transformando aquel territorio en un jardín de la Fe”,¹⁴⁵ alegoria tirada, segundo o próprio Figueira, do capítulo quinto do livro profético de Isaías.

Nesse sentido, ao conceber sua composição de tal maneira, resta enfim indicar que o padre jesuíta tinha em mente o seguinte propósito: anunciar inicialmente como Deus, até então, havia ajudado e favorecido aquela conquista para, a seu turno, propor uma série de medidas necessárias a serem tomadas pelo monarca de modo a preservá-la dos “hereges Franceses, Holandeses e Ingleses, que como animais imundos e importunos, pretend[iam] pisar, com os pés, e forçar, com a tromba de sua arrogância, êste novo jardim, e arrancar as raízes das novas plantas da Fé, cultivadas e regadas com água pura da Católica doutrina”, e, por conseguinte, fazer crescer e frutificar “as árvores da Santa Fé e das Virtudes Cristãs” em tais domínios.¹⁴⁶

Assim sendo, no final da “Relação”, depois de ter ocupado as primeiras páginas de sua narrativa com a exposição de situações que remetem ao quadro temático delineado no título do documento, o inaciano discorreu:

Por êste, e pelos mais sucessos passados, podemos entender que Deus Nosso Senhor favorece estas conquistas, e quere fundar nelas a Santa Fé, ainda que para isto faltam ainda obreiros e ministros do Evangelho, que se ocupem com o gentio, o qual negócio, com tudo o mais, depende de Sua Majestade favorecer êste particular, com consignar alguma esmola aos que nisto se houveram de ocupar.¹⁴⁷

Aplicando em seu discurso os preceitos da *ars dictaminis*, após construir na *narratio* um relato de acontecimentos selecionados que tem como função específica sustentar a *petitio* veiculada em seu texto,¹⁴⁸ salta aos olhos no excerto transcrito acima que Luís Figueira solicitava veladamente ao rei Felipe IV de Espanha a atribuição do encargo dos índios do Estado do Maranhão e Grão-Pará à Companhia de Jesus com as dotações necessárias para o sustento dos missionários.

¹⁴⁵ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 28.

¹⁴⁶ FIGUEIRA, Luís. Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 167-168.

¹⁴⁷ Id., *Ibid.*, p. 176.

¹⁴⁸ PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Aauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 405.

Conforme João Adolfo Hansen, ainda no que diz respeito às partes e aos estilos tradicionais da *ars dictaminis*, por estar o remetente que faz o pedido em situação de inferioridade, para que não parecesse “excessivo, impertinente, néscio, arrogante ou supérfluo”, ele deveria expor junto de sua rogativa os motivos que a justificasse.¹⁴⁹ Desse modo, na sequência da demanda feita, Luís Figueira enunciou as razões de seu requerimento separando-as, por motivos retóricos, em tópicos temporais e espirituais. Acompanhe-se, pois, os argumentos referentes a essa primeira dimensão oferecidos pelo padre jesuíta:

E é cousa evidente que para se evitar o comércio dos estrangeiros naquelas partes, não tem Sua Majestade melhor meio, que pôr ali religiosos, que domestiquem o gentio, para que assim não os admitam a fazer tabaco. E ainda que não pode haver ali religioso sem armas, contudo por de mais importância tenho haver religiosos que armas, para o tal fim. Porque, por armas não hão-de deixar de vir estrangeiros a fazer tabaco, se o gentio lhes der entrada e lhes administrar as roçarias para o tabaco, o qual êles não podem fazer sem êste ministério do gentio. Isto é o que toca ao bem e proveito temporal, quietação dos vassalos de Sua Majestade. O que se prova também com o sucesso do Estado do Brasil, que no Rio Grande e Paraíba só as Aldeias, que os religiosos têm a cargo, se não inquietaram, e as demais se lançaram com os Holandeses.¹⁵⁰

Nesse trecho, vê-se que o arrazoado de Luís Figueira se fundamenta na ameaça às novas possessões então imposta pelos comerciantes e corsários “hereges” que, efetivamente, investiam sobre a Amazônia portuguesa introduzindo fortes e feitorias na região. Em decorrência disso, segundo ele, estabelecer o controle sobre os nativos era essencial para se evitar a presença de inimigos estrangeiros naqueles domínios ultramarinos lusitanos. Assim sendo, lançando mão de um lugar-comum caro ao discurso jesuítico com vistas a justificar seu pleito, o inaciano defendia a ação missionária como o meio mais eficaz para a consecução de tal sujeição. E nesse sentido, por fim, cumpre destacar ainda que Figueira evocava estrategicamente em sua “Relação” o papel político-militar desempenhado pelos leais indígenas mobilizados nos aldeamentos da Companhia de Jesus na resistência às invasões holandeses realizadas, naquele contexto, no Nordeste do Estado do Brasil, de modo a legitimar sua opinião com base na experiência.

Após ter apresentado as razões temporais, Luís Figueira, em seguida, ofereceu aquelas de caráter espiritual. De acordo com o padre jesuíta:

Quanto ao bem espiritual e conversão do gentio, e ainda a mesma conservação do mesmo Gentio, por si se deixa entender que só e totalmente depende dos religiosos,

¹⁴⁹ HANSEN, João Adolfo. Introdução, Cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: _____ (Org.). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 54.

¹⁵⁰ FIGUEIRA, Luís. Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 176-177.

que a isso dedicam suas vidas, pelo bem das almas, e honra de Deus, sofrendo inoportáveis trabalhos, sem pretender, nem tirar para si comodidade alguma temporal, antes carecendo de tôdas as que em seus conventos têm. O que não sei se consideram êsses senhores dos Conselhos que tão escassos são, para êste universal bem, da fazenda de Sua Majestade, havendo-se liberalmente noutras cousas, que não se comparam com estas. E boa prova é, dos grandes trabalhos que nisto se padecem, o não poderem com êles os religiosos de Santo António neste Maranhão, antes sossobrados dêles, largaram, êste ano passado, o cargo que tinham da administração das Aldeias do Gentio, sendo os ditos religiosos tão zelosos, e sendo providos nelas por provisão particular de Sua Majestade. E, assim, encampando-as ao Governador, se recolheram a seu convento, ficando as Aldeias desamparadíssimas, como estão, morrendo cada dia sem confissão e sem baptismo, bradando por ela cada dia, com grande lástima do quem o sabe e o não pode remediar.¹⁵¹

No fragmento acima, importa notar, de início, que Luís Figueira argumentava que a evangelização e a conservação dos “gentios” dependiam unicamente da caridade e da generosidade desinteressada de religiosos que consagravam toda a sua vida ao cuidado dos indígenas e que estavam dispostos a enfrentar “inoportáveis trabalhos” pelo “bem das almas” e “honra de Deus”, “carecendo de todas as comodidades que em seus conventos têm”. Dessa maneira, além de corroborar seu requerimento acerca da necessidade de missionários junto aos nativos do Norte da Colônia, é evidente que, mediante os elementos constitutivos da figura dos ditos religiosos dispostos em sua composição, o inaciano queria mostrar que os missionários incumbidos do governo índios no Maranhão e Grão-Pará não deveriam ser outros, senão os da Companhia de Jesus, devido tanto a sua particular vocação apostólica e itinerante, como por sua reputação no trato com os ameríndios. Não é demais lembrar que, em oposição ao caráter contemplativo, místico e, de certa forma, de recusa ao mundo que caracterizavam as Ordens mendicantes, tais como, por exemplo, dos carmelitas e franciscanos, que estavam estabelecidos no Estado, os jesuítas traziam no seio de sua espiritualidade uma dimensão eminentemente ativa.

O segundo dado a reconhecer, e talvez o mais importante, é que por trás da alusão piedosa às atribuições, de fato, sofridas pelos capuchos da Província de Santo Antônio na região, Luís Figueira desejava, sem dúvida, divulgar que eles haviam largado a administração dos nativos, limitando-se ao exercício de suas atividades realizadas no âmbito de seus dois conventos na Amazônia portuguesa. Nesses termos, o inaciano corroborava sua construção persuasiva a favor dos jesuítas exibindo que seus únicos concorrentes ao encargo oficial da administração dos ameríndios naquelas partes da Colônia não mais se dedicavam aos deveres que lhes foram confiados pela Coroa, deixando, portanto, o caminho livre para que a

¹⁵¹ FIGUEIRA, Luís. Relação de vários sucessos acontecidos no Maranhão e Grão-Pará, assim de paz como de guerra, contra o rebelde holandês, ingleses, e franceses e outras nações. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 177.

Companhia de Jesus assumisse o monopólio missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹⁵²

Por último, há que se observar ainda que, para alcançar seus objetivos, Figueira também teceu críticas ao descaso dos “senhores dos Conselhos” com relação ao financiamento das missões, bem como assinalou os irreparáveis danos sofridos pelos indígenas cujas almas, segundo ele, se perdiam diariamente pela falta de religiosos que lhes administrassem os sacramentos. Assim, o inaciano visava chamar a atenção da Coroa para que ela tomasse urgentemente as medidas propostas em sua *petitio*, de modo a remediar tal desmazelo.

Ora, essa “Relação” composta pelo padre Luís Figueira parece ter rapidamente ecoado no Velho Mundo. Isso porque, antes de ele redigir seu novo escrito intitulado “Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutã e Curupã, capitánias do Rio das Alamazonas, no anno de 1636”, texto edificante que narra – em terceira pessoa – sua dita jornada realizada na companhia de um coadjutor temporal, o irmão João de Avellar,¹⁵³ Figueira havia recebido “recado e ordem de Nosso R. P. Geral Mutio Vitelleschi, para ir ao reyno de Portugal e Madrid a negocios importantes ao bem espiritual e temporal destas conquistas do Maranhão e Gram Pará”.¹⁵⁴ Por conseguinte, uma vez que Luís Figueira não “tinha bastante notícia daquelle Rio das Alamazonas, se persuadiu ser lhe necessário uer primeiro com seus olhos tudo o que se podia uer, para poder melhor informar a sua Paternidade e a todos os que perguntassem”.¹⁵⁵

Diante do que foi exposto, é útil ressaltar que, apesar da participação dos membros da Companhia de Jesus na fase final da empresa de conquista do Maranhão e do fato de eles estarem estabelecidos em São Luís desde o início da década de 1620, tudo indica que, até então, nenhum jesuíta havia adentrado nos domínios do Grão-Pará.

De acordo com Bernardo Pereira de Berredo, em abril de 1626 os inacianos pediram licença para fundar uma residência da Companhia de Jesus em Belém. Foi quando, segundo o

¹⁵² Nessa época, os religiosos de Nossa Senhora do Carmo não tinham por instituto dedicar-se aos índios. Sobre os carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ver: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 96-105.

¹⁵³ De acordo com Serafim Leite, João Soares de Avelar era irmão do capitão-mor do Gurupá, Paulo Soares. “Antigo soldado e sem letras”, foi recebido naquele período como noviço pelo padre Luís Figueira e pouco depois quis voltar à vida de soldado, saindo da Companhia de Jesus. Cf. LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 58; 180.

¹⁵⁴ FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutã e Curupã, capitánias do Rio das Alamazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. op. cit., p. 181.

¹⁵⁵ Id., Ibid., p. 181.

cronista setecentista, o Procurador da Câmara, considerando tal introdução a “total ruína dos seus interesses na separação do serviço dos Índios”, opôs-se logo, em nome dos colonos, justificando que a povoação era nova e que já existiam nela dois conventos – um dos carmelitas e outro dos capuchos – não havendo, por esse motivo, espaço para mais uma Ordem religiosa na capitania.¹⁵⁶ Porém, contestando a data desse episódio, Serafim Leite anotou não ter encontrado nenhum documento coevo que a comprovasse, afirmando, pois, com base no relato aqui em questão redigido pelo sobrevivente de Ibiapaba, que, “em abril de 1636, sim, estava Figueira no Pará, onde muitos moradores pediram a sua permanência, fazendo então o Procurador aquela e outras alegações, que o Padre já esperava”.¹⁵⁷

Assim, uma vez que os jesuítas eram, de fato, malquistos na região devido ao receio dos colonos de que a presença deles seria um forte obstáculo à escravização dos ameríndios e à utilização indiscriminada da mão de obra nativa, a entrada tardia dos religiosos da Companhia de Jesus no Grão-Pará só foi possível por Luís Figueira ter se aproveitado, naquela altura, da influência e da ajuda do primeiro governador do Estado, Francisco Coelho de Carvalho (1626-1636), “seu íntimo e afeiçoado”, que partiu em visita àquelas partes incorporando os dois inacianos em seu séquito.¹⁵⁸

Funcionando como instrumento de promoção política e de difusão das ações da Ordem na Amazônia portuguesa, porquanto sem dúvida destinada a circular amplamente no seio da Companhia de Jesus, mas também entre um público leigo, a narrativa composta pelo padre Luís Figueira no ano de 1636 objetivava, de acordo com Serafim Leite, “demonstrar a necessidade daquela missão”.¹⁵⁹ Nesse sentido, em termos mais específicos, parece-me que tal texto foi escrito particularmente com o intuito de suscitar vocações para a empresa jesuítica no Norte da Colônia.

Naquele momento, a Ordem contava apenas com 5 membros no Maranhão, sendo 3 padres e 2 irmãos coadjutores. Deste modo, estando a “vinha” carente de “operários” e as comunicações com o centro da Província do Brasil abaladas por causa das invasões holandesas no Nordeste da Colônia, os reforços deveriam vir de Portugal.

¹⁵⁶ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 238-239. Autor do volumoso *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]* – crônica que se detém nos acontecimentos militares, religiosos e políticos narrados em ordem cronológica rigorosamente bem disposta, percorrendo o tempo das origens do Estado até o ano de 1718 – Bernardo Pereira de Berredo foi governador e capitão-general do Maranhão e Grão-Pará entre os anos de 1716 e 1722.

¹⁵⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 207.

¹⁵⁸ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 101.

¹⁵⁹ LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 180.

Conforme pretendo deixar claro, através de seu relato, Luís Figueira buscava sobremaneira urgir a vinda de novos irmãos de hábito para o Norte da América portuguesa. E para tanto, a exemplo do que foi feito pelo padre Manuel Gomes em sua primeira carta sobre o Maranhão, Figueira construiu sua narrativa com base em lugares-comuns que, segundo as *Constituições*, orientam a escolha do lugar para onde os membros da Companhia de Jesus devem ser enviados, a saber, “onde se [ver] a porta mais aberta, e a gente [pareça] mais bem disposta e mais capaz de se aproveitar”, com os sinais que indicam tal estado de coisas, isto é, a manifestação de “uma maior devoção e maior desejo” da parte dos habitantes acompanhada de seu maior indício, a “insistência [deles] em pedir os Nossos”.¹⁶⁰

Dito isso, Luís Figueira conta nos primeiros parágrafos de seu relato que, após gastar cerca de vinte dias na viagem do Maranhão ao Pará, ele chegou à cidade de Belém, onde permaneceu durante todo o período da Quaresma ocupado com a prática da maioria dos ministérios listados na *Fórmula do Instituto* confirmada pelo Sumo Pontífice Júlio III.¹⁶¹ Ainda segundo o inaciano, nessa ocasião se fez, entre índios e colonos, fruto “mui abundante polla misericórdia diuina”.¹⁶² Em decorrência disso, Figueira enunciou em seguida:

Uendo este bom successo os moradores do Parâ e cidade de Belem, e affeiçoando-se por isso á doutrina e modo da Companhia [...] considerando como careciãõ deste bem, por não terem ali caza de nossa Companhia, queixaraõse ao Padre de que não fizesse cazo delles e tratasse de não ir fazer caza ao Camutã, capitania moderna de Felliciano Coelho de Carualho, porque tiueraõ noticia de que hia tomar sitio a dita capitania para fundar caza por ordem de N. R. P. Geral que assy lho mandara á petiçãõ de Felliciano Coelho de Cauvalho e do Governador seu pai por boas rezões que para isso auia. A seu queixume respondeo o Padre que até agora ninguem fallara na materia em rezãõ d’auer de uir a Companhia para a terra; e que para auer de ir ao Camutã tinha falado Feliciano de Cauvalho e seu pai, e que se elles queriam tambem o mesmo, se ajuntassem e tratase[m] entre si a materia, e achando que lhes estaua bem lho propusesse[m]; e elle daria traça e ordem com que facilmente teria effeito seu dezejo.

Comunicarãõ elles entre si todos; e uentillando a materia, e achando que lhes estaua bem, se ajuntaraõ na casa do Padre 12 ou 15 home[n]s principais com palaura d’outros que não poderaõ achar se presentes, e com elles o Padre Vigario da terra que tambem era Vigario da uara em todas estas conquistas do Maranhão e Parâ; o

¹⁶⁰ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 179, §622.

¹⁶¹ Segundo essa versão da *Fórmula*, a Companhia de Jesus “foi instituída principalmente para a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, por meio de pregações públicas, lições e qualquer outro ministério da palavra de Deus, Exercícios Espirituais, formação cristã das crianças e dos rudes, e Confissão e administração dos outros Sacramentos, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos. Foi também instituída para pacificar os desavindos, piedosamente ajudar e servir os que se encontram presos nas cadeias e enfermos nos hospitais, e exercitar as outras obras de caridade conforme se julgar conveniente para a glória de Deus e o bem universal”. Cf. *Fórmula do Instituto* confirmada pelo Sumo Pontífice Júlio III em 21 de julho de 1550. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-30.

¹⁶² FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutã e Curupã, capitánias do Rio das Almazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 183-184.

qual em nome de todos, e diante d'elles fallou dizendo, como aquelles senhores tinhaõ tratado a materia, e achado que lhes conuinha muito terem Padres da Companhia na terra, e que todos juntos uinhaõ pedir ordem a sua Reverencia para este seu dezejo poder ter effeito [...] O Padre então edificado de seus bons intentos e juntamente dando rezaõ de si de como até entãõ não ficara polla Companhia mas por elles que não tinham fallado, e que agora elle dito Padre não fallara na materia mas suas merces de seu próprio motu fallauaõ nella (o que o Padre disse, porque sabia, que não auiam de faltar emulos e home[n]s pouco affeioados á Companhia que por seus respeitos particulares, auiaõ de tratar de estoruar; e não queria o Padre que estes podesem dizer, que nos eramos os que procurauamos persuadir os home[n]s e que morriamos por ficar na terra); emfim concluhio o Padre que o modo com que isto teria effeito, seria fazerem suas merçes duas cartas; huã a Sua Magestade e outra a N. R. P. Geral em que pedissem essa merçe. Todos mui contentes responderaõ que fizesse sua Reverencia a minuta das cartas, e que elles todos com a Camara as assinariaõ.¹⁶³

Nesse longo excerto salta aos olhos o primeiro desempenho da argumentação de Luís Figueira com vistas a atrair novos inacianos para a Amazônia portuguesa e fomentar a instalação da Ordem naqueles sítios do Norte da Colônia. Desse modo, basta notar a maneira como Figueira retrata a suposta afeição das autoridades do Estado e dos “moradores” de Belém pelos jesuítas que, segundo ele, rogavam, e até mesmo concorriam entre si, pela fundação de casas da Companhia de Jesus nas capitanias do Pará e do Camutá. Além disso, há que se destacar na exposição que, a fim de conferir maior legitimidade ao seu discurso e preservá-lo de possíveis embaraços provocados pelo seu desejo de estabelecer os membros do Instituto em tais domínios, Figueira ainda ressaltava estrategicamente em sua narrativa que as solicitações dos colonos teriam sido feitas sem que ele tivesse, de alguma forma, os persuadido a isso.

Por certo que, em virtude do quadro representado acima culminar no referido episódio do parecer contrário à fundação da residência da Ordem em Belém dado pelo Procurador da Câmara, cujo efeito, segundo Figueira, encheu “os corações [do povo] de falço medo, e acouardando os animos os fes uaçillar, e tornar atrás quasi todos”,¹⁶⁴ o seu propósito edificante ficava prejudicado. Todavia, pode-se dizer que, ao apresentar sua versão sobre a razão do súbito revés dos “moradores”, declarando que eles “tiueraõ por mais acertado o parecer de poucos apaixonados, que o que elles melhores do pouo e do gouerno tinhaõ tomado com tanto acordo e consideração”,¹⁶⁵ Luís Figueira contornava tal contratempo à base de uma suposta insensatez dos colonos, acenando, nesse caso, que a entrada dos jesuítas naquela capitania não deveria ser considerada algo, de todo, inatingível.

¹⁶³ FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutá e Curupâ, capitanias do Rio das Almazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 185-186.

¹⁶⁴ Id., *Ibid.*, p. 186-187.

¹⁶⁵ Id., *Ibid.*, p. 187.

De acordo com a sequência do relato, dois dias e meio depois de ter deixado a cidade de Belém no domingo de Páscoa, Figueira alcançou a capitania do Camutá, com sede estabelecida na foz do rio Tocantins, onde foi recebido com muita festa pelo capitão Feliciano Coelho de Carvalho e pregou o dia de Nossa Senhora dos Prazeres. Passadas as festividades, o inaciano conta que “o mesmo fidalgo lhe quis ir mostrar uarias aldeas que estão por aquelle apraziuel rio asima como 15 legoas”.¹⁶⁶ Assim, logo em seguida, ele narrou:

Em todas estas aldeas, que são 5 ou 6 fizeram os Indios muita festa ao Padre [...] E ao dia seguinte em que se auia de ir fizeraõ-lhe os indios muita instancia para que se não fosse tam depressa, e naõ podendo acaballo cõ elle, forão as indias pedir ao Alcayde mor, que persuadisse ao Padre isto: a que elle respondeu que fossem ellas ter cõ o Padre e lho pedissem: e indosse já neste comenos o Padre para o ponto para se embarcar: vão ellas todas de romaria ter cõ elle, e pegando delle lhe querião fazer força para que ficasse, enfim que teue o Padre trabalho em se escuzar; entaõ lhe pediraõ cõ muita instancia que tornasse cedo prometendolhe o Padre que hia buscar outros Padres seus companheiros, e que sem duuida tornaria dandolhe Deus uida, e os traria para que fossem seus mestres e naõ tardariaõ muito.

Em todas estas Aldeas conforme a breuidade do tempo o Padre lhes fazia hu[m]a pratica, em que primeiramente lhes daua noticia de seu Criador; e de como elle naõ uinha a outra couza, mais que a darlha; e uer suas terras e cazas, e se mostrauão dezejos do seu Deus que os criou e a todas as couzas deste mundo; e que mostrando elles gosto e dezejos disto determinaua elle, e queria ir buscar muitos Padres e Irmãos seus para lhos dar por pais e mestres. E que para os receberem e agazalharem era necessario que rossasse[m] e fizesse[m] muitos mantimentos. E era estranho o gosto e dezejo que mostrauão de se effectuar isto: significando per outra parte grande magoa de isto lhe auer de tardar muito perguntando quanto tempo estaria o Padre lá aonde hia buscar os Padres que prometia dizendo que antes disso morreriaõ, e naõ ueriaõ tanto bem; acrescentando que pollo menos lhes baptizasse logo seus filhos mas disto se escuzaua o Padre dizendo, que agora hia caminhando, e depressa, que os Padres uiriaõ baptizar e a elle tambem. Nesta uizita se gastaraõ 5 ou 6 dias, e com isso se tornaraõ a recolher à pouoaçaõ do Camutá.¹⁶⁷

Nesse fragmento, vê-se com maior clareza que um dos objetivos centrais do texto escrito por Figueira era agenciar novos jesuítas para a empresa da Ordem na Amazônia portuguesa. Tanto que a cena descrita se organiza em torno de um dos motivos básicos da viagem do padre ao Reino, qual seja, a busca de reforços para a região.

Desse modo, o primeiro ponto a reconhecer é que, certamente pensando nos principais destinatários de sua narrativa, isto é, os próprios membros da Companhia de Jesus no Reino, Luís Figueira, ao salientar ardilosamente a promessa feita por ele aos ameríndios de que voltaria rapidamente de Portugal com muitos religiosos, lançava mão de um artifício capaz de atrair seus irmãos de hábito da Europa. Além disso, ainda com a intenção de animá-los a vir para o Norte da Colônia, observa-se que Figueira sinalizava que o Instituto deveria

¹⁶⁶ FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutá e Curupá, capitanias do Rio das Almazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 192.

¹⁶⁷ Id., *Ibid.*, p. 192-193.

intensificar seus esforços no Norte da América portuguesa, assinalando a sua boa relação com o capitão-mor da capitania do Camutá, bem como explorando lugares-comuns destinados a mostrar o grande proveito que se poderia tirar das missões entre os nativos da região. Daí decorrem, por exemplo, as referências às celebrações indígenas resultantes da sua visita, as recorrentes solicitações dos ameríndios para que ele permanecesse em suas aldeias e, inclusive, a alusão à determinação dos nativos em cultivar a terra para produzir víveres a fim de acolher os futuros missionários.

Por fim, empregando uma estrutura narrativa semelhante à utilizada na composição do relato da jornada feita ao Camutá e rio Tocantins, Luís Figueira, nos trechos seguintes da relação, versou sobre a sua viagem ao Gurupá, cuja sede ficava localizada na foz do rio Xingu.

Assim, após ter retratado o estado lastimável em que se encontravam as aldeias situadas no caminho percorrido em razão dos danos infligidos pelos colonizadores – “nas quaes todas o Padre fes suas praticas como nas passadas, dandolhes esperanças de mestres” – e descrito, na sequência, a sua entrada no forte da capitania de forma triunfal, evocando tanto as recepções festivas oferecidas pelos oficiais portugueses e pelos indígenas daquele sítio quanto a hospitalidade dos mesmos,¹⁶⁸ Figueira tratou primeiramente de divulgar os sucessos da sua breve estada entre os nativos de uma aldeia principal estabelecida na ribeira do Xingu. Depois, o inaciano deteve-se em uma longa cena dedicada a exhibir os esforços feitos pelas índias para retê-lo no local. Atente-se para alguns trechos deste belo quadro edificante concebido pelo jesuíta:

Sahio o Padre da caza em que morara já cõ seu chapeo e bordão despedindose de todos; estaua o terreyro cheo d’Indios, e Indias; e chegaõse ao Padre 3 indias das mais graues e ancians, e pegandolhe leuemente dos braços e roupeta só dizião: *Pai, não te uas ficate cõ nosco, não nos deixe sós; que ainda que nos dizes que tornarás isso será tarde, morreremos primeiro e não ueremos esse bem, porque somos já velhas.* Isto dizião cõ tanto affecto que se enterneceo o Padre o qual cõ tudo as consolaua dizendolhes que não eraõ taõ uelhas, nem isto tardaria tanto que o não uissem; e que se elle ficasse agora só, morreria cedo pois era já uelho, e ellas ficariaõ entãõ sem remedio, e sem mestres, e que elle hia buscar muitos Padres para que morrendo huns ficassem outros. [...] Assistio o Padre ao leuantar da Crus dandose já por livre; acabado isso comessa a caminhar para o porto para se embarcar na canoa; senão quando antes de chegar o sercaõ hu[m]a grande multidão de molheres e pegaõ outra ues delle, e cõ o mesmo ou maior affecto e efficaçia, tornaõ a dizer: – *Não te uas Pai, não te as de ir: não nos deixes se[m] remedio; já te temos aqui.* E a isto acrescentaõ mil resoos a que o Padre tornou a dar as suas já dadas, e outras de nouo; E dizia:

¹⁶⁸ FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesu, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutá e Curupá, capitánias do Rio das Almazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 194-195.

Deixaime já filhas, já uejo e sey quanto dezejais de ter Padres e mestres, isto mesmo direy aos meus Padres para que gostem de uos uir consolar e ensinar; bastão já estas mostras que tendes dado; deixaime hir. E cõ isto forcejou o Padre para se ir, mas de balde, porque o tinhão fortemente prezo; e não contentes cõ isso, hu[m]a dellas disse às outras:

Leuquemolo e leuemolo. Nisto as que estauão pegadas no Padre que eraõ todas as que podiaõ chegar a elle; hu[m]as pella cintura outra pollos braços, outras pellos pés, mas cõ toda a composição e decência o leuantaraõ direito no ar, e o leuarão até a porta da Igreja [...]. Neste passo, molestado já o Padre da importuna piedade destas indias, falla alto aos Indios, estando ainda nos ares, dizendo:

Filhos acodime liuraime destas. Entaõ bradaraõ muitos dizendo:

Hora basta já, basta já. [...]

Foi isto sabido de muitos Portugueses depois (pollo Padre o contar, e os Indios de sua Companhia) os quaes pasmaraõ e diziaõ, que nunca isto se fizera a outros Padres e que isto pronosticaua grandes bens da uinda dos Padres da Companhia a estas partes.¹⁶⁹

Diante dessa representação, cujo teor se revela marcadamente exortativo, parece-me não restar dúvidas de que o ideário do texto de Luís Figueira em questão consistia em legitimar a presença da Ordem na Amazônia portuguesa e, principalmente, incitar nos seus irmãos de hábito em Portugal o desejo pelo apostolado junto aos indígenas da região. De maneira significativa, esse ponto fica particularmente evidente, por exemplo, nas seguintes palavras do inaciano: “*Deixaime já filhas, já uejo e sey quanto dezejais de ter Padres e mestres, isto mesmo direy aos meus Padres para que gostem de uos uir consolar e ensinar; bastão já estas mostras que tendes dado; deixaime hir*”. E nessa linha argumentativa, por tudo o que já se viu, cabe apenas ressaltar que, de modo a mover os ânimos de sua audiência, Figueira novamente mobilizou um conjunto de tópicos persuasivos, dentre as quais se destacam: aquelas que dizem respeito a sua ida forçosa ao Reino para recrutar missionários a fim de acudir os “desamparados” indígenas da Amazônia portuguesa; ou a que projeta a sua viagem como necessariamente rápida e eficaz em virtude do risco iminente da perda de muitas almas nativas; ou ainda as que se referem às demonstrações do entusiasmo provocado pela sua presença entre os indígenas e colonos daquelas partes do Norte da Colônia.

Após ter regressado da sua jornada pelas capitâneas do Grão-Pará, Luís Figueira, de fato, logo partiu de São Luís rumo a Portugal com o intuito de buscar apoios variados para a empresa jesuítica no Norte da Província do Brasil. E para a consecução de seus objetivos, no Reino, além de ter seguramente se servido do relato da missão que fez pela Amazônia portuguesa no ano de 1636, conforme ficará claro mais adiante, o inaciano dirigiu ao rei Felipe IV de Espanha um “Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio

¹⁶⁹ FIGUEIRA, Luís. Missão que fes o P. Luis Figueira da Companhia de Jesus, superior da Rezidencia do Maranhão, indo ao Grão Pará, Camutã e Curupã, capitâneas do Rio das Almazonas, no anno de 1636. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 197-199.

das Alamazonas”. Em linhas gerais, trata-se de um importante documento sobre a região publicado em Lisboa no ano de 1637 no qual Figueira, aplicando mais uma vez os procedimentos discursivos da *ars dictaminis*, discorre sobre temas de cunho social, econômico, político e religioso. Desse modo, apresentando à Corte um diagnóstico adverso do estado de coisas em tais domínios, o inaciano pleiteava junto ao monarca a disposição de uma série de medidas administrativas particularmente concernentes à ação missionária naquelas partes do Império com vistas a remediar as circunstâncias dadas.

Assim sendo, depois de ter introduzido seu “Memorial” louvando as riquezas naturais do Norte da Colônia e expondo as potencialidades econômicas da região a fim de despertar o interesse de Sua Majestade para aquele vasto território, Figueira imediatamente se referiu à condição espiritual em que se encontravam os ameríndios:

Nesta larguesa de terras ha innumeravel gentio, ao qual sua Magestade está em grande obrigação, pellos grãdes serviços que lhe fazem, & aos Portugueses seus vaçalos. E juntamente porque o principal fim, que os Reys de Portugal tiverão de principio, & tem hoje de conquistar novas terras, não he tanto dilatar seu imperio, como comunicar a Fé, & Evangelho aos infieis. E com tudo esta ge[n]tilidade, estando em extrema necessidade spiritual, he desemparadissima.

A obrigação que sua Magestade lhe tem, he, que nas guerras que se offerecerão com Olandeses, & Ingreses naquelas partes, ajudão, & ajudarão sempre aos Portugueses, assi com suas armas, como dandolhe, & administrandolhe todos os mantimentos de farinhas, carne, & peixe, remando sempre as canoas de guerra, sem que sua Magestade gaste nada, nem os Portugueses. E lhes fazem todos os mais serviços; & tudo isto sem galardão. [...] Enfim que se os Indios nos faltarem, avemos de despejar a terra.

E com todas estas obrigações, que lhe temos, lhe não acodimos no espiritual com adjutorio algum, nem ha la Clerico algum, que lhe saiba a lingua: nem Religioso, que lhe possa ser bom: & assi se estão os pobres entre os Portugueses, em sua própria gentilidade, sem doutrina algua, morrendo sem baptismo: & alguns que de balde se fazem Christãos: não se confessão em toda a vida, nem ainda na morte, sendo que pedem estes sacramentos com instancia [...]; Cousa que corta o coração a quem vê, por ser hu[m]a necessidade extrema: cujo remedio está só na mão de sua Magestade Catholica, a quem tambem corre obrigação de dar remedio pellas razões apontadas. E o remedio he bem facil, mandando Religiosos que possuão fazer isto, com lhes dar algu[m]a ajuda e sustentação moderada, dos frutos da terra, que he cousa precizame[n]te necessaria pois sua Magestade a dá a Clerigos seculares que menos a merecem naquellas partes, & bastaria dar hu[m]a praça de soldado a cada Religioso, & daqui darlhe passagem.¹⁷⁰

O primeiro aspecto a destacar nesse longo excerto é que Luís Figueira novamente retratava a situação espiritual dos indígenas do Estado do Maranhão e Grão-Pará pelo ângulo do extremo abandono, de modo a fundamentar seu pedido endereçado ao soberano, isto é, a designação de “Religiosos” (regulares) para o encargo da conversão dos nativos do Norte da América portuguesa com uma consignação à custa da fazenda real no valor de uma praça de

¹⁷⁰ FIGUEIRA, Luís. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio das Alamazonas. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 208-209.

soldado arcabuzeiro para o sustento de cada missionário enviado.¹⁷¹ E no interior desse quadro, cumpre observar que, conferindo maior legitimidade ao seu discurso, o padre inaciano levantava dois lugares-comuns correntes nos escritos jesuíticos da época, a saber: a justificativa teológico-jurídica das conquistas portuguesas, ao alegar a obrigação dos reis católicos em promover, antes de tudo, aquela que constituía declaradamente a mais alta finalidade da expansão do Império, ou seja, a propagação da fé nos seus domínios ultramarinos; a necessidade de se conservar e conduzir os índios ao corpo místico do Estado nacional via ação missionária, dado que seus “fiéis serviços”, sobretudo os militares, eram considerados imprescindíveis à defesa e à subsistência daquelas frágeis possessões lusitanas.¹⁷²

Prudentemente, Luís Figueira não apontou em seu “Memorial” que os religiosos destinados a assumir a empresa de evangelização dos índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará deveriam ser da Companhia de Jesus ou mesmo de uma única Ordem. Pelo contrário, ele chegou inclusive a sugerir em uma determinada passagem do seu texto a divisão daquele imenso campo apostólico entre várias “Religiões”. Segundo Figueira, “porque esta gentildade he innumeravel, & mui estendida, podese repartir as aldeias, & sertões por varias Religiões, que todos os Religiosos que la forem serão poucos pera tão grande multidão”.¹⁷³

Todavia, por mencionar mediante um artifício retórico que “nem ha la Clerico algum, que lhe saiba a lingua: nem Religioso, que lhe possa ser bom”, Figueira sinalizava que os únicos religiosos aptos ao exercício missionário junto aos indígenas da Amazônia portuguesa eram os da própria Companhia de Jesus. Para tanto, basta observar que, além de evocar o prestígio da Ordem enquanto celeiro de missionários que dominavam a língua brasílica, Luís Figueira, ao anunciar que naquelas partes não havia nenhum religioso regular que pudesse ser útil aos nativos, fazia alusão ao fato de os franciscanos da Província de Santo Antônio terem renunciado à administração dos índios do Norte da Colônia, bem como ao caso de os carmelitas, por regra, então não se dedicarem aos nativos.

¹⁷¹ A saber, isso representava a quantia de 28\$000 réis anuais para cada sujeito. Cf. MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 150.

¹⁷² Conforme Alcir Pécora: “Ao rei cristão, [...], na perspectiva dos neo-escolásticos cabe integrar o indígena ao corpo político enquanto súdito naturalmente livre, e ainda uma segunda vez enquanto liberto, isto é, enquanto renascido na fé através da conversão. Esta, por sua vez, é assinalada sobretudo pela recepção da doutrina e dos sacramentos – processos ‘mágicos’ a que se recusavam os calvinistas. Desse modo, catolicamente, o indígena passa a fazer parte, ao mesmo tempo e título, do corpo místico do Estado nacional e da Igreja universal”. Cf. PÉCORA, Alcir. *O bom selvagem e o boçal*. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 58.

¹⁷³ FIGUEIRA, Luís. *Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio das Almazonas*. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 210.

Ainda em relação à questão indígena no Maranhão e Grão-Pará, importa destacar que, em seu “Memorial”, Luís Figueira também não reivindicava abertamente o governo temporal dos nativos do Estado para os religiosos. Porém, de acordo com Fernando Torres-Londoño:

Dejando en evidencia que no servía la aplicación de la ley, porque los indios seguían desapareciendo y estaban más desamparados que nunca, y correspondiendo al rey preocuparse con la expansión del Evangelio, la solución estaba en una de las grandes convicciones de Figueira que lo terminaría llevando hasta la muerte: hacer venir más padres del reino y en manos de estos entregar a los indios.¹⁷⁴

Isso fica particularmente nítido em um trecho do “Memorial” no qual Figueira retrata a corrupção dos colonos e os inúmeros males causados por eles aos índios em um momento em que os aldeamentos da região eram gerenciados por capitães laicos, manifestando, pois, sua crítica à ineficaz e danosa administração secular da mão de obra nativa na Amazônia portuguesa. De acordo com o padre jesuíta:

No temporal tambe[m] os pobres Indios padecem grandes injustiças dos Portugueses, que aqui se não podem referir por extenso: como são muitos cativeiros injustos, contra a forma das leis de sua Magestade mandandoos vender pera fora da terra, & das conquistas. Outros oprime[m] os pobres com grande violencia, obigandoos a serviços muy pesados, como he fazer tabaco, em que se trabalha sete, & oito meses continuos, de dia, & de noite; dandolhe por isso quatro varas de pano, ou tres, ou duas somente. E se faltão nestes serviços, os Portugueses os metem no tronco, & os açoutão algu[m]as vezes. Por isso foge[m] pera os matos, despovoando suas aldeas: outros morrem de desgosto no mesmo serviço sem remedio algum. De todas estas cousas ha muitos exemplos que aqui se não poem por evitar prolixidade. Isto pode remediar sua Magestade mandando a seus governadores efficamente que guardem; & fação guardar suas leis, & que dem orelhas aos gemidos dos pobres desamparados, que se queixão disso.¹⁷⁵

Embora nesse trecho Luís Figueira recomendasse ao monarca incumbir aos governadores que zelassem para que todos os agravos cometidos aos nativos fossem evitados, logo na sequência do documento ele deixava claro que os “Religiosos” eram efetivamente os principais defensores dos índios na região. Eis o fragmento:

E os Religiosos por falarem contra estas injustiças, & violencias, são odiados, & perseguidos: como forão os Religiosos de Santo Antonio q. indo os annos passados ao Maranhão por ordem de sua Magestade cõ provisões, pera terem a Cura espiritual dos Indios, sosobrados dos encontros, & inconvenientes referidos, largarão a

¹⁷⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 30.

¹⁷⁵ FIGUEIRA, Luís. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio das Almazonas. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 209-210.

supetendencia que tinhão, recolhendo-se em seu Convento, & se tornarão a vir pera este Reyno: ficando os pobres Indios em sua antiga gentilidade.¹⁷⁶

Por tudo o que se viu, não resta dúvida de que Luís Figueira pretendia demonstrar à Coroa que os missionários da Companhia de Jesus deveriam ser encarregados da proteção e conversão dos nativos do Norte da Colônia. E nessa linha argumentativa, resta notar no excerto supracitado que ele retomava basicamente aquele mesmo discurso persuasivo aplicado outrora em sua “Relação” escrita no início da década de 1630, cuja intenção era obter para os jesuítas a administração espiritual e temporal dos ameríndios no Maranhão e Grão-Pará à custa do malogro dos seus rivais no papel de funcionários a serviço da política real junto aos indígenas da região. De acordo com Figueira, apesar de o próprio rei Felipe IV de Espanha ter confiado aos franciscanos o governo dos índios na Amazônia portuguesa com as dotações necessárias para o exercício da função, tais religiosos, soçobrados pelas dificuldades oriundas do cargo, recolheram-se aos seus conventos e, em seguida, voltaram ao Reino, deixando “os pobres Indios em sua antiga gentilidade”.¹⁷⁷

Por último, cumpre assinalar que, no final do “Memorial”, Luís Figueira também descreveu negativamente o panorama da condição espiritual dos colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará devido principalmente à falta de sacerdotes seculares naqueles domínios:

Nem so o Gentio do Maranhão, & Pará está desemparado no espiritual; mas tambem os mesmos Portugueses por falta de prelado, & Clerigos. Porque o Bispo do Brasil está mais de quinhentas legoas distante do Maranhão. E os ventos, & monções são contrarios, de tal maneira que nem em dous annos se pode ter recurso. E isto ainda

¹⁷⁶ FIGUEIRA, Luís. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio das Almazonas. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 210.

¹⁷⁷ Conforme apontado pelo próprio frei Cristovão de Lisboa, em 1636, “segundo a ordem de meus superiores me recolhi por Indias de Castela, donde me embarquei para a Espanha”. Apud KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 40. Por sua vez, de acordo com a “Relação” escrita ao rei em 1637 pelo governador do Estado, Jacome Raimundo de Noronha: “[...] depois que elles [os frades Capuchos] as largarão [as aldeias] pellas cauzas sobre ditas E o seu Costodio se foi para o Reino ficarão muy desmenuhidas E os frades se forão tambem huns pera o Reino E outros pera pernãobuquo de modo que não ha oje entre o marnhão e pará mais que tres padres Saserdotes E dous leigos E hum Corista”. Cf. Relação dada por Jacome Raymundo de Noronha sobre cousas tocantes ao governo do Maranhão, 10 de maio de 1673. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXIV, ano XXIV, p. 262, 1910. Por último, segundo as informações apresentadas por D. Luís de Sousa, ex-governador do Brasil (1618-1621), ao Conselho de Estado reunido em Lisboa em agosto de 1637, ocasião em que foram tomadas novas notícias acerca do estado de coisas no Norte da Colônia para se discutir o “Memorial” de Figueira, havia na cidade de São Luís quatro religiosos capuchos, enquanto na cidade de Belém, apenas dois. Cf. Sobre hu memorial que fes Luiz figr.a Religioso da Companhia de Jesus sobre as cousas tocantes a conquista do Maranhão, 8 e 10 de agosto de 1637. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXIV, ano XXIV, p. 241-242, 1910. Portanto, na verdade, os religiosos dessa Ordem não abandonaram de vez a região Norte da América portuguesa naquele contexto nem todos os que a deixaram rumaram para o Reino. Enfim, em 1652 ainda restava um único representante dos franciscanos da Província de Santo Antônio em todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Cf. KIEMEN, Mathias. op. cit., p. 78.

estãdo o Brasil desempedido, porque estando occupado de inimigos, fica totalmente o recurso impossibilitado, & algum provimento de ministros espirituais, que la ha, he mui pouco efficaz. Daqui nasce tambem a falta de Clerigos tão necessarios entre Christãos: por que no Pará só hum clerigo ha, que não basta pera os Portugueses: & no Maranhão ha quatro velhos, & ha muytas capitancias, & povoações, sem Clerigo nenhum como na capitania do Ceará, & a do Caeté, que se despovoou por isso mesmo. E a do Camutá, & a do Curupá, em as quais morrem os Portugueses sem confissão, & estão annos, & annos sem missa, quanto mais seus escravos. Pello que he mui necessario prover sua Magestade de Prelado Bispo, ou pello menos Administrador, & Clerigos pera remedio das almas de seus vaçalos, que lhe andão conquistando novas terras, & acrescentando que seu imperio arriscando suas vidas, & não he bem que as almas andem tambem tão arriscadas.¹⁷⁸

Ao retratar a grave situação espiritual em que se encontravam os colonos daqueles domínios decorrente da escassa presença do clero diocesano – seja em virtude dos condicionamentos geográficos e políticos que então dificultavam a comunicação da região com a Sede episcopal da América portuguesa situada na Bahia e que, por conseguinte, estorvavam a máxima autoridade eclesiástica da Colônia de exercer suas obrigações pastorais no Maranhão e Grão-Pará, seja em razão da incapacidade do dito bispado de abastecer suficientemente aquele Estado de clérigos –, Luís Figueira urgia ao monarca tomar providências. Assim, de modo a remediar as carências espirituais dos portugueses estabelecidos naquelas partes, bem como organizar e tornar mais eficaz o governo da Igreja Católica em tais possessões da Coroa, Figueira demandava tanto a nomeação de um bispo para o território, ou ao menos de um Administrador, isto é, um Prelado – a exemplo do que foi feito quando da criação das Prelazias do Rio de Janeiro (1575) e de Pernambuco (1614) – quanto a expedição de sacerdotes do Reino. E diante desse quadro, cabe enfim considerar que o desempenho de sua representação, de certa forma, também corroborava a argumentação do padre jesuíta acerca do envio de religiosos regulares para a Amazônia portuguesa, já que eles poderiam suprir tais necessidades.

Ora, como é sabido, o Conselho de Estado deliberou sobre o “Memorial” de Luís Figueira durante duas sessões ocorridas em 8 e 10 de agosto de 1637.¹⁷⁹ E do parecer favorável emitido e de consultas complementares realizadas em Lisboa e Madrid resultou o Alvará de 25 de julho de 1638, cujas determinações, de acordo com Serafim Leite, podem ser divididas em duas partes:¹⁸⁰ a primeira estabeleceu a administração eclesiástica do Estado do

¹⁷⁸ FIGUEIRA, Luís. Memorial sobre as terras e gente do Maranhão & Grão Pará & Rio das Almazonas. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 210-211.

¹⁷⁹ Cf. Sobre hu memorial que fes Luiz figr.a Religioso da Companhia de Jesus sobre as cousas tocantes a conquista do Maranhão, 8 e 10 de agosto de 1637. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXIV, ano XXIV, p. 236-249, 1910.

¹⁸⁰ LEITE, Serafim. op. cit., p. 64.

Maranhão e Grão-Pará; a segunda entregou aos inacianos o monopólio do governo espiritual e temporal dos aldeamentos indígenas no Norte da Colônia.

Em relação à administração eclesiástica, o documento decretava:

Eu El Rey faço saber aos que este alvara virem que havendo respeito ao que se me representou por parte de Luis Figueira relligioso da Companhia de Jesus, o quanto convinha ao serviço de Deos e meu mandar acodir ao bem da Gentilidade das terras do Maranhão, Grão Pará, e Rio das Amazonas, assy no tocante ao Spiritual, como no temporal, para augmento da sancta fee Catholica d'aquelle Estado, e salvação das Almas dos fieis, que he o principal fim que me move a continuar nas Conquistas de meus Reinos e senhorios, e ao Governo, e administração da Justiça politica d'aquelle Estado; Hey por bem que nelle haja hu[m] administrador da Justiça e governo eclesiastico que tenha o poder episcopal, mando e Jurisdicção que tem os administradores de Pernaobuco e Rio de Janeiro [...], E pella boa Informação, que tenho dos serviços, que no estado do Brasil e maes conquistas fazem Deos nosso senhor na conversão das Almas os Padres da Companhia de Jesus, Hey por bem que o dito administrador eclesiastico seja o que for superior da caza que tem na dita Cidade de Sam Luis em quanto ouver por bem e não mandar o contrario, fiando eu da virtude e zello dos Padres da Companhia que sempre elegerão para prellado e Superior d'aquelle caza pessoa de tanta virtude, letras, entendimento, prudencia e exemplo de vida que possa amparar com as obrigações de tam grande cargo, e nesta parte Hey por descarregada minha consciencia na eleição dos ditos padres e pessoa que para elle o elegerem, o qual administrador haverá Duzentos mil reis de seu mantimento em cada hum anno consinados nos dizimos daquelle estado [...].¹⁸¹

Em seguida, no que diz respeito às missões indígenas, o Alvará determinava:

[...] porque a experiencia tem mostrado que entregandosse a administração das Aldeas dos Indios daquellas partes a pessoas seculares he ocazião de se lhe dar mau tratamento, cativando huns e servindosse de outros sem lhe pagarem e fazerem se lhe outras vexações contra o serviço de Deos e meu com que desamparão as Aldeas e se acolhem ao sertão [...] resolvy que para a conversão das Aldeas assy no espiritual como no temporal convinha, que os administradores dellas fossem tambem religiosos da Companhia, Hey por bem que no estado do Maranhão, tenham os ditos religiosos a administração das Aldeas dos Indios. [...] e a cada hum destes administradores e companheiros que se ocuparem na dita administração se dará hua praça de soldado Arcabuzeiro a custa de minha fazenda para ajuda de sua sustentação [...].¹⁸²

Nesses termos, vê-se que o “Memorial” redigido pelo padre Luís Figueira moldou praticamente por completo as novas ordens régias concernentes aos assuntos espirituais e à administração dos nativos da Amazônia portuguesa. E, na sequência dos acontecimentos, após a Coroa ter investido o padre Superior da casa professa de São Luís no posto de Administrador eclesiástico do Estado do Maranhão e Grão-Pará¹⁸³ e confiado aos membros da

¹⁸¹ Cf. Alvará criando a Administração Eclesiástica do Maranhão, Grão Pará e Rio das Amazonas, e entregando a administração das aldeias dos índios aos Padres da Companhia de Jesus. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 215-216.

¹⁸² Id., *Ibid.*, p. 217.

¹⁸³ Na realidade, tal disposição não se fez cumprir em virtude do embargo posto pelo Bispo do Brasil. Segundo Serafim Leite, “Luiz Figueira, uma vez ordenado por El-Rei, urgiu o seu cumprimento, dando porém a consulta da Mesa da Consciência e Ordens, de 22 de Outubro de 1639, parecer contrário”. Cf. LEITE, Serafim. *op. cit.*, p. 66.

Companhia de Jesus o governo temporal e espiritual dos aldeamentos indígenas da região, com todas as provisões para o exercício de tais encargos, o padre Geral, por uma patente expedida de Roma em 3 de junho de 1639, enfim fundou juridicamente a Missão jesuítica do Maranhão como uma entidade administrativa sob a responsabilidade da Província do Brasil.¹⁸⁴

Nessa altura, ao mesmo tempo em que tratava para que não houvesse dilação no cumprimento das determinações passadas pelo Alvará régio de 1638, Luís Figueira cuidava pessoalmente do recrutamento de novos inicianos para a Missão. Assim, mediante uma significativa cena retratada pelo padre José de Moraes em sua *História* setecentista, é possível se ter uma ideia sobre a dinâmica desse processo realizado no interior dos estabelecimentos de ensino da Ordem no Reino.¹⁸⁵ De acordo com esse padre jesuíta:

Entrou pois o padre [Figueira] a discorrer pelos nossos colégios, e nas práticas que fez àquelas santas comunidades, valendo-se da eficácia da sua inata persuasão, foram tantas e tão fervorosas as razões com que persuadiu o ministério de missionários aos filhos da Companhia, e de seu santo fundador Inácio, que arrasados em lágrimas, e levados do fogo da caridade do próximo, muitos se ofereceram voluntários à espiritual conquista para que foram convidados.¹⁸⁶

Desse modo, valendo-se do seu testemunho e de sua experiência apostólica na Amazônia portuguesa, mas também da leitura pública daquela sua narrativa escrita no ano de 1636, texto que, conforme visto, visava suscitar vocações missionárias para a região, Luís Figueira, “percorrendo os Colégios de Portugal em 1639, tinha inflamado 22 Jesuítas a segui-lo na empresa do Maranhão”.¹⁸⁷ Contudo, como bem resumido por Jorge Couto,

Os interesses do bispo do Brasil, dos colonos e de outras autoridades, feridos pela decisão filipina, a intervenção de religiosos [da Companhia de Jesus] espanhóis na sequência da expedição de Pedro Teixeira a Quito e, finalmente, a conquista holandesa do Maranhão (1641), levantaram numerosos obstáculos à concretização do empreendimento jesuíta, pelo que a expedição chefiada por Figueira somente zarpou de Lisboa após a Restauração (1º de Dezembro de 1640), ou seja, já com o apoio de D. João IV (1640-1656), em Abril de 1643.¹⁸⁸

¹⁸⁴ LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 64-66.

¹⁸⁵ A propósito, para um estudo sobre o processo de recrutamento de missionários para as Províncias ultramarinas em Portugal, ver: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Élection et vocation: Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle*. In: FABRE, Pierre-Antoine; VINCENT, Bernard (Org.). *Missions religieuses modernes: “notre lieu est le monde”*. Rome: École française de Rome, 2007. p. 21-43.

¹⁸⁶ MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 164.

¹⁸⁷ LEITE, Serafim. op. cit., p. 69.

¹⁸⁸ COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 9, p. 54, segundo semestre de 1997. Para maiores detalhes sobre as dificuldades “burocráticas” enfrentadas por Figueira nesse contexto, ver: LEITE, Serafim. op. cit., p. 66-68.

Mesmo assim, ao embarcar no Reino Luís Figueira trazia consigo para o Norte da América portuguesa nada menos que quatorze irmãos de hábito. Além disso, somado aos poderes e rendimentos alcançados das mãos de Felipe IV de Espanha, o inaciano partiu ainda com ordem e dotações concedidas agora pelo rei D. João IV para edificar casa e igreja da Companhia de Jesus nas capitânicas do Maranhão, Pará e Gurupá.¹⁸⁹

Todavia, por ironia do destino, o navio que transportava o sobrevivente de Ibiapaba, vendo-se impedido de aportar em São Luís devido à presença dos holandeses, rumou para o Pará, naufragando nas proximidades de Belém, junto à ilha do Sol.

Do total dos 173 tripulantes, uma pequena parcela foi resgatada por algumas canoas, enquanto outra, composta por três inacianos, pôs-se a salvo em um batel tido a bordo. Porém, à exceção desses poucos, os demais sucumbiram.

Desfeita a embarcação, dois jesuítas ao lado de mais seis sujeitos ficaram à deriva em um pedaço da coberta da nau, morrendo em alguns dias de fome e de frio. Por sua vez, os 120 naufragos restantes, entre os quais figuravam os dez membros do Instituto que sobravam, incluindo o padre Luís Figueira, lançaram-se ao mar sobre uma jangada improvisada cuja má sorte foi arribar, conforme o padre Antônio Vieira apurou anos mais tarde, à ilha de Joanes. Aí, capturados pelos indômitos índios aruãs, nenhum deles escapou com vida.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 216.

¹⁹⁰ Sobre esse naufrágio, ver, por exemplo: TEIXEIRA, Nicolau. Sucesso da viagem do Maranhão, Évora, 1º de agosto de 1644. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 229-234; Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 295-296.

CAPÍTULO 2: “A MESSE SERÁ ABUNDANTE, CONTANTO QUE NÃO FALTEM OBREIROS”: A EMPRESA JESUÍTICA NO ESTADO DO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ ATRAVÉS DAS CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA (1652-1661)

E assim fiquemos obrigados, quando estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre os hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis.

Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus aprovada pelo Sumo Pontífice Paulo III, 27 de setembro de 1540.

O fim trágico da expedição missionária agenciada pelo padre Luís Figueira foi um duro golpe sofrido pela Companhia de Jesus que abalou sensivelmente a empresa dos inacianos no Estado do Maranhão e Grão-Pará no final da primeira metade do século XVII. Com a significativa perda de pessoal decorrente do naufrágio ocorrido em 1643 às portas de Belém, a Ordem, aos poucos, viu sua presença naquelas partes da Colônia extinguir-se ao longo da década de 1640.

Quando do seu embarque rumo ao Reino para tratar de promover pessoalmente o apostolado do Instituto na Amazônia portuguesa, Figueira havia deixado em São Luís os padres Benedito Amodei e Lopo do Couto com dois coadjutores temporais, os irmãos Antônio da Costa e João de Avelar. Porém, em fins de 1642 o padre Couto veio a falecer e, “mais ou menos ao mesmo tempo que êle”, morreu também Antônio da Costa.¹ Ainda naquele ano, o irmão João de Avelar acabou despedido da Companhia de Jesus por “ter dado má prova de si”.² Por último, cumpre assinalar que, entre os três jesuítas sobreviventes do referido desastre, somente o padre Francisco Pires permaneceu na Missão, uma vez que o irmão Nicolau Teixeira retornou imediatamente a Portugal para completar seus estudos, enquanto o

¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 115-116.

² LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 58.

irmão Antônio de Carvalho sucumbiu a uma “grave doença composta de muitos achaques cauzados dos trabalhos da navegação” pouco depois de ter desembarcado a salvo em Belém.³

Assim, em razão da falta de membros da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará, o Alvará de 25 de julho de 1638 que confiava o governo dos índios do Estado aos inacianos não logrou êxito, continuando os aldeamentos da região à conta de seculares.⁴ Por sua vez, possivelmente tendo em vista a carência de missionários, mas alegando o “grande prejuízo” que se seguia da administração laica dos nativos, D. João IV não só aboliu tal encargo, como também declarou a liberdade irrestrita dos indígenas da Amazônia portuguesa através de um novo Alvará régio promulgado em 10 de novembro de 1647 que, por sinal, mostrou-se impraticável.⁵

Na sequência dos acontecimentos, em novembro de 1647 pereceu o padre italiano Benedito Amodei, restando novamente na Missão apenas um membro, o padre Francisco Pires. Tal situação foi atenuada em 1648 com a chegada do padre Manuel Moniz e do irmão Gaspar Fernandes a São Luís.⁶ Contudo, conforme conta Bettendorff em sua *Crônica* redigida cerca de meio século mais tarde, estando os três jesuítas estabelecidos no Engenho de Itapicuru em agosto de 1649, mandou o padre Francisco Pires açoitar uma índia escrava “por seus desmandos em materia do sexto [mandamento]”, ou seja, por cometer adultério, “do que ficou tão sentida, que fugiu para os Uruatis seus parentes”, queixando-se do castigo recebido. Daí, decididos a tomar vingança contra os inacianos, os nativos massacraram os últimos remanescentes da Ordem em todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁷ Desse modo, a empresa jesuítica na região foi interrompida pela terceira vez durante a primeira metade do século XVII.

Provavelmente inteirado do ocorrido com os membros da Companhia de Jesus no Engenho de Itapicuru, mediante uma carta régia datada de 22 de outubro de 1649, D. João IV solicitou ao padre Provincial do Brasil, Belquior Pires, que enviasse “8 ou 10 religiosos” ou

³ TEIXEIRA, Nicolau. Sucesso da viagem do Maranhão, Évora, 1º de agosto de 1644. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940. p. 233-234.

⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 99.

⁵ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Ley por que S. Mag.te mandou que os Indios do Maranhão sejam livres, e que não haja administradores nem admenistração nelles, antes possuão livremente servir etrabalhar com quem lhes bem estiver emilhor lhes pagar seu trabalho. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 17-18, 1948. Sobre a aplicação dessa política indigenista, ver: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 65-78.

⁶ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. op. cit., p. 335.

⁷ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 69-71.

“ao menos 6 dos mais práticos na língua da terra” para “se empregarem na conversão, e conservação do gentio do Maranhão”. Porém, embora o Norte da América portuguesa estivesse livre da dominação holandesa desde o princípio de 1644, naquele momento as ordens passadas pelo monarca não se fizeram cumprir devido à ameaça imposta pela presença das forças inimigas nas costas do Nordeste da Colônia, conforme depois atestou o próprio soberano em outra correspondência dirigida com o mesmo intuito ao novo Provincial da Companhia de Jesus do Brasil, o padre Francisco Gonçalves, em 6 de maio de 1652.⁸

Nesse ínterim, em resposta ao requerimento feito pelo rei em outubro de 1649, os padres Francisco Gonçalves e Francisco Ribeiro haviam sido enviados a Roma e a Portugal na condição de Procuradores da parte do Brasil para tratar da restauração da Missão jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará. E na Corte, visando alcançar o suporte adequado para o restabelecimento das atividades da Companhia de Jesus no Norte da Colônia, ambos os inicianos puderam contar com os préstimos do padre Antônio Vieira que, na qualidade de privado de D. João IV, surge então como o principal agente responsável por alcançar das mãos do soberano as pretensões da Província.⁹

Conforme é bem sabido, Antônio Vieira nasceu em Lisboa em 1608 e embarcou com os pais para a Bahia em 1614, ingressando no noviciado em 1623. Após cumprir o tirocínio em 1625, foi admitido no Instituto como escolástico, isto é, como estudante, e, logo em fins de 1626 ou começo de 1627, já ensinava humanidades e retórica no Colégio de Olinda, onde permaneceu aproximadamente por três anos.¹⁰ Enviado de volta à Bahia às vésperas da invasão holandesa em Pernambuco para completar seus estudos, Vieira recebeu a ordenação em dezembro de 1634, chegando inclusive a ser nomeado lente de teologia no Colégio de Salvador em 1638.

Apesar da escassez de notícias, não há dúvida de que durante a sua mocidade Vieira experimentou, ainda que de visita, o apostolado junto aos indígenas dos aldeamentos da Companhia de Jesus. Entretanto, sua formação indicava o perfil de um jesuíta mais ligado às pastorais urbanas e às atividades educacionais realizadas no âmbito dos estabelecimentos de ensino do Instituto do que à evangelização dos nativos. Outra prova disso é que, no início da década de 1630, o iniciano revelou possuir um talento notável para a pregação. Depois de ter

⁸ Tais correspondências régias encontram-se publicadas na íntegra, In: MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 170-171.

⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 214-225.

¹⁰ Vale lembrar aqui que, antes mesmo de fazer os primeiros votos, Vieira já havia dado mostras de ser um exímio latinista, ganhando certa notoriedade no interior da Ordem por ter sido encarregado de redigir a importante “Carta Anua” da Província de 1626 destinada à Cúria Generalícia em Roma.

proferido o seu primeiro sermão público na Bahia na Quaresma de 1633, Antônio Vieira subiu em seguida muitas vezes ao púlpito, adquirindo, sem demora, fama na Colônia.

A esta altura figura de expressão na América portuguesa, em 1641 Vieira foi encarregado, juntamente com o padre Simão de Vasconcelos – outro inaciano luminar, autor de obras importantes como a primeira *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, publicada em Lisboa em 1663 –, de acompanhar o filho do vice-rei do Brasil na embaixada enviada ao Reino para render homenagens e declarar a adesão do Estado ao novo soberano português. A partir de então admirado por D. João IV, Antônio Vieira, em pouco tempo, tornou-se conselheiro e valido do monarca, pregador da Capela Real e diplomata.

Conforme significativamente apontado por Ronaldo Vainfas, “desde que pôs os pés em Lisboa, [...] Vieira praticamente governou Portugal, à sombra do rei”.¹¹ Todavia, à medida que suas ações lhe renderam uma rápida ascensão na Corte, granjearam-lhe também numerosas inimizades até que uma forte campanha de múltiplas frentes desencadeou-se em oposição a ele em 1649.

Em suma, considerado nessa época um traidor pela opinião pública e pela maioria dos membros dos Conselhos de Estado por defender a capitulação com a Holanda e a entrega de Pernambuco em troca da desejada paz, quando notícias recentes de vitórias portuguesas no ultramar chegavam à Metrópole, Antônio Vieira teve a sua influência política contestada ao ver o seu derradeiro e célebre parecer sobre o assunto conhecido como “Papel Forte” – escrito no final de 1648 ou princípio de 1649 – ser rejeitado pelo monarca. Apesar de sofrer essa derrota, por meio de um Alvará régio publicado em fevereiro daquele mesmo ano, Vieira conseguiu realizar o seu grande projeto, aliás arquitetado desde 1643, de criar uma Companhia de Comércio do Brasil assentada principalmente em capital sefardita que, por isso, não podia mais ser confiscado pela Inquisição. No entanto, ao desafiar abertamente o Santo Ofício tomando posição em favor dos judeus e cristão-novos, o inaciano também atraiu contra si a cólera do implacável Tribunal. Por último, cumpre considerar que, desse momento em diante, Antônio Vieira ainda passou a ser alvo de variadas queixas e denúncias realizadas por diversos opositores, inclusive provenientes da própria Companhia de Jesus.

Assim, tomando tudo em conjunto e, em particular, o fato de Vieira participar ativamente no processo separatista organizado por uma minoria dos inacianos de Portugal que, apoiados pelo monarca e contrariando o voto de obediência da Ordem, almejavam a criação de uma nova Província no Alentejo, o padre Geral Francisco Piccolomini, nos

¹¹ VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 177.

primeiros meses de 1649, determinou a demissão do tempestuoso jesuíta. Porém, isso não chegou a ocorrer certamente por Vieira ter reagido, manifestando seu afeto e a sua dedicação ao Instituto, mas, principalmente, devido à intervenção de D. João IV na questão.¹²

No final da década de 1640, perseguido por seus inimigos cada vez mais numerosos, desprestigiado por causa dos infortúnios de suas últimas atividades diplomáticas e pressionado pela própria Ordem, Antônio Vieira incontestavelmente aparece fragilizado, embora permanecesse o mesmo confidente e amigo de Sua Majestade.

Nessas circunstâncias, na ocasião em que se tratava o restabelecimento da Missão jesuítica no Norte da América portuguesa, partir para o Maranhão surgia para Vieira como a possibilidade de uma saída eficaz: permitia-lhe livrar-se das hostilidades encontradas no Reino e, ao mesmo tempo, provar aos seus superiores que ele era realmente um inaciano e não um cortesão.¹³

Deste modo, “com o ardor próprio do seu temperamento, e utilizando o favor do rei, dispôs Antônio Vieira as coisas da missão, elegeu os companheiros e tomou o cargo de Superior, e se achava pronto para partir em setembro de 1652”.¹⁴ Mas à última hora, em razão de um decreto régio levado a bordo, o favorito de D. João IV se viu forçado a desembarcar da nau, seguindo a viagem sem ele.¹⁵

Com efeito, a empresa dos jesuítas no Norte da Colônia foi restaurada em 17 de novembro de 1652 com a chegada a São Luís de nove dos primeiros onze inacianos eleitos para a Missão. Por sua vez, cerca de dois meses após o embarque da primeira leva de membros do Instituto, Vieira pôs-se a caminho para a Amazônia portuguesa na companhia de outros três padres, dos quais dois também haviam perdido a oportunidade de zarpar na expedição anterior, tendo sido o seu retorno à Província do Brasil marcado por uma série de incidentes que colocam em dúvida a sua vontade de deixar a Europa para missionar em um território periférico, inóspito e reconhecidamente hostil.¹⁶

¹² Para tecer uma breve trajetória biográfica de Antônio Vieira até os anos que antecedem a sua ida para o Maranhão, privilegiei entre a bibliografia consultada as seguintes obras: AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugal; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV; VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

¹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 56, abr./set. 1997.

¹⁴ AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 211.

¹⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 216-217.

¹⁶ João Lúcio de Azevedo, levando em conta a passagem de Antônio Vieira pela Corte brigantina, os eventos envolvendo a sua partida, bem como o teor de algumas correspondências escritas pelo próprio padre logo após ele ter deixado o Reino, é o principal defensor da tese de que Vieira teria evitado ao máximo o embarque para o Maranhão. Eis um trecho de sua obra biográfica que exprime bem o seu ponto de vista: “[...] partir [para Vieira]

De qualquer maneira, ainda que no tocante à vinda do padre Vieira persista a dúvida sobre de quem partiu a iniciativa e se foi de forma espontânea ou não, fato é que o notável jesuíta aportou no Maranhão em 16 de janeiro de 1653. E durante o tempo em que a Missão permaneceu sob a sua direção, isto é, de 1652 até meados de 1661, data da primeira expulsão dos inacianos da região, a empresa da Ordem em tais domínios vivenciou um período realmente dinâmico e expansionista.

Ora, do mesmo modo que em outras “fases” de sua vida,¹⁷ Antônio Vieira (1608-1697) escreveu um grande número de cartas enquanto conduziu o apostolado jesuítico na Amazônia portuguesa – cerca de sessenta ao todo, segundo os trabalhos de compilação realizados por João Lúcio de Azevedo e Serafim Leite –, obedecendo às diretivas e determinações de composição e circulação de correspondências prescritas pelo Instituto.

Majoritariamente endereçadas ao Geral da Companhia de Jesus e ao padre Provincial do Brasil, assim como a membros da Casa Real portuguesa, como o rei D. João IV, a rainha D. Luisa de Gusmão e o príncipe D. Teodósio, as missivas escritas por Vieira nessa época, apesar da diversidade de temas, forneciam, antes de tudo, informações sobre o andamento da Missão cuidando, de maneira especial, dos negócios de interesse da Ordem no Maranhão e Grão-Pará, mas sempre em nome da “razão de Estado” e do “bem comum” conforme os preceitos teológico-políticos da doutrina católica da monarquia ibérica absolutista.¹⁸

era romper com o passado definitivamente, renunciar ao afago dos príncipes tão caro ao seu orgulho, despedir-se dos moneios da política, dos triunfos oratórios e do influxo que por eles exercia na opinião pública. A vida só tinha para ele significado nessas satisfações da vaidade, e perdê-las era deixar de existir”. Cf. AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I, p. 239. Por sua vez, visando refutar explicitamente tal interpretação, ainda que admitindo a saída da Corte como uma possível solução para a crise enfrentada por Vieira, Serafim Leite reconstituiu os passos do embarque do inaciano para defender que, com satisfação, ele desejou ir para a Missão. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 32-41. Buscando entender as motivações que conduziram Vieira ao Maranhão, Castelnau-L’Estoile oferece uma bela interpretação sobre a questão ao assinalar: “A escolha da missão, que poderia aparecer como uma queda em desgraça, muda de sentido se a encaramos como a realização de uma *vocação*. É indubitavelmente a esta leitura do acontecimento que Vieira quer que cheguemos, pois apresenta-o como o ponto de realização de uma vocação missionária, que não é tardia e inspirada por uma conjuntura delicada, mas inicial e expressa na sua juventude sob a forma de um voto”. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661*. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 56, abr./set. 1997.

¹⁷ J. L. de Azevedo foi o principal responsável por consolidar a imagem de um Vieira multifacetado e simultaneamente compartimentado ao fracionar a sua biografia em seis “fases” distintas: “o religioso” (1608-40); “o político” (1641-50); “o missionário” (1651-61); “o vidente” (1661-68); “o revoltado” (1669-80); e por fim, “o vencido” (1681-97). Alcir Pécora, ao criticar esta enganosa divisão – segundo ele, notada inicialmente por Cantel (1960) – sem negar as grandes variações quanto a temas, circunstâncias e propósitos, demonstra haver uma forte “unidade de perspectiva” nos escritos de Vieira. Cf. PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 1994. Portanto, o termo “fases” é utilizado aqui somente como auxiliar de divisão cronológica.

¹⁸ HANSEN, João Adolfo. Introdução, *Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)*. In: _____. (Org.). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 15-16.

De acordo com Alcir Pécora, “Vieira entendia a correspondência, em primeiríssimo lugar, no âmbito da *res publica* e, portanto, da ação e da conversa política”.¹⁹ Nesse sentido, tendo em mente a função estratégica exercida pela epistolografia no proceder do Instituto como prática discursiva destinada a edificar os “Nossos” e o público leigo “para o maior serviço” de Deus “e maior proveito do próximo”,²⁰ Antônio Vieira serviu-se com vigor e constância dos procedimentos retóricos disponíveis no legado, “ainda vivo e renovado” em seu tempo,²¹ da *ars dictaminis* medieval, para mover seus destinatários a colaborar com a Missão jesuítica no Norte da Província do Brasil.

Ainda em relação às cartas redigidas por Vieira no período em que ele esteve à frente do apostolado da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará destacam-se, dentre as solicitações múltiplas apresentadas para viabilizar o projeto evangelizador da Ordem naquele Estado, tanto as frequentes rogativas visando o despacho e, depois, a conservação de leis e medidas que assegurassem a cristianização e a subordinação dos nativos como membros do “corpo místico” do Império, quanto os insistentes pedidos para que mais e mais religiosos fossem mandados à Missão.

Por um lado, em razão da gravidade do assunto, muitas pesquisas versaram sobre o papel decisivo desempenhado pela prática discursiva de Vieira veiculada em seus sermões e correspondências do tempo em que atuou no Norte da Província, seja na construção e legitimação dos fundamentos pastorais dos inácianos na Amazônia portuguesa, seja na regulamentação jurídica do trabalho e cativo indígena e na obtenção, em 1655, de uma nova lei totalmente favorável ao desenvolvimento de um plano missionário na região sob o monopólio da Companhia de Jesus. Por outro lado, parece-me que pouca atenção foi dada pelos estudiosos que tratam dos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará a um dos *Leitmotiven* das missivas de Vieira dessa época, isto é, a demanda de envio de mais “obreiros” para a Missão.

Diante do que foi exposto, mais uma vez apoiado fundamentalmente nas formulações teóricas e metodológicas de Roger Chartier como referência básica para a leitura crítica das fontes, viso neste capítulo investigar esse *corpus* epistolar do padre Antônio Vieira considerando seus destinatários particulares e institucionais – posto que a forma das cartas é determinada pela adaptação dos estilos e decoros à pessoa e à condição hierárquica dos receptores e pela finalidade com que trata as matérias –, com o objetivo de apreender os

¹⁹ PÉCORA, Alcir. As *Cartas* de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 18.

²⁰ Cf. Carta de Santo Inácio de Loyola ao Pe. Pedro Fabro, Roma, 10 de dezembro de 1542. In: COELHO, Antônio José (Org.). *Cartas – Santo Inácio de Loyola*. Braga: Editorial A. O., 2006. p. 253-256.

²¹ PÉCORA, Alcir. As *Cartas* de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 19.

motivos e os movimentos de suas reiteradas solicitações para que mais inacianos fossem mandados ao Norte da Província do Brasil. Para tanto, proponho me debruçar sobre a *invenção* da missivas de Vieira de modo a identificar e elucidar as operações discursivas empregadas por ele com o intuito de sustentar esses pedidos.²² E ao procurar dar conta desse propósito, espero lançar novas luzes sobre a importância do desempenho da ação retórica de Antônio Vieira para o crescimento e o sucesso da empresa jesuítica na Amazônia portuguesa em meados do Seiscentos.

2.1. A Missão do Maranhão e Grão-Pará sob a égide do padre Antônio Vieira: aspectos de uma nova fundação (1652)

Em 14 de novembro de 1652, cerca de uma semana antes do seu embarque decisivo em Lisboa rumo a São Luís, Antônio Vieira escreveu uma longa carta ao recém-nomeado Provincial do Brasil, o padre Francisco Gonçalves, para lhe dar conta “de tudo o que tem passado acerca da missão do Maranhão” depois de ele ter deixado a Corte para assumir o cargo na Colônia.²³

Em geral, trata-se de uma correspondência que pode ser considerada o documento restaurador da empresa jesuítica no Norte da América portuguesa, já que nela Vieira exhibe o conjunto de fatos em torno do restabelecimento dos inacianos, desde os sucessos nos requerimentos de fundação da Missão até a escolha e a partida dos sujeitos eleitos para ela, assim como delinea as diretrizes de ação do Instituto em tais domínios.

Porém, mediante sua narrativa, Antônio Vieira desejava mais do que simplesmente fazer o padre Provincial Francisco Gonçalves ciente dos principais assuntos envolvendo o reinício das atividades da Ordem no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Valendo-se da experiência acumulada pela Companhia de Jesus durante praticamente toda a primeira metade do século XVII e certamente das impressões de leigos e religiosos sobre a magnitude da Amazônia portuguesa, Antônio Vieira, antes mesmo de aportar em São Luís, estava suficientemente inteirado de que a execução do projeto de apostolado então concebido para aquelas partes se apresentava como uma tarefa desmedida para um punhado

²² Conforme Pécora, emprego o termo *invenção* com sentido técnico nas retóricas clássicas, ou seja, refere-se à parte do discurso relativa ao estoque de tópicos e seus esquemas argumentativos básicos com vistas à persuasão. Cf. PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 43-44.

²³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 215.

de sujeitos. Nesse sentido, ele compôs trechos substanciais de sua correspondência visando tanto fundamentar essa convicção quanto agenciar membros da própria Província do Brasil que deveriam complementar o pessoal da Missão. Assim, por sua localização temporal e por seu conteúdo, é a partir da análise deste escrito que procuro abarcar os passos iniciais do discurso persuasivo do padre Antônio Vieira referente àquela que foi uma de suas mais constantes e obstinadas rogativas: a de mais “obreiros” para o Norte da Colônia.

Conforme já mencionado acima, Vieira andava metido na reorganização da Missão ao lado do padre Francisco Ribeiro, Procurador da Província do Brasil em Portugal, pelo menos desde os princípios da década de 1650. Em virtude disso, o primeiro objetivo de sua carta foi noticiar ao padre Provincial do Brasil o êxito das diligências adotadas que, no decurso de 1652, resultaram no alcance do suporte financeiro considerado indispensável para o reingresso da Companhia de Jesus no Norte da Colônia. Em suma, além da consignação de uma renda anual no valor de 350\$000 réis para o sustento de dez religiosos, “a razão de trinta e cinco para cada um”, foi outorgado ao Instituto 420\$000 réis para as despesas da viagem e 756\$000 réis para o provimento de suas futuras casas e igrejas que deveriam ser edificadas por ordem real no Maranhão, Pará e Gurupá, com a concessão de uma aldeia em cada uma das ditas capitanias destinadas ao serviço dos jesuítas.²⁴

Após ter anunciado a obtenção dos vários despachos régios que asseguravam e favoreciam o recomeço do apostolado do Instituto na Amazônia portuguesa, Antônio Vieira imediatamente apresentou os sujeitos admitidos para a Missão.²⁵ Ao fazê-lo, interessa-me destacar o fato de a expedição disposta ter sido sobrepujada em número.

Ora, enquanto o Alvará de 16 de fevereiro de 1652 garantia a manutenção de apenas dez inicianos em todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará, doze religiosos foram aceitos no Reino para seguir para a Missão. Além desses, era esperado ainda mais seis “padres línguas” enviados da própria Colônia em concordância com as já mencionadas ordens régias despachadas à Província em 22 de outubro de 1649 e 6 de maio de 1652, respectivamente. Mas afinal, como se explica tal excedente? A resposta foi dada pelo próprio Vieira e está, a princípio, diretamente relacionada com o projeto missionário concebido pela Ordem para o Norte da América portuguesa. Acompanhe-se:

²⁴ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 215-216. Para maiores detalhes sobre as negociações envolvendo a restauração da Missão, ver: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 79-81.

²⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 216-217.

Pareceu-nos exceder tanto o número, principalmente supondo que dessa Província não-de ir os que S. M. ordena, porque, havendo de ser as residências três, e havendo de se tratar das missões e conversões do Grão-Pará e rio das Amazonas, que é o que principalmente se pretende, não se pode acudir a isto tudo, como convém, com menos de dezoito ou vinte sujeitos [...].²⁶

Afora a necessidade de se ter um contingente de missionários satisfatório para realizar aquilo que Vieira então definia como o principal propósito da Companhia de Jesus em tais domínios coloniais, isto é, “abrir novas conversões pelo sertão e rio [Amazonas] acima”,²⁷ era imprescindível destinar alguns indivíduos para cuidarem da instituição e manutenção das residências e igrejas da Ordem na região, pois, de acordo com o padre Superior da Missão:

A disposição que fazemos conta de seguir nestes princípios é que o Padre Manuel de Lima fique no Maranhão, e eu, com os companheiros que parecer, passe logo ao Pará, a tratar da fundação daquela casa, e, depois de a deixar em ordem, com os padres que a continuem, ir fazendo o mesmo ao Gurupá, e estar ali mais de assento, como a principal fronteira da conversão e onde se há-de assistir e animar esta conquista espiritual.²⁸

Ainda em relação às diretrizes da empresa jesuítica no Norte da Província, cumpre assinalar aqui que, embora se encontrasse munido de uma carta régia datada de 21 de outubro de 1652 que lhe concedia amplos poderes para realizar como bem julgasse a evangelização dos nativos da Amazônia portuguesa,²⁹ Antônio Vieira, tendo em vista o histórico de conflitos entre colonos e religiosos franciscanos e jesuítas em torno do controle dos indígenas, sabia da necessidade de se fazer concessões de modo a evitar tensões que estorvassem a efetivação dos planos.

²⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 217.

²⁷ Id., *Ibid.*, p. 222.

²⁸ Id., *Ibid.*, p. 223.

²⁹ “Padre Antonio Vieira. Eu ElRey vos envio muito saudar. Tendo considerado ao que tantas vezes me representastes sobre a resolução, com que estais de passares ao Estado do Maranhão, para prosseguir nelle o caminho da salvação das almas, e fazer se conheça mais a nossa santa Fé, me pareceo não estorvar tão santo, e pio intento; e sem embargo do que antes tinha ordenado, ácerca da vossa viagem, mandando-vos tirar do navio, em que estaveis, concedervos licença para a fazerdes, pelo fruto que della devo esperar ao serviço de Deos, e meu; e para que melhor se acerte, vos encommendo muito a continuação da propagação do Evangelho, que vos leva áquellas partes, e que para isso levanteis as Igrejas, que vos parecer, nos lugares que para isso escolheres, e façais as Missões pelo Certão, e paragens que tiveres por mais convenientes, ou por mar, ou por terra, ou levando indios comvosco, descendo-os do Certão, ou deixando-os em suas Aldeas, como então julgares por mais necessario á sua conservação, que de tudo terey grande contentamento, pelo muito que desejo, que aquellas terras se cultivem com a nossa santa Religião Catholica; e para melhor o conseguirdes, ordeno aos Governadores Capitães mores, Ministros de Justiça, e Guerra, Capitães das Fortalezas, Camaras, e Povos, vos dem toda a ajuda, e favor, que pedires, assim de Indios, canoas, pessoas praticas na terra, e línguas, como dos mais que vos for necessario; para o que lhe mostrareis esta, ou a copia della, que guardarão inviolavelmente como nella se contém; e fazendo o contrario, me dareis logo conta, para mandar proceder contra os que assim o não fizerem, como me parecer justa. Escrita em Lisboa em 21 de Outubro de 1652. REY”. In: BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 407-408.

Assim, a exemplo de Luís Figueira quando do estabelecimento dos jesuítas em São Luís na década de 1620, Vieira, optando por seguir uma estratégia conciliatória diante da possível resistência dos “moradores” em aceitar a presença da Companhia de Jesus naquelas partes, recusou o cargo de procurador dos nativos – “ofício de pai dos cristãos” – incumbido pelo monarca a um dos membros da Ordem, bem como o de “repartidores de índios”, quer dizer, de administradores temporais dos indígenas, “que por provisão antiga estava encarregado ao Padre Luís Figueira, e seria um seminário de ódios e contradições”.³⁰

Nesse sentido, manifestando apenas o desejo de propagar a fé entre os ameríndios da Amazônia portuguesa, Antônio Vieira pressupunha que os colonos acabariam “de entender a verdade do zelo que lá nos leva, e desenganar-se[-iam] quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas”.³¹ Além disso, também ficou assente que os religiosos não falassem em matéria de índios, salvo com discrição no confessional, e apenas “quando o [pedisse] o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas”.³² Por fim, rompendo com uma das características fundamentais da empresa jesuítica na Colônia, isto é, a prática dos “descimentos”, o padre Superior não tencionava realizar o deslocamento de indígenas para as proximidades dos núcleos colonizadores na região, pois, segundo ele, “os índios, que de novo convertermos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que eles e nós vivamos livres destes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam”.³³

De acordo com a incipiente perspectiva de Vieira, para se levar adiante a empresa dos jesuítas no Norte da Colônia e a fundamental “conquista espiritual” dos nativos daquelas partes – processo que naturalmente prescrevia a conversão ao catolicismo, mas também, a partir dos fundamentos da metafísica neoescolástica, a redução dos ameríndios à condição de vassalos do Império português³⁴ – era forçoso pelo menos cerca de 20 membros do Instituto, dos quais uma parcela considerável deveria ser particularmente constituída por missionários experientes concedidos pela própria Província do Brasil. Diante disso, o Superior da Missão inicialmente ponderou:

[...] Deus sustentará [os dezoito ou vinte sujeitos], com a Providência que costuma aos que, por se empregarem todos em seu serviço, não reparam em comodidades próprias. Um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos pode faltar no Brasil,

³⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 222.

³¹ Id., *Ibid.*, p. 222.

³² Id., *Ibid.*, p. 223.

³³ Id., *Ibid.*, p. 223.

³⁴ HANSEN, João Adolfo. Introdução, *Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)*. In: _____ (Org.). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 15-16.

e, enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia: e esta resolução e desejos com que imos, todos, e confiamos na Graça de Nosso Senhor, que nos há-de ajudar a perseverar neles, quanto mais que lembrado estará V. Rev.ma que, na consultinha que V. Rev.ma fez no seu cubículo, sobre a cônica que se havia de pedir para cada um dos missionários, em que nos achamos com V. Rev.ma o Padre Francisco Ribeiro e eu, se resolveu entre todos que para sustentar no Maranhão um sujeito bastavam vinte ou vinte e cinco mil-réis; com que da sustentação dos dez fica sobejando para quatro ou cinco. Acrescem mais os cinqüenta mil-réis do meu ordenado, com que nos remediaremos dois [...].

[...] No Maranhão, como de lá nos avisam, também temos ainda alguns escravos e criação de vacas, de que se poderão ajudar os daquela casa; e, se nas outras e nas missões se fizer o fruto que se espera, logo S. M., como tem prometido, acrescentará mais renda, e não faltarão pessoas particulares e devotas que nos ajudem com suas esmolas. E, quando não haja outras, resolver-me-ei a imprimir borrões de meus papelinhos, que, segundo o mundo se tem enganado com eles, cuida o Padre Procurador-Geral que poderá tirar da impressão com que sustentar mais dos que agora vão: assim que, por falta de sustentação não deixe V. Rev.ma de mandar o número de sujeitos que S. M. pede; e nesta confiança, como digo, resolvemos que de cá fossem logo os doze.³⁵

Por aí se vê que, ao mesmo tempo em que continuava justificando ao padre Provincial do Brasil o excesso de quantidade de indivíduos destinados ao Norte da América portuguesa, Antônio Vieira habilmente procurava convencê-lo a efetuar de pronto o envio dos esperados missionários daquelas partes da Colônia. Para tanto, além de evocar a particular solicitação do rei D. João IV e se apoiar nas graças da divina Providência, Vieira servia-se sobremaneira da exposição de um conjunto de razões econômicas. Nesses termos, ele oferecia um novo cálculo referente à dotação necessária à conservação do total de religiosos exigidos para a empresa, que seria complementado com a aplicação dos seus rendimentos de Pregador Régio, bem como projetava a expectativa de acréscimo da receita real à medida que as atividades da Companhia na região rendessem “o fruto” esperado. Ademais, Vieira contava também com o aproveitamento de alguns escravos e do gado que a Ordem possuía no Maranhão e com a doação de esmolas como auxílios na manutenção dos membros do Instituto. Por último, o inaciano ainda considerava a possibilidade de publicar seus sermões de cuja impressão se poderia tirar recursos para prover um número maior de religiosos do que o que ia naquele momento. Tudo, dessa forma, para demonstrar que “por falta de sustentação” o padre Francisco Gomes não deixasse de “mandar o número de sujeitos que S. M.” pedia e para legitimar o envio dos doze eleitos no Reino.

Na sequência de sua carta, Vieira levantou novos argumentos de modo a corroborar seu pedido de envio dos imprescindíveis padres “línguas” do Estado do Brasil. De acordo com o padre Superior:

³⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 217-218.

Bem conhecemos que os principais soldados [dessa conquista espiritual] hão-de ser os que V. Rev.ma nos há-de mandar dessa Província [do Brasil], como mais experimentados e mais práticos na língua e mais exercitados nos costumes dessa gente e modos por onde se hão-de reduzir.[...] Assaz pouco número é o de seis para tão grande seara. A Província do Brasil foi principalmente fundada para a redução e conversão dos gentios, e, não havendo nela hoje outra missão senão esta, justo é que não faltem sujeitos para ela [...], e quando a Província de Portugal, a quem toca menos, não repara em se privar dos sujeitos de maiores esperanças para os dar ao Maranhão, maior obrigação corre à do Brasil em não faltar com os que só nele se podem achar, que são os línguas.

[...] Quando todos seis não possam ser línguas, venha embora algum irmão coadjutor, e se for oficial de carpinteiro, melhor.

Também se todos os línguas não forem padres, e houver algum irmão estudante eminente nela, venha embora, que no Maranhão terá estudos e ordens, como os demais que lá vão; que tudo há-de facilitar e compor o tempo [...] e, quando totalmente o não haja, faremos o que fazem hoje os do Brasil, que todo o outro inconveniente é menor que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito.³⁶

Nesse fragmento, o primeiro dado a reconhecer é que Antônio Vieira fundamentava sua *petitio* na especificidade do projeto evangelizador a ser realizado pela Companhia de Jesus em tais domínios. Assim, mirando a obtenção de missionários especialistas em índios, o inaciano inicialmente alegava que, em razão da experiência que os religiosos do Instituto na Colônia detinham sobre a língua e os costumes nativos, cabia principalmente aos membros da própria Província levar adiante a “conquista espiritual” da Amazônia portuguesa. Depois, Vieira retratava a empresa da Ordem no Estado do Maranhão e Grão-Pará em oposição à do Estado do Brasil, representando-a enquanto a única obra de “conversão e redução dos gentios” de toda a Província naquele momento, também como forma de legitimar a vinda de reforços para a região. E nessa linha argumentativa, por fim, cumpre ainda ressaltar que Vieira evocava tanto o fato de a Província do Brasil, cuja Missão era dependente, ter sido fundada principalmente para o apostolado junto aos indígenas, quanto o “generoso” envio de sujeitos realizados por parte de Portugal, um discurso que explicitamente remetia à obrigação que o Provincial tinha de fornecer para aquela empresa os “soldados” considerados indispensáveis a ela.

Finalmente, cabe notar no excerto citado acima que, para Vieira, a maior exigência, se não a única, acerca dos sujeitos que ele buscava recrutar na Província do Brasil, era que pelo menos cinco dos seis religiosos esperados fossem realmente missionários especializados na conversão indígena, independentemente de sua formação. Isso porque, na sua opinião, não havia maior inconveniente “que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito”. Assim, baseando-se na

³⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 223-224.

expectativa da abertura de colégios na Missão nos quais os religiosos teriam a condição de completar seus estudos e receber a ordenação, e também na tendência ainda vigente na Província do Brasil de confiar as tarefas apostólicas junto aos nativos a membros com uma formação intelectual mínima, Vieira considerava que até mesmo irmãos escolásticos poderiam ser mandados para a Missão, contanto que eminentes na língua brasílica.

2.2. Os primeiros anos da empresa de Vieira (1653-1654): “Só peço é que venham, e que sejam muitos e de muito espírito”

Apesar de ter inicialmente disposto a Missão do Maranhão e Grão-Pará para cerca de 20 sujeitos estabelecendo então, pelas razões apresentadas acima, uma estreita dependência da empresa em relação à Província do Brasil principalmente no que se refere ao fornecimento de “padres línguas”, Antônio Vieira, logo após o seu desembarque no Norte da Colônia, mostrou-se bastante empenhado em agenciar mais e mais indivíduos para aquela “tão grande seara”.

Assim, conforme pretendo demonstrar a seguir, esse foi o principal propósito do seu primeiro maço de cartas remetido de São Luís ao Reino composto, pelo que se tem notícia, por duas missivas concomitantes: uma escrita ao padre André Fernandes e outra ao príncipe D. Teodósio em 22 e 25 de janeiro de 1653, respectivamente.

A respeito da correspondência destinada ao Paço, é preciso assinalar, a princípio, que Antônio Vieira visava também explicar aos membros da Casa Real o motivo de sua ida para a Colônia, uma vez que, às vésperas de seu embarque decisivo, D. João IV havia revogado, em particular, a sua licença para seguir viagem. Naquela altura, tanto o monarca quanto D. Teodósio manifestaram a Vieira o desejo de que ele ficasse na Corte.³⁷ Porém, segundo João Lúcio de Azevedo, era o príncipe, de quem o inaciano era grande favorito e preceptor, quem parecia o mais interessado em lhe impedir a saída.³⁸

De Cabo Verde, quando a nau em que vinha para o Maranhão foi forçada a arribar, Vieira já havia remetido uma carta a D. Teodósio³⁹ para lhe dar conta de sua partida e “das

³⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao príncipe D. Teodósio, Cabo Verde, 25 de dezembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 226.

³⁸ AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I, p. 244.

³⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao príncipe D. Teodósio, Cabo Verde, 25 de dezembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 225-227.

circunstâncias fatais dela”.⁴⁰ Mas “porque naquele porto não ficava navio para Portugal” e esperando que a embarcação que então ia do Maranhão para o Reino chegasse primeiro, Vieira tratou de demonstrar novamente a Vossa Alteza e a Sua Majestade que não foi ele quem desobedeceu à ordem recebida, “senão Deus o que por meios tão violentos e involuntários impediu a execução dela”.⁴¹ Nesse sentido, ele diz:

Enfim, Senhor, Deus quis que, com vontade ou sem ela, eu viesse ao Maranhão, onde já estou reconhecendo cada hora maiores efeitos desta Providência, e experimentando nela claríssimos indícios da minha predestinação e da de muitas almas; e por este meio dispõe que elas e eu nos salvemos.

Eu agora começo a ser religioso, e espero na bondade divina que, conforme os particularíssimos auxílios com que me vejo assistido da sua poderosa e liberal mão, acertarei a o ser, e verdadeiro padre da Companhia, que no conceito de V. A. ainda é mais: e sem dúvida se experimenta assim nestas partes, onde, posto que haja outras religiões, só a esta parece que deu Deus graças de aproveitar aos próximos.

O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extremo; porque os gentios e os cristãos todos vivem quase igual cegueira, por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos; havendo, porém quem cative e quem tire, e, o que é pior, quem o aprove; com que portugueses e índios todos se vão ao Inferno.⁴²

No fragmento acima, importa destacar que, ao passo que justificava a sua partida para o Maranhão retratando-a, segundo bem exprimiu Charlotte de Castelnau-L’Estoile, “como a realização tardia de um voto, o cumprimento de um destino muito tempo hesitante, onde a vida de cortesão e de diplomata não seriam mais do que desvios, armadilhas onde quase se perdeu este jesuíta educado no Brasil e destinado às missões”,⁴³ Antônio Vieira introduzia em sua *narratio* alguns dos *topoi* destinados a sustentar o seu pedido realizado logo na sequência.

De início, tendo em vista a profunda devoção da Casa de Bragança pelo Instituto, nota-se que Vieira atribuía crédito à Companhia de Jesus – “que no conceito de V. A. ainda é mais” – à custa de uma suposta falta de zelo das demais “religiões” estabelecidas no Norte da Colônia, a saber, franciscanos da Província de Santo Antônio, carmelitas e mercedários, representando-a como detentora de uma vocação apostólica peculiar, porquanto “só a esta parece que deu Deus graças de aproveitar aos próximos”.⁴⁴ Em seguida, descrevendo o estado

⁴⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao príncipe D. Teodósio, 25 de janeiro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 232.

⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 232.

⁴² Id., *Ibid.*, p. 233.

⁴³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661*. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 56, abr./set. 1997.

⁴⁴ Tendo já mencionado *en passant* alguns aspectos acerca do estabelecimento e das atividades dos franciscanos da Província de Santo Antônio e dos carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará no percurso desta tese, vem a propósito assinalar que, em dezembro de 1639, alguns poucos mercedários, que se destacavam como educadores, chegaram a Belém vindos de Quito a convite do capitão-mor do Pará, Pedro Teixeira, quando do regresso de sua célebre expedição iniciada em 1637, que subiu o curso do rio Amazonas. No início de 1640, foi

de coisas na Missão como adverso, mas não irremediável, aliás, um aspecto bem marcado em suas correspondências,⁴⁵ Vieira expunha a condição espiritual dos nativos e dos colonos da região através de uma perspectiva de extremo abandono principalmente, segundo ele, por não haver quem lhes doutrinasse nem administrasse os sacramentos. Deste modo, após ter constituído essa fundamentação, o padre jesuíta apresentou sua solicitação:

Ao bispo do Japão dou mais particular relação de tudo, para que o represente a V. A., de cuja grande piedade e zelo espero nos mandará socorrer com o maior número de missionários, que é o de que só temos necessidade, e não podem vir tantos que não sejam necessários mais. Ah! Senhor! Que se perdem infinitas almas remidas com o sangue de Cristo, por não haver quem as alumie com a luz da fé, havendo tantas religiões nesse reino e tantas letras ociosas! Acuda S. M., Senhor, e ainda V. A., a este desamparo por piedade, por cristandade, e por escrúpulo de que todas estas almas se há-de pedir conta os reis de Portugal, e a V. A. como príncipe do Brasil.

Não peço rendas, nem sustentação, para os que vierem, que Deus os sustentará: o que só peço é que venham, e que sejam muitos e de muito espírito: porque ainda que os que cá estamos vamos fazendo, e hajamos de fazer, tudo o que pudermos, sem perdoar o trabalho nem perigo, *messis quidem multa, operarii autem pauci*; e se Cristo diz: *Rogate ergo dominum messis, ut mittat operarios in vineam suam*, S. M. e V. A., que estão no seu lugar, são os senhores desta vinha, a cujos reais pés prostrados pedimos a toda instância. Ao procurador do Brasil escrevo trabalhe por nos mandar em todos os navios alguns sujeitos, pedindo-os aos superiores de ambas as províncias; mas não confio que esta diligência seja eficaz, se V. A. não interpuser sua real autoridade, mandando-o assim aos mesmos superiores por uma ordem mui apertada.

Sejam, Senhor, estas as principais cadeiras que V. A. reparta: venham muitos mestres da fé a ensinar e reduzir a Cristo estas gentilidades; e persuada-se V. A., meu príncipe, que lhe hão-de prestar mais a V. A., para a defesa e estabilidade do Reino, os exércitos de almas que cá se reduzirem que os soldados que de lá se alistarem. *Non salvatur rex per multam virtutem, et gigas non salvabitur in multitudine virtutis suae. Fallax equus ad salutem: in abundantia autem virtutis suae non salvabitur. Ecce oculi Domini super metuentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus* (Psalm. XXXII, v. 16). A muito e muito poderosa pessoa de V. A. guarde Deus como os vassallos de V. A. e a cristandade hão mister.⁴⁶

O primeiro dado a reconhecer nesse longo excerto é que, objetivando unicamente atrair mais sujeitos para a Missão, Antônio Vieira, à maneira do que ele havia feito poucos anos antes quando abraçou a causa da divisão da Província de Portugal, novamente manifestava sua inobservância em relação ao voto de obediência do Instituto ao fomentar a intromissão do príncipe D. Teodósio, mas também do rei D. João IV, em assuntos de regime

erguido o convento e a igreja de N. S. das Mercês naquele sítio, ocorrendo, na década seguinte, o mesmo em São Luís. Para maiores detalhes sobre os mercedários na Amazônia portuguesa, ver: AZZI, Riolando. Ordens Religiosas Masculinas. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época – Período Colonial*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 217-218; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 94-96; SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 99-100.

⁴⁵ PÉCORA, Alcir. As *Cartas* de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 18.

⁴⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao príncipe D. Teodósio, 25 de janeiro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 233-234.

interno da Ordem. Nesse sentido, transgredindo a regra estabelecida nas *Constituições*,⁴⁷ Vieira recorria diretamente à Coroa para que ela intercedesse na demanda por meio de “uma ordem mui apertada”, pois, para ele, o fato de ter pedido ao padre Procurador que pleiteasse junto aos Superiores das Províncias do Brasil e de Portugal o envio de mais religiosos para o Estado do Maranhão e Grão-Pará não lhe parecia ser capaz de surtir qualquer efeito.

Assinalado esse recurso utilizado por Vieira para obter novos irmãos de hábito para a Missão, uma manobra que, conforme se verá no decorrer deste capítulo, foi empregada reiteradamente por ele durante o período em que esteve à frente da empresa jesuítica no Norte da Província, cumpre então lançar luzes sobre a argumentação do inaciano destinada a dispor seus destinatários do Paço. E a meu ver, seu desempenho está intimamente relacionado ao messianismo brigantino, que teve o próprio jesuíta como maior expoente,⁴⁸ e, de forma latente, ao seu principiado projeto profético do Quinto Império.⁴⁹

Logo na ocasião de sua estreia como pregador na Capela Real em 1º de janeiro de 1642, quando tratou de legitimar o novo soberano proferindo o “Sermão dos Bons Anos”,⁵⁰ Vieira reinterpreto as *Trovas* de Bandarra – versos escritos por volta de 1540 por um sapateiro de Troncoso, suposto iletrado, que vaticinava os destinos de Portugal consignando a vinda de um rei “Encoberto” que resgataria a glória do Reino, figura que os sebastianistas

⁴⁷ Conforme prescrito nas *Constituições*: “[...] é proibido agir junto de um Príncipe, ou de uma comunidade, ou de alguma pessoa de autoridade para que se dirija ao Superior [Geral], por escrito ou de viva voz, a fim de lhe pedir alguém da Companhia; a não ser que o primeiro se entenda com o Superior, e saiba que isso é do seu agrado”. Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 182, §628.

⁴⁸ LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. 2005. Tese (Doutorado em História)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 241.

⁴⁹ Vale transcrever aqui uma passagem da Petição dirigida por Vieira ao Santo Ofício em 21 de setembro de 1665, na qual ele requeria a devolução dos papéis de sua defesa que lhe foram sequestrados pelos inquisidores quando ainda inconclusos, que exprime significativamente o teor de sua hermenêutica do Quinto Império. Acompanhe-se: “Provará que as ditas matérias são muito notáveis e esquisitas, porque pretendem ou pretendia ele, suplicante, mostrar que na Igreja de Deus há-de haver um novo estado, felicíssimo e diferente do presente e dos passados, em que no Mundo todo não há-de haver outra crença nem outra lei senão a de Cristo, para complemento do qual estado se hão-de converter todos os gentios, e se hão-de reduzir todos os hereges, e se há de extinguir totalmente a seita de Mafoma, e hão-de aparecer as dez tribos de Israel que estão ocultas em terras incógnitas além do Eufrates, e se hão de converter todos os Judeus, e há-de haver neles maiores santos que a Lei Velha, e mais semelhantes aos da primitiva igreja, que serão grandes zeladores e pregadores da Lei de Cristo, e que neste tempo em que todo o Mundo estiver reduzido ao conhecimento da nossa santa Fé Católica, se há-de consumir o Império de Cristo, e que é este o Quinto Império profetizado por Daniel, e que então há-de haver no Mundo a paz universal prometida pelos Profetas no tempo do Messias, a qual ainda não está cumprida senão incoadadamente, e que no tempo deste Império de Cristo há-de haver no Mundo um só Imperador, a que obedeçam todos os reis e todas as nações do Mundo, o qual há-de ser Vigário de Cristo no temporal, assim como o Sumo Pontífice no espiritual; o qual Império Império espiritual então há-de ser perfeito e consumado, e que a cabeça deste Império temporal há-de ser Lisboa, e os reis de Portugal os Imperadores supremos [...]”. Cf. VIEIRA, Pe. Antônio. Petição ao Conselho Geral da Inquisição. In: *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1952. v. VI, p. 78-79.

⁵⁰ VIEIRA, Antônio. Sermão dos Bons Anos. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. p. 276-304.

aplicaram a D. Sebastião, desaparecido na célebre batalha de Alcácer-Quibir – anunciando que aquele libertador prometido era, na verdade, D. João IV. Segundo Vieira, era mesmo D. João IV quem dava continuidade ao monarca morto no Marrocos cumprindo, consoante o privilegiado mito de fundação da nação portuguesa, a promessa feita por Cristo a D. Afonso Henriques de estabelecer nele e em sua descendência o Seu Império.⁵¹

Segundo L. F. Silvério Lima, desde então Antônio Vieira “falava de um império liderado pelos reis de Bragança que os portugueses haveriam de ter, sujeitando todas as partes do mundo com o patrocínio divino”.⁵² Além disso, como bem demonstrou Silvano Peloso com base no exame das declarações de Vieira perante o Santo Ofício entre os anos de 1663-1667,⁵³ já em 1645-46 aproximadamente, o inaciano andava estudando e compondo um livro que pensava intitular *Clavis Prophetarum*, uma de suas grandes obras proféticas inacabadas,⁵⁴ única à qual se dedicou praticamente por todo o resto de sua vida, cujo “argumento ou assunto [...] era o Império Consumado de Cristo debaixo do nome de Quinto Império”.⁵⁵

Diante do que foi exposto, visando estimular a família Real a tomar parte no agenciamento de mais religiosos para o Maranhão e Grão-Pará, observa-se naquele trecho da correspondência supracitado que, a partir de versículos dos Evangelhos de Mateus (9, 37-38) e de Lucas (10, 2) – “A messe é verdadeiramente grande, mas os operários são poucos. Rogai pois ao Senhor da messe, que mande operários para a sua messe” –, Vieira sacralizava a dinastia de Bragança ao identificar Sua Majestade e Vossa Alteza como vicários de Cristo pressupondo a ideia providencialista da missão cristã outorgada por Deus à monarquia lusitana vinculada ao “Milagre de Ourique” que, por sua vez, relaciona-se com sua hermenêutica do Quinto Império. Ainda nessa linha argumentativa, convém ressaltar na primeira alínea que Vieira também apontava que a Coroa brigantina estava sujeita a prestar

⁵¹ Refiro-me ao célebre “Milagre de Ourique” narrado no “Juramento” redigido pelo próprio Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal. *Grosso modo*, o documento relata que, em situação de inferioridade numérica às vésperas da batalha contra o rei Ismael e mais cinco reis mouros aliados (1139), D. Afonso, liderando o exército luso, recebeu a visita de Cristo em pessoa, que então lhe revelou Seu plano selado no destino histórico da monarquia portuguesa fundada através do Primeiro Afonso.

⁵² LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. 2005. Tese (Doutorado em História)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. p. 203.

⁵³ PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal: A Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Rio de Janeiro: De Letras, 2007.

⁵⁴ Como é sabido, a outra é a *História do futuro*, que versa basicamente sobre o mesmo tema da *Clavis Prophetarum*. José Carlos Brandi Aleixo esclarece que a *História do futuro* “destinava-se, de modo particular, ao povo português”, enquanto que a *Clavis Prophetarum*, livro latino, era dedicado a “um universo de pessoas muito maior que o daquele constituído pelos conhecedores do idioma luso”. Cf. ALEIXO, José Carlos Brandi. Pe. Antônio Vieira e sua *História do futuro*. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 198.

⁵⁵ Cf. VIEIRA, Pe. Antônio. Defesa do livro intitulado “Quinto Império”, que é a apologia do livro “*Clavis Prophetarum*” e respostas das proposições censuradas pelos Inquisidores, estando reclusos nos cárceres do Santo Ofício de Coimbra. In: *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1952. v. VI, p. 99-100.

contas à Providência caso negligenciasse seu dever de promover a propagação da fé, facultando assim a “Salvação” das almas dos “gentios” estabelecidos em seus domínios, aliás, um encargo prescrito também juridicamente na Instituição do Padroado. Finalmente, há que se notar que, além de Vieira ter reforçado, por contraste, a autoridade anteriormente conferida por ele aos jesuítas assente no seu particular caráter apostólico e eminentemente não contemplativo, ao retratar o ministério das demais Ordens do Reino na qualidade de “letras ociosas”, o inaciano coroou seu discurso persuasivo representando especificamente a ação dos membros da Companhia de Jesus como meio mais eficaz para se assegurar a conservação e a expansão das possessões do Império português no Norte da Colônia. Mas antes de avançar sobre esse ponto, é útil evocar aqui as seguintes palavras de Alcir Pécora:

[...] se é verdade que Antônio Vieira praticamente identifica as instituições da Igreja e do Estado português, é verdade também que seria um completo absurdo que ele admitisse, mesmo longinquamente, proclamar o ato que dispensa a Igreja Romana e fica só com a de Lisboa. [...] E o certo, portanto, é que Vieira, definitivamente jesuíta, estabelece realmente uma forma de composição entre os dois Estados (ou as duas Igrejas), em que é possível, em sua perfeita coincidência, igualmente distingui-las; o modelo dessa distinção não é outro que a própria Sociedade de Jesus: Portugal está para a Igreja, como a Companhia está para o conjunto das Ordens eclesiásticas e a hierarquia de seu corpo místico: dos primeiros termos da proporção há, sobretudo, que se esperar a militância e os atos de que os segundos são, como um todo, beneficiados por seus efeitos.⁵⁶

Retomando um pouco, na justificativa de sua *petitio*, o Superior da Missão alegava a importância da multidão de indígenas da Amazônia portuguesa na sustentação daquelas frágeis conquistas, contanto que integrados ao “corpo místico” do Império mediante o modelo missionário da Ordem. Daí decorre, pois, o motivo de Vieira ter citado os versículos 16, 17 e 18 do Salmo 32,⁵⁷ alegoria que, no entanto, só adquire um sentido mais claro quando lida par a par com a exegese testamentária feita por ele em sua mencionada carta enviada ao padre André Fernandes, bispo nomeado do Japão e Confessor do príncipe herdeiro de Portugal.

De tal missiva conserva-se apenas um fragmento, no qual Vieira diz:

[...] Padre da minha alma, ajude-me V. Rev.ma neste requerimento, e queira ter parte no merecimento desta missão, que lhe prometo a V. Rev.ma será muito grande. Também tenho escrito a V. Rev.ma sobre a de Cabo Verde e Costa da Guiné, que é outro oceano ou Negro Ponto de Almas, que se estão perdendo à falta de ministros do Evangelho. Aplique V. Rev.ma todo o seu poder e valia a estas gloriosas empresas e segure nelas o nosso príncipe, que Deus nos guarde, as felicidades de sua monarquia, entendendo que: *Non salvatur rex per multam virtutem, et gigas non salvabitur in multitudine fortitudinis suae. Fallax equus ad salutem*. A verdadeira

⁵⁶ PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 244.

⁵⁷ Sl 32, 16-18: “16 Não é pelo seu grande poder que um rei se salva; / nem o gigante se salvará pela sua força. 17 O cavalo engana a quem espera dele a salvação; / e na sua grande força não o salvará. 18 Eis os olhos do Senhor postos sobre os que o temem, / e sobre aqueles que esperam na sua misericórdia”.

cavalaria é salvar as almas e mandar muitos missionários: *Viam fecisti in aquis equis tuis. Et quadrigae tuae salvatio, salvatio, salvatio*. Não digo mais, nem há mais neste mundo nem no outro.⁵⁸

Pelo teor desse excerto, vê-se que, embora evocasse a necessidade de membros da Companhia de Jesus em Cabo Verde e na costa que lhe correspondia em Guiné, em alusão ao seu desejo de fundar missões naquelas partes anunciado em outra carta escrita ao mesmo irmão de hábito quando de sua referida passagem por uma daquelas ilhas, Santiago,⁵⁹ Vieira solicitava especialmente ao seu grande amigo na Corte que o auxiliasse no seu requerimento acerca do envio de mais religiosos para a empresa do Maranhão dirigido a D. Teodósio.

Dessa maneira, planejando uma intervenção simultânea, o inaciano evidentemente buscava aproveitar-se da influência exercida pelo padre André Fernandes sobre o primogênito de D. João IV. Tanto que, na referida correspondência enviada ao príncipe, o padre Antônio Vieira declarou: “Ao bispo do Japão dou mais particular relação de tudo, para que o represente a V. A.”. E para mover D. Teodósio, Vieira recomendava ao seu irmão de hábito que aplicasse os mesmos *topoi* exortativos utilizados por ele, a saber, o da eleição salvífica de Portugal e o da afirmação da missão apostólica realizada por membros particularmente vocacionados para tal tarefa como elemento essencial para se cumprir o que estava vaticinado nas profecias.

O primeiro motivo decorre da composição formulada por Vieira com base nos versículos 8 e 15 do capítulo terceiro do Livro do Profeta Habacuc – *Viam fecisti in aquis equis tuis. Et quadrigae tuae salvatio, salvatio, salvatio* –,⁶⁰ alegoria que, consoante sua própria interpretação pronunciada anos mais tarde no “Sermão de Santo Antônio” pregado em Roma em 1670,⁶¹ exprimia a “Graça” concedida à nação lusa manifesta no seu impulso voluntário para atravessar os mares e abarcar novos mundos e que, por conseguinte, remetia ao seu especial dever para com o progresso universal da cristandade.

À luz da hermenêutica do padre Antônio Vieira, os cavalos de que falava o Profeta Menor do Antigo Testamento representavam os portugueses, ao passo que as carroças que levavam a salvação simbolizavam as embarcações lusitanas por trazerem consigo, como

⁵⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 22 de janeiro de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 232.

⁵⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 25 de dezembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 228-230.

⁶⁰ Eis a tradução da Vulgata oferecida pelo próprio Vieira no “Sermão de Santo Antônio”: “[...] ouçamos ao Profeta Habacuc, que [...] cantou assim no Capítulo Terceiro: *Viam fecisti in aquis equis tuis, et quadrigae tuae salvatio*. Vós, Senhor, diz o profeta, fizestes o caminho pelo mar aos vossos cavalos e às vossas carroças da salvação”. Cf. VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio. In: PÉCORA, Alcir (Org.). *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2000. t. I, p. 287.

⁶¹ Id., Ibid., p. 276-293.

lastro, os padrões da Igreja.⁶² Mas, conforme já evidenciado, para o jesuíta, em que pese à importância de Portugal como “nação eleita dos tempos modernos”,⁶³ o papel da Companhia de Jesus para a consecução dos desígnios divinos era indispensável. Assim, forjando tal associação, Vieira, com sua grande eloquência, estabelecia uma relação analógica entre as passagens bíblicas citadas do Livro de Habacuc e os versículos do Salmo 32 empregados simultaneamente na carta composta ao Príncipe – “Não é pelo seu grande poder que um rei se salva; nem o gigante se salvará pela sua força. O cavalo engana a quem espera dele a salvação” – para designar os inacianos como a “verdadeira cavalaria” do Império destinada a executar a elevada tarefa de conquistar tanto almas para Cristo quanto súditos para a Coroa.

De acordo com Serafim Leite, em 29 de abril de 1653 chegaram a São Luís cinco novos jesuítas mandados pelo Brasil “como consequência de reiterados pedidos do Maranhão e mesmo ordens de El-Rei”.⁶⁴ Desse modo, ainda que estivesse previsto o envio de seis religiosos por parte da Província, um sujeito acabou sendo deduzido do número total esperado provavelmente em razão de o padre Mateus Delgado ter sido anteriormente integrado à empresa, conforme Vieira já supunha.⁶⁵ Apesar disso, tal expedição correspondia, em geral, às expectativas projetadas pelo inaciano em sua carta destinada ao Provincial em novembro de 1652, uma vez que foi composta pelos padres formados Manuel Nunes e Antônio Ribeiro, pelos escolásticos Rafael Cardoso e Bento Álvares e pelo irmão coadjutor João Fernandes, oficial ferreiro, membros que, segundo noticiou o próprio Vieira cerca de um ano mais tarde, “como tão práticos na língua da terra, eram mais acomodados para a empresa que todos os que cá estávamos [...]”.⁶⁶

Portanto, nessa altura, Antônio Vieira já contava com o total de religiosos que ele inicialmente considerava adequado para se levar adiante o projeto missionário da Ordem no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Contudo, através de um conjunto de cartas datadas de maio de 1653, o padre Superior da Missão permaneceu instando a vinda de reforços para o Norte da Província.

⁶² Cf. VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio. In: PÉCORA, Alcir (Org.). *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2000. t. I, p. 287-288.

⁶³ PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 224.

⁶⁴ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 337.

⁶⁵ Segundo Vieira: “O Padre Mateus Delgado nos edificou muito, com se passar da nau em que chegou à caravela do Maranhão, em que se embarca conosco [...]. Dou a V. Rev.ma muitas graças por tal sujeito, mas com condição que V. Rev.ma no-lo não queira descontar no número dos seis, o qual esperamos muito inteiro, e antes acrescentado que diminuído”. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 224.

⁶⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 289.

Conforme pretendo deixar claro, por meio de uma correspondência dirigida ao rei e de outras três a padres da Companhia de Jesus, Vieira tencionava novamente uma ação simultânea com o propósito de agenciar o maior número de sujeitos possível para o apostolado do Instituto na Amazônia portuguesa. Considerado isso, a partir deste momento, busco lançar luzes sobre os procedimentos e os motivos aplicados pelo jesuíta em tais missivas de modo a alcançar esse objetivo.

Entre as cartas que integram este segundo maço de correspondências despachado por Vieira do Maranhão, a que foi atribuída ao Provincial do Brasil, o padre Francisco Gonçalves, assumia uma função particular no interior de uma estratégia persuasiva traçada pelo inaciano para abranger múltiplos destinatários. Trata-se de um relato edificante certamente destinado a ser reproduzido e amplamente divulgado dentro e fora da Companhia de Jesus no qual Vieira, em linhas muito gerais, exhibe apenas os aspectos virtuosos e os bons resultados do empreendimento levado a efeito pelo Instituto no Norte da Colônia desde o seu restabelecimento na região.

Em termos estritos, a correspondência em questão não apresenta sequer um pedido. Todavia, por ter sido concebida em consonância com um dos critérios essenciais prescritos na Sétima Parte das *Constituições* que determinam a escolha do lugar para onde os membros da Ordem devem se dirigir, isto é, em função do maior ganho espiritual que se espera tirar das obras realizadas pelo Instituto,⁶⁷ pode-se dizer que Vieira buscava atrair novos religiosos para a Missão, bem como legitimar seus pedidos de mais missionários feitos mediante outras missivas da mesma época demonstrando, em suma, os copiosos “frutos” que a Companhia de Jesus poderia colher naquelas partes da Colônia. Isso, por sinal, já fica particularmente manifesto na abertura da carta. Atente-se:

Muito Reverendo Padre Provincial. – Começo a escrever esta a V. Rev.ma em 22 de abril, em que se cerram cinco meses do dia que partimos de Lisboa, dos quais quase dois foram de navegação: e, como da terra não temos mais que três meses, é pouco o que posso dizer a V. Rev.ma, mas desse pouco se verá em parte o muito que desta missão se pode esperar.⁶⁸

Na realidade, ao contrário do que foi humildemente anunciado por Antônio Vieira, empregando o decoro, muito foi dito por ele a respeito do andamento da Missão desde a chegada daquele primeiro grupo de jesuítas em novembro de 1652. Nesse sentido, além de propor uma análise sobre o desempenho da narrativa de Vieira, seu relato servirá aqui de fio

⁶⁷ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 179, §622. Ver também o capítulo 1 desta tese.

⁶⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 243.

condutor para o delineamento de um panorama da empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará nesse período, tarefa que se faz necessária para a compreensão do encadeamento das ações do inaciano.

Ora, por um decreto real de 23 de fevereiro de 1652, D. João IV havia suprimido o governo-geral do Estado dividindo-o, de forma autônoma, entre os novos capitães-mores das duas principais capitanias do Norte da América portuguesa, isto é, Baltasar de Sousa Pereira, que foi nomeado para ocupar o cargo no Maranhão, e Inácio do Rego Barreto, então designado a assumir o posto no Pará. E ao embarcarem com destino à Colônia na ocasião da partida da primeira leva de inacianos encarregados de restaurar o apostolado da Ordem na região, ambas as autoridades trouxeram consigo ordens régias de pôr em liberdade todos os índios cativos daquelas partes, dando assim cumprimento ao já mencionado Alvará de 10 de novembro de 1647.⁶⁹

No Pará, ao manifestar prudentemente a intenção de executar as ditas ordens, Inácio do Rego Barreto acabou ouvindo a proposta feita pela Câmara de Belém e recuou em seu intento, comprometendo-se a solicitar à Corte a reformulação de tal determinação que ia particularmente de encontro às necessidades dos colonos, que dependiam em tudo dos inúmeros serviços prestados pelos seus escravos indígenas.⁷⁰ Todavia, como é bem sabido, no Maranhão o mesmo episódio desenrolou-se de maneira bastante diferente.

De acordo com Antônio Vieira, protelando a publicação da lei de liberdade em São Luís, Baltasar de Sousa Pereira somente a fez fixar solenemente nas portas da cidade quinze dias após o seu desembarque no Maranhão, cujo efeito foi reclamarem todos “com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte”.⁷¹ E em decorrência disso, ainda segundo o próprio inaciano, “o furor que tinham concedido contra a lei de El-Rei (à qual também não perdoaram, arrancando-a de onde estava), todo o converteram contra os padres da Companhia”, pois consideravam “que os padres da Companhia foram os que alcançaram de El-Rei esta ordem, para lhes tirarem os índios de casa, e os levarem todos para as suas aldeias e se fazerem senhores delas, e por isso vinham agora tantos”.⁷²

⁶⁹ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 401-405; COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada*: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, São Paulo, n. 9, p. 57, segundo semestre de 1997.

⁷⁰ BERREDO, Bernardo Pereira de. op. cit., p. 404-405; SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 117.

⁷¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 253.

⁷² Id., Ibid., p. 253.

Na sequência dos acontecimentos, Vieira conta que membros da Câmara, nobreza, povo e prelados das outras Ordens religiosas do Maranhão firmaram uma petição com o propósito de requerer oficialmente ao capitão-mor a revogação da lei que, em seguida, foi encaminhada aos jesuítas para que eles também a assinassem. Conforme o padre jesuíta, o documento declarava:

[...] que a república se não podia sustentar sem índios, e que os de que se serviam eram legitimamente cativos; que as entradas ao sertão e resgates eram lícitos; que os índios eram a mais bárbara e pior gente do mundo; e que se servissem com liberdade, se haviam de levantar contra os portugueses; e outras cousas a este modo, umas verdadeiras e outras duvidosas, e as mais totalmente falsas e erradas.⁷³

Nesses termos, obviamente, tal proposta não foi subscrita pelos inacianos. Porém, ficando os membros do Instituto pressionados a se posicionarem sobre a questão, Vieira redigiu uma “Resposta” aprovada por todos os padres que foi a “mais favorável ao povo quanto desse lugar a consciência”.⁷⁴ Eis um belo resumo do parecer de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo:

Confessava que tinha a lei inconvenientes e por isso se não podia conservar; mas pretendia que se cumprisse naquilo que não afetava os direitos reconhecidos por diplomas anteriores. Havia índios legitimamente cativos? Esses permanecessem com seus senhores. Eram outros conhecidamente livres? Que se lhes restituísse a liberdade. Acerca de muitos existiam dúvidas? Fossem submetidos a exame e retidos ou libertos, segundo se verificasse. Assim se respeitava o direito e se descarregavam as consciências. Em seguida, e como daí resultava a penúria, propunha-se o remédio. Resgates, entradas ao sertão e repartição dos índios livres a salário; com isso, recurso de todos o mais eficaz, que se mandassem vir escravos de Angola.⁷⁵

De acordo com Vieira, apesar de dada essa resposta, que foi entregue a um vereador para ser encaminhada ao capitão-mor do Maranhão, o tumulto em torno da Casa de Nossa Senhora da Luz cresceu ao longo daquele dia. Reza o inaciano que, sob os gritos de “Padres da Companhia fora! Fora inimigos do bem comum! Metam-os em duas canoas rotas!”, a multidão cercava o futuro colégio da Ordem em São Luís.⁷⁶ Nessa altura do relato, Vieira prossegue dizendo que o dito oficial da Câmara entrou na residência dos jesuítas pedindo-lhes que moderassem o seu parecer a fim de apaziguar o povo. Foi quando, segundo o padre Superior da Missão:

⁷³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 253.

⁷⁴ Id., *Ibid.*, p. 254. O documento, sob o título “Cópia da resposta que deram os padres, e de como ultimamente sossegou tudo a grande prudência do padre Antônio Vieira”, encontra-se publicado na íntegra, In: MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 245-247.

⁷⁵ AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I, p. 256.

⁷⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 254.

Respondemos-lhe com declarar a grande vontade que tínhamos de servir a esta república, da qual também nós éramos parte, pois viéramos para viver e morrer nela; e que por esta causa, no nosso papel seguíramos as opiniões mais largas e favoráveis aos moradores, e que só lhes negávamos nele aquilo que em consciência lhes não podia de nenhum modo pertencer. Que o nosso primeiro intento fora não dar parecer nesta matéria, para os não desagradar; mas que, obrigados deles mesmos a dizer o que sentíamos, faltariamos muito ao que de nós se esperava se disséramos cousa alheia da justiça e verdade: e no caso que, para os contentar, nós o fizéssemos, então merecíamos não só que nos lançassem fora, senão que nos tratassem muito pior. Sobre isto lhe referimos como em Lisboa renunciara o Padre Manuel Lima o ofício de pai dos cristãos, como na Índia, e eu o da administração e repartição dos índios, tudo a fim de evitar encontros nesta matéria com os portugueses, cujas almas, primeiro que as dos índios, vínhamos buscar ao Maranhão.⁷⁷

Dessa maneira, Vieira descreve como ele buscou serenar os ânimos da população demonstrando ao seu porta-voz que os religiosos da Companhia de Jesus vieram para o Maranhão determinados a conciliar seu projeto missionário com os interesses locais. Para tanto, além de ter evocado o fato de os jesuítas terem abdicado, ainda no Reino, de importantes prerrogativas alcançadas pela Ordem só para evitar conflitos com os colonos, o inaciano alegou “a grande vontade que tínhamos de servir a esta república” e que, por essa causa, “no nosso papel seguíramos as opiniões mais largas e favoráveis aos moradores, e que só lhes negávamos nele aquilo que em consciência lhes não podia de nenhum modo pertencer”. De acordo com Jorge Couto,

Nesse texto, datado de 31 de Janeiro de 1653, [Vieira] coloca em confronto o interesse espiritual (a salvação da alma) e o interesse temporal (a conservação dos bens terrenos) que se traduzia, para o colono, no conflito entre a injusta privação da liberdade dos índios (pecado mortal) e o empobrecimento que resultaria da libertação dos indígenas (perda de riqueza temporal), procurando encontrar uma solução que, por um lado, compatibilizasse os interesses antagônicos, isto é, a consciência dos moradores e os seus proveitos materiais e, por outro, evitasse a ruína do Estado que resultaria da execução imediata da “lei de Sua Majestade publicada pelo bando”, devido à paralisação das actividades económicas por falta de mão-de-obra, uma vez que “que sem índios, de que os portugueses se sirvam, se não pode conservar”.⁷⁸

Enquanto no Maranhão o Instituto enfrentava a repulsa da população, cabe salientar aqui que, no Pará, dispostos da mesma forma a compor com os interesses gerais dos colonos, os inacianos logo venceram com habilidade as tradicionais desconfianças que os “moradores” daquela Capitania tinham em relação à Companhia de Jesus. Para tanto, seguindo as orientações passadas por Vieira, isto é, evitar o “quanto possível aquelas duas pedras de escândalo, posto que mal fundado, em que sempre toparam nesta Província os nossos êmulos,

⁷⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 254-255.

⁷⁸ COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada*: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, São Paulo, n. 9, p. 59, segundo semestre de 1997. Sobre o *topos* da conciliação aplicado por Vieira, ver também: PÉCORRA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Aduino (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 440-445.

que são índios e fazendas”,⁷⁹ o padre João de Souto-Maior, que no princípio de janeiro de 1653 partiu de São Luís com o padre Gaspar Fragozo para fundar residência da Ordem em Belém, declarou que vinha para aquela cidade apenas com o intuito de ensinar doutrina e latim aos filhos dos portugueses assinando um termo na Câmara, no final do referido mês, no qual se comprometia a não se intrometer com os escravos dos colonos nem ocupar-se com a administração temporal dos índios forros.⁸⁰ Com isso, depois de quase meio século de atuação no Norte da América portuguesa, os jesuítas finalmente conseguiram se estabelecer no Grão-Pará, dando logo início à construção de uma modesta casa e igreja anexa sob a invocação de Santo Alexandre e São Francisco Xavier, respectivamente.

Retornando ao turbulento episódio envolvendo a Ordem no Maranhão, Vieira conta que, com aquela nova resposta, aquietaram-se “as vozes e os tumultos, porém os ânimos pouco ou nada sossegaram”. Conforme o inaciano, “cada dia, dali por diante, nos levantavam um falso testemunho”⁸¹ até que, enfim, decorridas algumas semanas, ele teve a oportunidade de explicar “ponto por ponto os fundamentos das nossas razões” ao capitão-mor e a poucos membros da nobreza da terra, convencendo-lhes a executar as propostas contidas no seu parecer entregue ao vereador. Contudo, como condição para que isso acontecesse, as autoridades coloniais alegaram ser preciso primeiro fazê-las aceitar pelo povo. Por conseguinte, Vieira foi solicitado a versar sobre a matéria do púlpito com o propósito de persuadir a população do Maranhão.⁸²

Assim, em 2 de maio de 1653 Antônio Vieira pregou pela primeira vez em São Luís proferindo o seu notório “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, também conhecido como “Sermão das Tentações”,⁸³ ocasião na qual, de acordo o próprio orador sacro,

[...] tomando por fundamento o *Haec omnia tibi dabo*, que era a terceira, mostrei primeiramente, com a maior eficácia que pude, como uma alma vale mais que todos os remos do mundo; e, depois de bem assentado este ponto, passei a desenganar com a maior clareza os homens do Maranhão, mostrando-lhes com a mesma que todos estavam geralmente em estado de condenação, pelos cativeiros injustos dos índios; e que, enquanto este habitual pecado se não remediasse, todas as almas dos portugueses deste Estado iam e haviam de ir para o Inferno. Propus finalmente o remédio, que veio a ser em substância as mesmas resoluções da nossa resposta, mais declaradas e mais persuadidas, facilitando a execução e encarecendo a conveniência delas; e acabei prometendo grandes bênçãos de Deus e felicidades, ainda temporais,

⁷⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 262.

⁸⁰ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 405-406.

⁸¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *op. cit.*, p. 255.

⁸² *Id.*, *Ibid.*, p. 257.

⁸³ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. p. 466-487.

aos que, por serviço do mesmo Senhor e por salvar a alma, lhe sacrificassem esses interesses.⁸⁴

Encarecendo o resultado de sua prédica, Vieira conta na sequência que ao término do sermão uma junta foi eleita para examinar quais índios eram escravos legítimos.⁸⁵ Nesse sentido, com suposto exagero, ele anunciava: “vai-se executando o exame das liberdades na conformidade que se assentou, e são já muitos os índios que estão declarados livres, e não só índios, senão nações inteiras, sem haver quem os contradiga, nem se queixe, que é cousa que faz admiração”.⁸⁶ Por fim, discorreu o jesuíta em sua missiva:

Este o portentoso sucesso de 2 de março, primeira domingo da Quaresma deste ano, principiado e acabado num dia, pelo qual só, quando não houveram outros, se poderá dar por bem empregada toda esta missão e trabalhos dela; pois não uma alma ou família ou uma cidade, senão um Estado inteiro, em que todos, como habilmente se iam dispondo para o Inferno, se puseram naquele dia em estado de salvação, ficando com ânimo preparado de restituir e pôr em liberdade a quantos os que tinham por escravos haviam feito o exame fossem julgados livres, e satisfazer em tudo o mais às obrigações da consciência. Muitas considerações se fizeram sobre este tão pouco esperado caso, mas o que a mim mais me consola e anima não o deixarei de dizer a V. Rev.ma.

Uma das causas, que pareceu em Portugal podia ajudar muito a entrada da Companhia nestas terras, era o respeito da mercê que El-Rei me fazia, a autoridade das suas cartas e a recomendação que nelas faz a todos seus ministros e povos acerca de mim e da missão. Os efeitos de todas estas cartas e recomendações foi quererem-nos lançar fora, e a mim particularmente, pelos respeitos acima referidos, não havendo, em todos aqueles primeiros dias, quem de tudo isto fizesse mais caso que se tal cousa não houvesse.

E quando todos estes respeitos não tinham alguma valia, e os ânimos dos homens estavam tão alheios de nós, e tão odiada com eles nossa vinda, uma vez que subi ao púlpito, e preguei o Evangelho de Cristo, foi tanta a sua eficácia e autoridade, e tal o respeito que nós concebíamos com ela, que, mudados num momento os juízos e vontades de tantos homens, e tão interessados, anoitecemos amados, respeitados, louvados e seguidos dos mesmos que, na manhã do mesmo dia, nos aborreciam, nos murmuravam, nos perseguiram e tanto a seu pesar nos tinham entre si. Oh! Força das forças de Deus! Oh! Portentosa Providência do Altíssimo! *Quam incomprehensibilia sunt judicia Dei!*⁸⁷

Através desse longo excerto, Antônio Vieira finalmente representava de maneira otimista a empresa jesuítica no Norte da Colônia, julgando “por bem empregada toda esta missão e trabalhos dela”. À guisa de conclusão, o religioso exprimia com grande satisfação que, por efeito de sua portentosa pregação – anunciada como ação providencial orientada para a redenção do Maranhão, dado que, ao contrário do esperado, as ordens e mercês régias conferidas à Ordem para que seus membros propagassem a fé entre os ameríndios da Amazônia portuguesa resultaram em obstáculos à empresa –, tanto os membros do Instituto

⁸⁴ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 257-258.

⁸⁵ Id., Ibid., p. 258-259.

⁸⁶ Id., Ibid., p. 259.

⁸⁷ Id., Ibid., p. 260.

passaram a ser benquistos na região quanto toda a capitania ficou suscetível à bem-aventurança. A propósito, há que se notar que em uma passagem anterior de sua correspondência na qual noticiava a entrada dos jesuítas em Belém, Vieira escrevera com uma função análoga:

O Padre João de Sotomaior [...] logo partiu para o Pará, como eu tinha recomendado em Lisboa, quando dele me aparteí; e, posto que houvesse antes desta resolução diferentes pareceres, o efeito tem mostrado que foi aquele de quem Deus mais se servia: porque o mesmo Senhor ajudou ao Padre de maneira que, com o seu companheiro, que é o Padre Gaspar Fragoso, têm trabalhado por muitos, e ganhado para Deus e para a Companhia os ânimos de todo aquele povo, de que tanto se duvidava, e já têm o sítio melhor da terra e princípios de colégio [...].⁸⁸

Diante do que foi exposto, importa considerar por ora apenas que, em ambos os quadros retratados acima, Vieira mobilizava lugares-comuns que representavam, segundo as *Constituições*, sinais de que uma missão seria espiritualmente vantajosa, ou seja, “onde se visse a porta mais aberta, e a gente parecesse mais bem disposta e mais capaz de aproveitar”.⁸⁹ E nesse sentido, além de projetar a potencialidade da Missão fundamentando-se nos sucessos supracitados, o padre Superior também procurou dar mostras da fertilidade daquela “vinha” divulgando os bons resultados logrados pela empresa jesuítica no Norte da Colônia através de um amplo programa de atividades realizadas pelos membros do Instituto na região.

Segundo Antônio Vieira, enquanto não se dedicavam ao apostolado junto aos indígenas nos “sertões” da Amazônia portuguesa, os inacianos se ocupavam com os serviços espirituais e corporais de piedade entre os habitantes dos núcleos citadinos, bem como com práticas educativas da Ordem. Desse modo, ele pretendia demonstrar que por meio de pregações e procissões, da administração dos sacramentos, do ensino da doutrina cristã e da instituição de uma devoção a Nossa Senhora, os jesuítas animaram a vida litúrgica de São Luís, colhendo muitos “frutos” entre índios e portugueses estabelecidos naquela cidade.⁹⁰ Nessa linha discursiva, ecoando as obras de caridade arroladas na segunda versão da *Fórmula do Instituto*,⁹¹ que aliás foram dispostas, em sua maioria, com base no cenário do Juízo Final

⁸⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 250.

⁸⁹ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 179, §622.

⁹⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 263-266.

⁹¹ Cf. *Fórmula do Instituto confirmada pelo Sumo Pontífice Júlio III em 21 de julho de 1550*. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 29-30.

descrito em Mateus (25, 31-46),⁹² Vieira listava também que, no mesmo sítio, os religiosos se devotavam a compor inimizadas, a visitar os encarcerados na cadeia e a acudir tanto os necessitados com esmolas quanto os enfermos com medicamentos; complementando, ele explicava que os membros do Instituto só não percorriam o hospital “porque o não [havia] nesta terra; mas, estranhando-se isto num sermão, logo trataram os Irmãos da Misericórdia que o houvesse, se ofereceram boas esmolas e se dispõe a obra [...]”.⁹³ Por último, cumpre destacar ainda que, afora os implícitos benefícios trazidos pela Ordem àquela sociedade colonial através de suas tarefas de ensino, uma vez que os cursos disponibilizados pela Companhia de Jesus então constituíam efetivamente uma das poucas possibilidades de instrução no Norte da América portuguesa, Vieira evocava as vantagens obtidas pela Ordem por intermédio de suas atividades educativas no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Acerca da Casa de Nossa Senhora da Luz, em São Luís, ele informava que naquela época, ou melhor, pouco tempo depois de o padre Francisco Veloso ter reaberto uma classe de ensino elementar e outra de humanidades para aos filhos dos colonos quando do restabelecimento da Missão,⁹⁴ “os estudantes e meninos da nossa escola já [passavam] de setenta”, dos quais se esperavam que alguns fossem recebidos pela Ordem “principalmente porque quase todos [sabiam] a língua da terra”.⁹⁵

Por sua vez, ao tratar dos progressos da Ordem em Belém, o padre Superior da Missão assinalava a utilidade dos trabalhos realizados pelos inacianos junto à recém-fundada Casa de Santo Alexandre:

Pediu-me [o Padre João de Souto-Maior] que lhe mandasse companheiros, que o ajudassem a tirar as redes, e coube a sorte aos Padres Manuel de Sousa e Mateus Delgado, que partiram no princípio deste ano para o Pará, e levaram os ornamentos e mais peças pertencentes àquela igreja e casa. O Padre Manuel de Sousa vai por superior, para deixar mais livre ao Padre Sotomaior nas cousas da conversão e lhe suceder na lição de Retórica que lê aos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, ou, se já estiverem aptos, para lha ler de Filosofia, como nos têm pedido. Nem deve parecer esta ocupação alheia do fim para que cá viemos, porque, além de ser necessário residirem sempre alguns padres nas povoações dos portugueses, para o crédito da Companhia, especialmente naquela terra aonde agora entra de novo, importará muito que vejam os portugueses, e ainda os índios, que as outras religiões

⁹² O'MALLEY, Jonh W. Introduction: The Pastoral, Social, Ecclesiastical, Civic, and Cultural Mission of the Society of Jesus. In: _____ et al. (Ed.). *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. xxii.

⁹³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 267.

⁹⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 262-263.

⁹⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 267.

se não desprezam de aprender e buscar mestres da nossa, e que não só os velhos, mas os mais moços dela, têm capacidade para ensinar.⁹⁶

Ao tratar das atividades desempenhadas pelos membros da Ordem no âmbito de suas casas professoras em São Luís e em Belém, parece-me que Vieira queria mostrar ao próprio Instituto que a Companhia de Jesus estava conseguindo, pouco a pouco, consolidar seus interesses e sua posição no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Com a formação dos filhos dos colonos, o padre Superior da Missão projetava a obtenção de recrutas de qualidade para o apostolado junto aos indígenas, uma vez que a maioria deles sabia bem a língua brasílica. Além disso, mediante suas práticas ministeriais e pedagógicas entre os “moradores” de tais núcleos urbanos, Vieira sinalizava como os jesuítas havia alcançado sua inserção no interior daquelas comunidades portuguesas.

Por tudo o que se viu, pode-se dizer que em sua carta atribuída ao Provincial do Brasil, Antônio Vieira estimava a grande chance de a Ordem tirar um bom proveito da Missão, retratando-a estrategicamente como uma empresa espiritualmente rentável. E, conforme pretendo demonstrar a seguir, ao fazê-lo o inaciano tinha entre seus objetivos centrais acenar principalmente aos seus pares que a Companhia de Jesus deveria prosseguir e multiplicar seus esforços na Amazônia portuguesa.

Isso fica particularmente evidente em duas “cartas anexas” dirigidas por Antônio Vieira aos seus afeiçoados irmãos de hábito estabelecidos no Reino, a saber, o padre Francisco Soares, lente de teologia e depois Reitor no Colégio de Évora, e o já familiar padre André Fernandes.

Na missiva destinada ao padre Francisco Soares, datada de 15 de maio de 1653, logo após o exórdio o padre Superior da Missão redigiu:

Ao Padre Francisco Ribeiro peço remeta a V. Rev.ma cópia de uma carta mais geral, que escrevo ao padre provincial do Brasil, dando-lhe conta do que nesta missão se começa a obrar. Ali verá V. Rev.ma o muito que nela se pode fazer, e o pouco que se faz por falta de obreiros. Ao Senhor da messe fazemos orações, e porque sei quanto V. Rev.ma pode ajudar os bons efeitos dela, peço muito a V. Rev.ma, meu padre Francisco Soares, pelo muito que todos devemos à glória de Deus, que V. Rev.ma nesse santo Colégio se queira fazer protetor deste desamparadíssimo e desesperadíssimo Maranhão, e que V. Rev.ma nos encaminhe para ele alguns bons sujeitos, quais V. Rev.ma julgar por idôneos desta empresa, que por estar no mais desestimado do mundo tem tudo o que desejam os que não querem nada dele. Esta é a primeira e principal habilidade que cá serve, e todos os que a verem, ainda que sejam faltas das que o mundo estima, serão os a que esta missão ajudarão mais, e os que nela podem fazer grandes serviços a Deus.⁹⁷

⁹⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 256.

⁹⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Francisco Soares, 15 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 544-545.

De modo muito semelhante, na carta endereçada ao padre André Fernandes em 21 de maio de 1653, Antônio Vieira escreveu:

O que achamos no Maranhão, e o que começamos a fazer, verá V. Rev.ma por uma cópia da que escrevo ao padre provincial do Brasil, e vai aberta ao Padre Francisco Ribeiro, para que a comunique a V. Rev.ma; e, se S. A. estiver tão ocioso que a queira ler, peça-lhe V. Rev.ma que não estranhe as miudezas, que, como são para entre irmãos e de nossas portas adentro, têm introduzido o costume e a caridade fazer-se caso até delas. O que muito necessitamos são companheiros que nos venham ajudar, e nisto pode V. Rev.ma ter grande merecimento, fazendo do Maranhão o seu Japão e, fazendo-se protetor dele, encaminhando-nos para cá alguns sujeitos, que V. Rev.ma julgue por idôneos, cuja primeira e principal qualidade seja uma verdadeira resolução de servir puramente a Deus, e não querer mais que Sua glória, que, bem considerada, é a maior de todas as ambições. [...]

Tenho falado a V. Rev.ma como a padre da Companhia, como a bispo e como confessor. Faltava agora falar-lhe como a esmoler-mor; mas ainda que vivemos em uma Companhia de Jesus tão pobre [...], nem por isso lhe peço a V. Rev.ma outras esmolas senão as que tenho dito, e que nos venha missão sem falta este ano, e que S. A. se sirva de interpor sua real autoridade, quando seja necessário, com os ministros, e ainda com o padre procurador do Brasil, mandando-o chamar e recomendando-lho.⁹⁸

O primeiro ponto a reconhecer nos excertos transcritos acima é que, apoiado em sua carta edificante atribuída ao padre Provincial Francisco Gonçalves, Antônio Vieira havia realmente tramado uma nova ação simultânea com o objetivo de granjear mais “obreiros” para a empresa jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará.⁹⁹ Assim, através dessas correspondências privadas remetidas aos padres André Fernandes e Francisco Soares, Vieira buscava auxílio para a consecução de seu intento, visando arditosamente dispor do crédito desfrutado por eles seja no Paço, seja no interior da própria Companhia de Jesus.¹⁰⁰

Por um lado, reiterando o pedido feito quando de sua chegada ao Norte da Colônia, Vieira insistia com o padre André Fernandes para que socorresse a Missão agenciando alguns religiosos para ela. Na carta aqui em pauta, o padre Superior rogava ao seu destinatário que

⁹⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 21 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 546-547.

⁹⁹ A propósito, cabe notar aqui que, em ambas as missivas, Vieira prescrevia aos seus destinatários que os jesuítas a serem recrutados por eles no Reino fossem necessariamente sujeitos imbuídos por uma vocação missionária bem discernida. Nesse sentido, considerando tanto a especificidade da Missão quanto as dificuldades e as privações enfrentadas pelos religiosos naqueles “desestimados” domínios fronteiriços da América portuguesa, e, provavelmente levando em conta a sua própria trajetória biográfica, observa-se que Vieira julgava como membros mais aptos para servir naquela empresa indivíduos dispostos a despojar-se das comodidades e dos estimados valores de natureza intelectual inerentes aos espaços urbanos do Velho Mundo para assumir um novo modo de vida rústico encontrado no Norte da Colônia.

¹⁰⁰ Sobre tal gênero de correspondência composto por Vieira, eis o que diz Hansen: “Nas cartas para amigos e iguais, [...] observa-se a aplicação de maior informalidade, como acontece com a informalidade dos ‘anexos’ de que fala Loyola. Evidentemente, é informalidade formalizada como a ‘simplicidade casual’ própria da carta familiar. Como se prescreve que nas cartas dirigidas a amigos se evitem agudezas nos lugares-comuns de afeto, porque a brincadeira não só torna o remetente ridículo e indecoroso, mas também impede a comoção do destinatário, estragando o efeito pretendido pela arte, Vieira é sempre grave com amigos graves”. Cf. HANSEN, João Adolfo. Introdução, *Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)*. In: _____. (Org.). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 36.

“comutasse a vocação” do padre Figueiredo, um inaciano da Província do Brasil que sabia a língua brasílica, mas que se encontrava no Reino com o intento de seguir para o Japão, bem como convencesse o padre Visitador a conceder licença para que um jovem estudante do Colégio de Évora, o irmão Jacinto de Castro, tomasse ordens de modo a seguir para o Maranhão, pois “há muitos tempos tem desejos desta missão”.¹⁰¹ Entretanto, afora tais particularidades, há que se salientar que, à maneira de sua correspondência enviada de São Luís em janeiro de 1653, Vieira solicitava sem rodeios ao padre André Fernandes que se servisse principalmente de sua condição de Confessor e Esmoler-Mor do príncipe herdeiro de Portugal, e também de sua referida carta edificante, para incitar Sua Alteza a intervir em favor da questão interpondo “sua real autoridade” junto aos ministros do Conselho Ultramarino e ao padre Procurador do Brasil.

Por sua vez, Antônio Vieira recorria ao padre conhecido entre os jesuítas da época por Doutor Francisco Soares Lusitano almejando alcançar, por uma via distinta, o mesmo propósito.¹⁰² Sobretudo em virtude dos mencionados cargos ocupados pelo padre Soares no Colégio do Espírito Santo em Évora, pode-se presumir que esse “teólogo notável” era uma personalidade muito prestigiada no âmbito daquele afamado estabelecimento de ensino que funcionava, ao pé do Colégio de Coimbra, como um verdadeiro centro de formação de missionários para as províncias ultramarinas da Ordem.¹⁰³ Daí se compreende melhor a razão de Vieira ter se dirigido a ele rogando tal ajuda.

Dito isso, convém ressaltar no fragmento da carta supracitado que, para persuadir o padre Francisco Soares, Antônio Vieira valia-se de sua “carta mais geral” escrita ao Provincial do Brasil para demonstrar-lhe o “muito que se pode fazer [na Missão], e o pouco que se faz por falta de obreiros”. No entanto, esse não foi o único recurso utilizado por Vieira para levar o padre Francisco Soares a tomar parte no agenciamento de missionários para o Maranhão e Grão-Pará. Como é possível observar na sequência da missiva transcrita abaixo, além de alegar que havia muito trabalho e meios suficientes para o sustento do corpo de religiosos na Missão e censurar o declínio do fervor apostólico manifesto no seio do Instituto, a argumentação de Vieira quanto à necessidade da vinda de mais jesuítas para o Norte da Colônia concernia novamente à tessitura da sua profecia do Quinto Império. Eis as palavras do inaciano:

¹⁰¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 21 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 546.

¹⁰² AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 613.

¹⁰³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Élection et vocacion: Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle. In: FABRE, Pierre-Antoine; VINCENT, Bernard (Org.). *Missions religieuses modernes: “notre lieu est le monde”*. Rome: École française de Rome, 2007. p. 23.

Ah! Meu padre, que se vai todo o mundo e se vão mundos inteiros ao Inferno por não haver quem cative o caminho do Céu!

Não sei que fé é a nossa, nem que esperança a dos ociosos de tantas províncias da Companhia, nem que conta hão-de-dar a Deus de seu instituto e profissão.

Enfim, V. Rev.ma nos acuda, e nos socorra esta missão com todos os que V. Rev.ma julgar capazes dela. [...] Para todos haverá trabalhos, e para todos o bastante com que passar a vida. E se for necessário nesta parte animar V. Rev.ma ao padre procurador do Brasil, faça-nos V. Rev.ma também este favor, para que por todas as vias devamos tudo a V. Rev.ma.

Ah! Meu padre, quanto amo a V. Rev., hoje mais que nunca, e quanto desejava comunicar com V. Rev.ma mais altas esperanças e de melhores reinos que as das nossas profecias! Bendito seja o Senhor, que tão escondidos e tão remontados tem os seus tesouros! Só isto é vida, só isto é verdade, e o demais mentira. Mande-os V. Rev.ma muitos companheiros que venham gozar estes bens e que os saibam estimar, e venham muitos, muitos, que para cada um, ainda que sejam muitos mil, temos muitas almas.¹⁰⁴

Por último, entre as missivas que integram o segundo maço de cartas remetido de São Luís por Antônio Vieira, cumpre analisar a que foi dirigida ao rei de Portugal em 20 de maio de 1653. Em termos genéricos, conforme declarado pelo próprio jesuíta no exórdio da correspondência, trata-se de um escrito no qual ele dava conta a D. João IV “dos grandes desamparos espirituais” que então se padeciam no Maranhão e Grão-Pará, apresentando “os danos, as causas deles, e os remédios” com que Sua Majestade podia e devia acudir o Estado.¹⁰⁵ Assim, como espero evidenciar, o envio de novos jesuítas para a Amazônia portuguesa estava particularmente atrelado às diversas proposições enunciadas por Antônio Vieira com o intuito de reparar as circunstâncias dadas. Por conseguinte, tendo em mente os objetivos deste capítulo, é sobre o desempenho do discurso do padre Superior da Missão referente à consecução de tais reforços que eu gostaria de me debruçar.

Ora, de antemão, convém assinalar que a exposição e o teor das questões tratadas por Vieira gravitam em torno da seguinte categorização dos habitantes do Norte da Colônia, a saber: portugueses, índios “gentios” que viviam nos “sertões”, índios aldeados e índios “domésticos” que serviam diretamente aos colonos da região na condição de escravos. De acordo com o inaciano:

Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinito no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Destes que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os

¹⁰⁴ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Francisco Soares, 15 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 544-545.

¹⁰⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 236.

mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar.¹⁰⁶

Declarado isso, atente-se então para o que Antônio Vieira diz a respeito da situação espiritual dos colonos da Amazônia portuguesa naquele dado momento:

Os portugueses, Senhor, vivem nestas partes em necessidade espiritual pouco menos que extrema, com grande falta de doutrina e de sacramentos, havendo muitos deles que não ouvem missa nem pregação em todo o ano por a não terem [...], morrendo não poucas vezes uns e outros sem confissão.

A principal causa disto, deixando outras mais remotas, é a falta de curas e párocos; porque em toda a capitania do Maranhão não há mais que duas igrejas curadas [...]; com que é impossível acudir um só sacerdote a todos os que o hão mister [...]. Acrescenta-se a esta falta de sacerdotes serem, pela maior parte, os que há homens de poucas letras e menos zelo das almas; porque, ou vieram para cá degradados, ou, por não terem préstimo com que ganhar a vida em outra parte, a vieram buscar a estas.

Também pertence este Estado no espiritual ao bispo do Brasil, o qual reside na Baía, que é distância de quinhentas léguas, com os holandeses no meio, e sem recurso senão por via do Reino; com que estas ovelhas não podem ser ouvidas nem visitadas, e vivem verdadeiramente sem pastor.

O remédio deste gravíssimo dano é o multiplicarem-se as igrejas e curas, nos lugares que parecerem mais acomodados; haver uma pessoa eclesiástica de letras e zelo, que seja administrador de todo este Estado, ou tenha outro gênero de superintendência sobre o espiritual de todo ele, como há no Rio de Janeiro; ou ao menos que, para suprir todas estas faltas, se mande número bastante de religiosos, que tenham por instituto a salvação das almas, e que sejam pessoas observantes do tal instituto; porque o que tem feito grande mal a este Estado são homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada.¹⁰⁷

Nesse longo excerto, observa-se que à maneira do padre Luís Figueira em seu “Memorial” dirigido ao rei Felipe IV de Espanha no final da década de 1630, Antônio Vieira retratava a condição espiritual dos colonos do Estado do Maranhão e Grão-Pará como bastante grave, sobretudo em consequência da falta de clérigos seculares, a fim de justificar seus pedidos feitos ao monarca.

Desse modo, apesar de óbvio, convém destacar que para remediar esse “gravíssimo dano” provocado principalmente em razão da escassez de curas que administrassem os sacramentos e ensinassem a doutrina cristã aos colonos, Antônio Vieira, antes de mais nada, recomendava ao rei multiplicar a quantidade de igrejas e de párocos nas capitanias do Norte da Colônia. Ademais, alegando ainda como Figueira as dificuldades de comunicação da região com a única diocese da América portuguesa localizada na Bahia em virtude da distância geográfica e das ameaças impostas pelos inimigos holandeses que ainda senhoreavam o Atlântico Sul, o inaciano também aduzia, a exemplo da Prelazia instituída no

¹⁰⁶ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 236.

¹⁰⁷ Id., *Ibid.*, p. 236-237.

Rio de Janeiro, a necessidade de nomeação de um Prelado ou autoridade eclesiástica para o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

No entanto, o que realmente importa reconhecer aqui é que, ao compor esse quadro adverso, Antônio Vieira – diferentemente de Figueira – visava ao mesmo tempo e sem muitos rodeios angariar irmãos de hábito para aqueles domínios. Assim, há que se reparar que em uma clara alusão ao ideal expresso da Companhia de Jesus, ele sugeria ao monarca que ao menos mandasse “para suprir todas estas faltas” número bastante de religiosos (regulares) que tivessem “por instituto a salvação das almas”. E corroborando seu discurso, Vieira ainda conferia crédito aos jesuítas ao retratar os demais religiosos da região como “homens de poucas letras e menos zelo das almas”, de “vida e doutrina pouco ajustada”.

Logo após ter discorrido sobre o estado espiritual dos colonos do Maranhão e Grão-Pará, Antônio Vieira ponderou as circunstâncias em que viviam os índios “domésticos” dos portugueses. Acompanhe-se, pois, os primeiros passos de sua exposição acerca da matéria:

Os índios que vivem em casa dos portugueses, pela miséria de seu estado, e pela natural rudeza de quase todos, ainda em muito maior parte lhes tocam todos os desamparos espirituais acima referidos. Muitos deles vivem e morrem pagãos, sem seus senhores nem párcos lhes procurarem batismo, nem fazerem escrúpulo disso. Os que têm nome e batismo de cristãos, muitos o receberam sem saberem o que recebiam, e vivem tão gentios como de antes eram [...].

As causas tão grandes deste dano e perdição das almas são a mesma falta de curas e sacerdotes, e principalmente de religiosos que tenham por instituto estudar e saber a língua, porque sem ela aproveitam pouco os curas, e só os que a sabem lhes podem administrar os sacramentos como convém, principalmente o do Batismo e da Confissão, que são os mais necessários.

O remédio é haver bastante número dos sobreditos religiosos, que doutrinem os índios, e batizem e rebatizem os que estiverem mal batizados, e lhes administrem os demais sacramentos, como já fazem com grande fruto; mas são poucos para tão grande seara.¹⁰⁸

Servindo-se de outro quadro negativo constituído de forma semelhante ao do caso dos colonos, vê-se que Antônio Vieira desta vez urgia somente a vinda de mais jesuítas para o Maranhão e Grão-Pará. Nesse sentido, apesar de ter apontado também a carência de clérigos seculares como um dos motivos de os índios “domésticos” então se encontrarem em um estado espiritual ainda mais crítico do que o dos portugueses da região, para Vieira, isso se dava sobremaneira por causa da escassez de religiosos (regulares) que tivessem “por instituto estudar e saber a língua”, já que sem ela, completava, “aproveitam pouco os curas”.

Desse modo, para convencer o monarca a enviar reforços da Companhia de Jesus para a Amazônia portuguesa, Antônio Vieira mais uma vez lançava mão de um discurso

¹⁰⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 237-238.

contrastante que, por um lado, desqualificava o clero local por sua insuficiência linguística para se consagrar aos ameríndios e que, por outro lado, atribuía aos inacianos uma autoridade para cuidar da “salvação” dos índios assente no notório compromisso da Ordem em aprender as línguas nativas dos territórios ultramarinos onde seus membros atuavam.¹⁰⁹ Além disso, nota-se também no início do fragmento que Vieira condenava a negligência dos senhores e dos párocos para com a sua obrigação de zelar pela catequese indígena, bem como empregava o *topos* da “boçalidade” do selvagem de modo a fazer “a apologia da indústria e da graça da Companhia de Jesus na ‘empresa dificultosíssima’” de integrá-lo ao grêmio da Igreja.¹¹⁰ Finalmente, coroando seu discurso persuasivo, Antônio Vieira ainda alegava tanto os abundantes “frutos” que, segundo ele, os membros do Instituto estavam colhendo de tal apostolado, quanto a exiguidade deles diante da grandeza daquela “seara”.

Na sequência de sua correspondência, Antônio Vieira passou a tratar minuciosamente das questões do cativo, utilização dos serviços e evangelização indígena no Maranhão e Grão-Pará. A respeito disso, basta assinalar aqui que, estabelecendo um diagnóstico amplamente desfavorável sobre a situação geral em que se encontrava o Estado, de modo a fundamentar suas solicitações, o padre jesuíta propunha ao monarca tomar basicamente aquele mesmo conjunto de medidas apresentado por ele aos colonos seja através da “Resposta” dirigida à Câmara de São Luís, seja por meio do seu “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” proferido na Igreja Matriz da cidade.

Conforme Alcir Pécora, não resta dúvida de que, “em termos gerais, Vieira submete a finalidade bem como o êxito temporal e espiritual da ação portuguesa no Novo Mundo à sua estreita adesão a uma diretriz de influxo missionário, modelada pela Companhia de Jesus”.¹¹¹ E ao fazê-lo, interessa-me apenas salientar que, intimamente vinculada a sua argumentação contrária à subjugação violenta do índio, que ele sustentava como “a única maneira de que os moradores e o próprio rei tivessem seguras as suas consciências e asseguradas as suas conveniências”,¹¹² estava a defesa da necessidade de atuação e convívio dos membros da Ordem junto aos indígenas.

¹⁰⁹ Sobre essa dimensão do Instituto, ver, por exemplo: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 140-141, §447; §449; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 159-164.

¹¹⁰ PÉCORA, Alcir. O bom selvagem e o boçal. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 60.

¹¹¹ PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 440.

¹¹² Id., *Ibid.*, p. 440.

Nesse sentido, já se viu o empenho de Antônio Vieira em demonstrar tal ideia na altura da carta em que receitava ao monarca a solução para remir os nativos “domésticos”. Por sua vez, fazendo alusão à experiência secular dos inacianos no trato com os ameríndios, Vieira manifestava a mesma convicção no caso dos nativos aldeados ao sugerir ao rei que eles “se governem só pelos seus principais [...] e que, no tocante ao espiritual, visitem suas aldeias ou residam nelas, podendo ser, os religiosos, o que costumam fazer, que é a forma a que depois de muitas experiências se reduziu o governo das aldeias do Brasil”, pois “só desta maneira se poderão conservar e aumentar as aldeias, e viver como cristãos os índios delas”.¹¹³ Por último, apoiado no dever de Portugal de promover a propagação da fé em seus domínios formulado juridicamente em prerrogativas papais, Vieira também chamava a atenção de Sua Majestade para a necessidade de que os “índios do sertão” fossem “prontamente socorridos de ministros do Evangelho”. Eis o trecho:

Os índios do sertão, segundo as informações que há, são muitos por todos estes rios, e no rio das Amazonas, inumeráveis. Em todos estes é verdadeiramente extrema a necessidade espiritual que padecem, na qual necessidade obriga, sob pena de pecado, a caridade cristã a quem sejam prontamente socorridos de ministros do Evangelho, que lhes ensinem o caminho da salvação: e esta obrigação, Senhor, em V. M. e nos ministros de V. M., a quem toca por razão de seu ofício, é dobrada obrigação; porque não é só de caridade, senão de justiça, pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de V. M. fizeram com os sumos pontífices, e obrigação que tomara, sobre si de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas.¹¹⁴

Em suma, ao buscar obter para a Companhia de Jesus o monopólio da evangelização dos nativos da Amazônia portuguesa e um certo controle sobre o aprovisionamento dos índios,¹¹⁵ manifestando ainda a vontade de não se afastar dos colonos, Antônio Vieira procurava fazer dos jesuítas um dos principais atores daquela sociedade colonial. E dessa concepção, portanto, seguia-se como corolário imediato a exigência de numerosos religiosos do Instituto na região.

¹¹³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 240.

¹¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 240.

¹¹⁵ De acordo com Vieira, “porque convém que haja os ditos resgates, [...] o modo com que se podiam fazer justificadamente é este: Que as entradas ao sertão se façam só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da coroa de V. M., como V. M. me tem ordenado, e que se nessas entradas se acharem alguns índios em cordas, ou legitimamente escravos, que esses se possam compra e resgatar, aprovando-o primeiro os padres que forem à dita missão, nos quais, quando menos, haverá sempre um teólogo e um bom língua; e para que isso se consiga, como convém, que o capitão que houver de levar a seu cargo a dita entrada não seja só eleito pelo capitão-mor ou governador, senão por ele, pela Câmara, pelos preladados das religiões e vigário geral, porque, se a dita capitania for data do capitão-mor, mandará quem vá buscar mais seus interesses que os de Deus e do bem comum”. Cf. Id., *Ibid.*, p. 239.

Como foi possível observar, entre as diversas providências indicadas por Vieira ao monarca para se lograr no Maranhão e Grão-Pará “o conveniente ao Estado e à Religião”,¹¹⁶ aquela atinente à necessidade de envio de mais membros da Companhia de Jesus foi especialmente reiterada no decurso de sua exposição. Porém, apesar de tal solicitação ter permeado toda a narrativa, do ponto de vista da *ars dictaminis*, cabia a Vieira apresentá-la particularmente ao seu destinatário no desfecho da missiva. Logo, combinando a *petitio* à *conclusio* de sua carta, o padre Superior da Missão rematou:

Pelo que, Rei e Senhor, prostrados aos reis pés de V. M., e em nome de todas as almas que nestas vastíssimas terras de V. M. estão continuamente descendo ao Inferno, por falta de quem as doutrine, pedem elas e pedimos os poucos religiosos que cá estamos, pelo sangue de Cristo com que foram remidas, que se sirva V. M. de nos mandar mais companheiros, com que continuemos e aumentemos o começado; e que, quando não haja em Portugal (como não há) todos os que são necessários, possam vir outros de nações sem suspeita, como sempre se permitiu, para que, ajuntando seu zelo e trabalho com o nosso, possamos todos juntos empreender e continuar esta grande conquista, para a qual as forças sós dos que cá estamos são tão desiguais; prometendo a V. M., em nome daquele Senhor que dá e conserva os remos, que esta obra de tanta piedade e justiça será o mais sólido fundamento sobre que V. M. pode estabelecer Portugal, por cuja conservação e aumento todos oferecendo continuamente os nossos sacrifícios; e todas as almas que por nosso meio se salvarem farão no Céu a Deus a mesma oração.¹¹⁷

Com relação a esse último trecho da correspondência, importa ressaltar, enfim, apenas dois pontos: o primeiro é que, não obstante a variedade de recomendações dirigidas ao rei D. João IV ao longo do seu escrito, Antônio Vieira, novamente desobedecendo ao já mencionado preceito prescrito nas *Constituições*,¹¹⁸ então lhe rogava somente mandar novos irmãos de hábito para o Norte da Colônia; o segundo, relacionado ao anterior, concerne ao seu apelo inaugural acerca da conveniência de se reforçar a Missão com religiosos naturais de outras nações que não representassem perigos potenciais para a hegemonia lusitana na região, porquanto isso realmente “sempre se permitiu” e a Província de Portugal era, de fato, incapaz de abastecer satisfatoriamente sua imensa Assistência. Conforme esclarece Dauril Alden, devido à exaltação dos ímpetus nacionalistas na época da Restauração portuguesa, durante os reinados de D. João IV e, mais tarde, de D. Afonso VI, a Cora reduziu severamente as permissões para que missionários estrangeiros partissem para seus domínios ultramarinos.¹¹⁹ Assim, por tudo o que já se viu, basta notar que, afora suas justificativas específicas

¹¹⁶ PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 443.

¹¹⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 242.

¹¹⁸ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 182, §628.

¹¹⁹ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 268-271.

destinadas a alcançar a autorização régia para o envio de religiosos originários de outras partes da Europa, Antônio Vieira, para persuadir Sua Majestade, lançava mão de uma síntese da *invenção* retórica espalhada durante todo o seu discurso como arrazoado.

Da leitura sistemática desses quatro documentos que integram o segundo maço de cartas enviado de São Luís do Maranhão pelo padre Antônio Vieira, parece-me não restar dúvida de que um dos seus maiores propósitos naquela altura ainda era o de aumentar o quadro de pessoal da Missão. No entanto, a despeito de ele ter se dedicado veementemente a atrair novos membros da Companhia de Jesus para o Norte da Colônia, fato é que, quanto ao desempenho dessa função, seu referido conjunto de missivas não surtiu nenhum efeito imediato.

Ora, na sequência dos acontecimentos, as provações vivenciadas pela Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa mostraram a Vieira que os objetivos do empreendimento missionário jesuítico eram inconciliáveis com os interesses dos colonos e das autoridades locais, unicamente ávidos pela mão de obra indígena. Por conseguinte, a partir desse momento, tornou-se cada vez mais claro para o inaciano que era absolutamente preciso alcançar para a Ordem a prerrogativa no governo independente dos aldeamentos e na condução dos índios ao “corpo místico” do Império. Assim, são essas questões que particularmente o preocupam em 1654 e que, portanto, norteiam a composição do seu terceiro maço de correspondências despachado da Colônia no primeiro semestre daquele ano.

Entre esse *corpus* epistolar, duas longas missivas edificantes endereçadas ao padre Provincial do Brasil tratam, respectivamente, de duas investidas missionárias que, segundo Vieira, malograram por causa da corrupção e da ambição das autoridades coloniais.¹²⁰ Em uma delas, escrita de São Luís antes de março de 1654, o inaciano relata como em 1653 se abortou o intento de uma missão entre os índios ubirajaras ou barbados localizados no rio

¹²⁰ Embora Vieira divulgasse nessas missivas tais infortúnios sofridos pela Companhia de Jesus na região, em geral, ele projetava uma imagem amplamente positiva da empresa jesuítica no Norte da Colônia, de modo a demonstrar que a Missão era conveniente e que a Ordem deveria intensificar seus esforços na Amazônia portuguesa. A título de exemplo dessa dimensão das referidas narrativas, atente-se para o que diz Antônio Vieira no exórdio de uma delas: “Padre Provincial. – Ainda não há um ano que escrevi a V. Rev.ma a primeira carta desta missão, e nesta segunda lerá V. Rev.ma tantas mudanças, trabalhos, perturbações e diferença de sucessos que parece não podiam caber em tão pouco tempo. Mas, o Demônio sente tanto ver-se lançar deste seu império, em que tantos anos tem respirado sem contradição, não é muito que por si e por seus ministros, que sempre são os mais e os maiores, em poucos meses maquinasse tantos gêneros de perseguições contra os que só tem por inimigos. A glória, porém, deste mesmo nome, e o ver tudo o que se pode ser por causa de Deus e das almas, e o muito fruto que, apesar do mesmo Demônio, no meio destes trabalhos se tem colhido, nos animam a não desmaiar do começado, antes esperamos que esta mesma consideração há-de ser motivo de excitar a muitos padres e irmãos dessa santa Província a que venham a socorrer-nos e ajudar-nos nestes trabalhos, e a que os que não puderem vir o façam, com maior instância, diante de Deus, em suas orações e sacrificios”. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 289.

Itapicuru. Em linhas muito gerais, conta Vieira que, para a realização da jornada, era imprescindível o auxílio dos nativos dos aldeamentos do Maranhão. Mas porque o capitão-mor Baltasar de Sousa Pereira os trazia ocupados nas suas lavouras particulares de tabaco, a empresa acabou desfeita.¹²¹ Na outra correspondência, redigida pouco antes do Pará, o padre cuidou de narrar o fracasso da missão levada a efeito por ele na companhia de três irmãos de hábito ao rio Tocantins.¹²² Conforme Alcir Pécora:

Vieira, aí, refere a insubordinação dos capitães das entradas frente ao comando dos jesuítas, encarregados legalmente de estabelecer o contato com os índios; a mal disfarçada transformação do objetivo oficial delas –, o de trazer os gentios para as missões, com o fim prioritário da sua *redução* à fé –, em captura indiscriminada de mão de obra escrava; o “genocídio” dos índios produzido pela “inumanidade” e “cobiça” dos portugueses do Brasil.¹²³

Somado a esses reveses, no princípio de 1654 chegou ao Norte da Colônia o novo diploma régio sobre a liberdade e cativo indígena promulgado em Lisboa em 17 de outubro de 1653.¹²⁴ Reportando-se a esse evento cerca de um ano mais tarde, Antônio Vieira escreveu que tal Provisão foi recebida no Estado “com tanto contentamento e aplauso de todos, e tão estimada por larga e favorável, que mal se podia esperar que a não guardassem, como depois em nenhuma coisa a guardaram”.¹²⁵ Por aí já se vê, portanto, que o decreto atendia aos interesses dos colonos concernentes à exploração da força de trabalho nativa. Em suma, apesar de ter sido elaborada levando-se em conta muitas das ideias sugeridas por Vieira ao rei por meio daquela sua carta datada de 20 de maio de 1653, a Lei concedia uma satisfatória margem de manobra aos “moradores”, deixando então, conforme pontuou Serafim Leite, “a porta aberta a cativos injustos”.¹²⁶

Desse modo, pode-se dizer que, em virtude do cancelamento daquela expedição missionária a ser realizada no Maranhão em 1653, dos desenganos advindos da missão

¹²¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654 (b). In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 289-310.

¹²² Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654 (a). In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 269-288.

¹²³ PÉCORA, Alcir. Tópicos políticas dos escritos de Antonio Vieira. *Voz Lusíada*: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, São Paulo, n. 9, p. 37, segundo semestre de 1997.

¹²⁴ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Provisão sobre aliberdade e Cativo do gentio do Maranhão, 17 de outubro de 1653. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 19-21, 1948. Para uma interpretação dessa Lei e seus pormenores, ver: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 83-88; COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada*: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, São Paulo, n. 9, p. 62-63, segundo semestre de 1997.

¹²⁵ VIEIRA, Antônio. Informação que deu o padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655. In: GIORDANO, Cláudio (Ed.). *Pe. Antônio Vieira: Escritos instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 5.

¹²⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 51.

efetuada pelo rio Tocantins no mesmo ano, e da publicação da nova Lei de Índios no Estado no início de 1654, Vieira se deu conta da necessidade de buscar modificar a legislação indigenista vigente, colocando a administração espiritual e temporal dos ameríndios e as entradas na região sob o encargo exclusivo dos jesuítas. Daí, aproveitando-se da valia que gozava junto do monarca, o inaciano empenhou-se em conseguir das mãos de D. João IV medidas eficazes para assegurar à Companhia de Jesus o monopólio do domínio espiritual e temporal dos índios da Amazônia portuguesa.

De início, essa busca se deu por intermédio de três cartas remetidas ao rei em meio ao seu terceiro maço enviado de São Luís. Em uma delas, datada de 4 de abril de 1654, Vieira compôs o seu requisitado parecer sobre a conveniência de haver no Estado ou dois capitães-mores ou um só governador. No tocante a esse escrito, convém indicar que o inaciano acusava implacavelmente a corrupção de ambas as autoridades máximas do Maranhão e Grão-Pará, declarando expressamente “que menos mal será um ladrão que dois”.¹²⁷ Além disso, por fim, ele requeria:

[...] Rei e Senhor. V. M. mande considerar se é bem que estes índios sirvam a Deus, a V. M., à república, aos pobres e à conservação de muitos outros índios; ou que, desprezados todos estes respeitos, sirvam com tantas ofensas de Deus aos interesses de um só homem, que é o que sempre fizeram e fazem. E porque a distância do lugar não sofre dilações, nem interlocutórias, V. M. se sirva de mandar tomar no particular e nossas missões uma resolução última, com a qual nos livre V. M. por uma vez de requerimentos e de demandas com os ministros de V. M.; porque, se não estivermos totalmente isentos deles, nunca poderemos conseguir o fim para que viemos, da conservação e salvação das almas, e será melhor retirarmo-nos a tratar só da quietação das nossas.¹²⁸

No que diz respeito à outra missiva que traz a mesma data da anterior, cabe apenas apontar que Vieira representava pormenorizadamente ao soberano suas decepções em relação àquelas duas missões frustradas para, enfim, rogar-lhe:

Por esta dor e por esta causa, foram de parecer todos os padres desta missão que eu partisse logo aos pés de V. M., a representar estas injustiças e violências, e a clamar e bradar, quando não bastasse, e assim estivesse deliberado; mas este pobre rebanho é tão pobre, tão desamparado e perseguido, que nem por poucos dias se pode deixar sem grande risco; e da real grandeza, justiça e piedade de V. M. esperamos que bastem estas regras para V. M. lhes mandar deferir como tão pronto e breve remédio como a matéria pede [...].

[...] pedimos que mande V. M. acudir aos missionários do Evangelho; que mande franquear o caminho da conversão das almas [...].

E porque a experiência nos tem mostrado quão pouco temidas e obedecidas são nestas partes as ordens de V. M., por particular mercê lhe pedimos que as que de novo for servido mandar-nos não sejam com cláusula de que, fazendo-se o contrário, se dê conta a V. M. [...] Assim que, Senhor, não há senão que isentar V. M. as

¹²⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 4 de abril de 1654 (a). In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 311.

¹²⁸ Id., *Ibid.*, p. 314.

missões de toda a intervenção e jurisdição dos que usam tão mal da que não têm, e libertar V. M. os ministros da pregação do Evangelho, pois Deus a fez tão absoluta e tão livre que não é bem que até a salvação dos índios seja neste Estado cativa como eles.¹²⁹

Finalmente, basta indicar que a terceira carta, de 6 de abril de 1654, constitui um documento no qual Antônio Vieira recomendava ao rei guardar nada menos que 19 “capítulos”, de modo que “se mude e melhore a forma por que até agora foram governados os índios” do Maranhão e Grão-Pará.¹³⁰

Como se pode observar no último excerto supracitado, por efeito de tais circunstâncias, cogitava-se entre os padres do Norte da Colônia a ida de Vieira ao Reino a fim de que, valendo-se dos laços de amizade e proteção que o uniam a D. João IV, tratasse de obter pessoalmente o beneplácito régio para o seu projeto de uma nova lei sobre o governo dos ameríndios daquelas partes da América portuguesa. Tudo leva a crer que o jesuíta realmente considerava inoportuno deixar provisoriamente a Missão, acreditando que suas diligências por escrito bastariam para que Sua Majestade deferisse o proposto.¹³¹ Todavia, se Vieira, de fato, pensava assim, em pouco tempo ele mudou de ideia e, em junho de 1654, rumou para Portugal com vistas a conquistar amplos poderes em favor da empresa da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Diante do que foi brevemente exposto, evidencia-se que nesse contexto a meta primordial de Vieira consistia efetivamente em lograr para a Companhia de Jesus o monopólio sobre o aprovisionamento, a distribuição da mão de obra e a evangelização dos índios da Amazônia portuguesa, alegando ser essa a condição *sine qua non* do êxito da ação

¹²⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 4 de abril de 1654 (b). In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 320-321.

¹³⁰ Eis um resumo dos principais “capítulos” não transcritos *ipsis litteris*: I. Que os governadores e capitães-mores não tenham mais jurisdição sobre os índios; III. Que os índios fiquem totalmente sujeitos e sejam governados por pessoas religiosas; IV. Que no princípio de cada ano se faça lista de todos os índios de serviço e de todos os moradores da capitania para se repartir os índios que houverem de servir a cada um, e que a lista e repartição a faça o prelado dos religiosos que administrar os ditos índios; VI. Que nenhum índio sirva a morador algum sem antes lhe depositar o seu pagamento; IX. Que as entradas que se fizerem as façam somente pessoas eclesiásticas e que os religiosos sejam os mesmos que administrem os índios; X. Que o cargo dos índios se encomende a uma só Ordem religiosa; XII. Que, se nas entradas forem achados alguns índios de cordas ou cativos, estes tais se poderão cativar, com condição que os religiosos julguem primeiro os ditos cativeiros por justos e lícitos, examinando-os por si mesmos; XVI. Que os índios, que se descerem, se porão nos lugares que forem mais acomodados e necessários à conservação e aumento do Estado; mas isto não fazendo força ou violência alguma; XVIII. Que a eleição dos ditos oficiais [que forem as jornadas] se não faça pelos governadores, senão pelos principais das mesmas aldeias, com parecer dos religiosos que as tiverem a seu cargo. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 6 de abril de 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *op. cit.*, p. 321-328.

¹³¹ Sobre essa convicção, além de Vieira tê-la manifestado ao rei em uma de suas cartas de 4 de abril de 1654, integra esse maço outra missiva de mesma data destinada ao padre André Fernandes, na qual o inaciano lhe comunicava detalhadamente os motivos que então o levaram a decidir por ficar na Missão. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 4 de abril de 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 547-550.

espiritual da Igreja e do fortalecimento temporal do Estado lusitano. Contudo, nem por isso ele descuidou do seu insistente intuito de agenciar mais sujeitos para a Missão.

Como ficou dito, nessa altura Vieira já havia se dedicado à composição de dois escritos edificantes destinados ao centro da própria Província que, por certo, mesmo que genericamente, atendiam à sua constante pretensão de estimular a vinda de irmãos de hábito para o Norte da Colônia. Porém, para além dessas missivas, mediante uma *hijuela* redigida às vésperas do seu embarque rumo ao Reino e que foi despachada em duas vias, uma para o padre Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, e outra para o Prepósito Geral, Gosvínio Nickel, Vieira buscou recrutar diretamente novos missionários para a região.¹³²

Em termos gerais, nesse rico documento de caráter administrativo estruturado em 14 “capítulos”, Antônio Vieira representava aos seus superiores uma série de considerações sobre o que ele estimava ser forçoso ao “bom governo e aumento” da Missão,¹³³ pedindo-lhes, para a consecução desses fins, providências e resoluções de determinados pontos relativos às atividades do Instituto e ao modo de proceder dos inacianos no Maranhão e Grão-Pará. Conforme indicado acima, entre o extenso rol de questões levantadas pelo padre estavam algumas atinentes à necessidade de envio de mais membros para o Norte da Colônia. E por Vieira tê-las manifestado em um texto de circulação restrita à alta hierarquia da Ordem, seu teor é sobremaneira valioso para os objetivos deste capítulo, uma vez que revela, em meio a um conjunto de informações relevantes a respeito do projeto de atuação local, novos motivos para a vinda de reforços. Assim, é principalmente sobre essa faceta da correspondência que eu gostaria de me debruçar. Atente-se, então, para o “capítulo” de abertura da carta:

1. Em primeiro lugar importa que Vossa Reverencia [ou Vossa Paternidade] proujeja esta missão de hum tal Superior que possa fundar nella, e promover o spirito da Companhia como convem, pois destes primeiros fundamentos dependem os

¹³² A primeira via dessa missiva foi dada à luz por J. L. de Azevedo no terceiro tomo de sua célebre obra de compilação do material epistolográfico de Antônio Vieira, porém, de forma mutilada. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao geral da Companhia de Jesus, 14 de maio de 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 550-554. Anos mais tarde, Charles Boxer publicou integralmente a terceira via da mesma carta, que traz aditamentos, enviada ao Provincial do Brasil em 1656. Cf. BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 456-466, nov. 1947. Apesar dos adendos, cumpre assinalar que Vieira os reservou à parte final do documento e, antes de inseri-los, elucidou: “Este papel escrevi a Vossa Reuerencia antes de ir para Portugal nos nauios do mesmo anno que partirão diante de mym, e tambem o mandei a Roma onde sei que não chegou. Por recear que tenha socedido o mesmo ao do Brasil o tornei a reformar, e o mandei em Carauella que partio em Setembro do anno passado; agora o mando com os acrecentamentos que são necessarios a nouas circunstances que trouxe consigo o tempo”. Além disso, Boxer informa que tal carta tem à margem uma nota autógrafa de Vieira que reza assim: “Esta he a 3ª via da q. escrevi a V, R. em 14 de Mayo de 1654 com alguns additalmentos de novo”. Portanto, embora eu lance mão da versão completa reproduzida por Boxer, a leitura comparada das ditas transcrições indica com segurança que a primeira parte da correspondência de 1656 reproduz fielmente o conteúdo daquela redigida em maio de 1654.

¹³³ Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). op. cit., p. 456.

progressos que se esperão, os quaes são tam grandes, que se Deus prosperar o que está começado, cedo pode auer aqui huma Vice Prouincia com pouca mais fundaçam temporal que os mesmos Indios, porque cada Aldea sustenta abundantemente os Padres que ouverem de residir nella; e se ouuera numero de sogeitos, já hoje tiueramos sobre as duas residencias do Maranhão, e Pará outras cinco, ou seis.¹³⁴

Tendo em mente o final de seu superiorato, já que tal cargo era ordinariamente ocupado por um período de três anos, Antônio Vieira introduziu sua exposição urgindo, consoante o prescrito nas *Constituições*, a nomeação de um religioso idôneo para substituí-lo no posto.¹³⁵ Ele julgava que o tão esperado progresso da empresa estava estritamente vinculado à capacidade do padre Superior de fomentar na Missão o “espírito” da Ordem, quer dizer, sua coesão e integridade. Mas sem adentrar nessa matéria, que deve ficar clara depois, importa notar por ora que é justamente a partir dessa opinião que decorre o seu primeiro argumento acerca da conveniência de haver mais irmãos de hábito no Norte da América portuguesa.

Retratando a Missão como potencialmente proveitosa e fecunda, Antônio Vieira projetava a expectativa de que ela, em breve, poderia ser elevada à categoria de Vice-Província. Em outras palavras, o inaciano considerava que a Companhia de Jesus, dentro em pouco, teria condições de se manter e exercer seus ministérios no Estado do Maranhão e Grão-Pará de maneira quase que autônoma, posto que os futuros aldeamentos da Ordem no Norte da Colônia assegurariam a subsistência econômica do Instituto na região. É oportuno salientar aqui que, mais do que almas a converter, para os inacianos os indígenas constituíam, assim como para os colonos, uma força de trabalho indispensável. E com base nessa perspectiva, portanto, Vieira defendia a necessidade da presença de mais membros na Amazônia portuguesa, porquanto, segundo ele, se então houvesse um número maior de jesuítas em tais domínios, o Instituto já se encontraria na posse de outros cinco ou seis aldeamentos, além das duas “aldeias de serviço” concedidas pela Coroa quando da restauração da Missão.

No “capítulo” seguinte da missiva Vieira tratou de exigir explicitamente a expedição de novos irmãos de hábito, apresentando as qualidades indispensáveis aos eleitos para trabalharem naquele campo apostólico. E ao fazê-lo, ele trazia à tona os problemas da

¹³⁴ Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 456, nov. 1947.

¹³⁵ De acordo com as *Constituições*: “[O padre Geral] Deverá ter também em cada Província, como Provinciais, homens de toda a confiança, convencido de que é neles e nos Superiores locais que se apóia em grande parte o bom governo da Companhia”. Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 219, §797.

empresa como alegação revelando, de forma incisiva e menos artificiosa, outras peculiaridades da Missão. Acompanhe-se:

2. Alem de Superior são necessarios muitos outros sogeitos de spirito e resoluçam, com os quaes creça nesta missão o partido dos spirituaes, o qual, como na outra carta tenho dito, he o menor, e por isso preualece, ou preuelecerá facilmente o contrario. E peço muito a Vossa Reverencia [ou V. P.] sejam alguns homens já feitos, e de appostada, e experimentada virtude, porque aqui não ha, nem pode auer nunca collegios grandes, e tudo são missoens cheas de muitas occasioens, a que ajuda o clima, e se cada hum não for capaz de gouernar a si, perder se ha facilmente.¹³⁶

No que diz respeito a esse fragmento significativo, cumpre lançar luzes sobre a justificativa fundamental dada por Antônio Vieira nesta carta a fim de que fossem encaminhados para o Norte da Província muitos sujeitos de “espírito e resolução”, ou seja, religiosos observantes e firmes em sua vocação, bem como decididos a se ocuparem com os indígenas, uma vez que, na sua concepção, as atividades da Ordem naqueles domínios estavam voltadas à prática missionária junto aos nativos levada a efeito em um ambiente considerado hostil e propício à degenerescência espiritual dos missionários.

Ora, em alusão a um apontamento feito em outra correspondência, Vieira defendia que, devido a um conflito de ideais então existente no seio do corpo de jesuítas estabelecido no Maranhão e Grão-Pará, tal recrutamento fazia-se mister para que crescesse na Missão o “partido dos espirituais” e, conseqüentemente, minorasse a influência do grupo contrário. Infelizmente a missiva a qual Antônio Vieira se reporta permanece inédita. Entretanto, apesar desse infortúnio, alguns “capítulos” da carta em questão ecoam certos aspectos dessa disputa permitindo que a fundamentação de sua solicitação seja elucidada.

Na qualidade de padre Superior da Missão, competia a Vieira o papel de traçar os planos de ação e de vida comunitária na região, submetendo-os à aprovação de seus superiores hierárquicos. Porém, de acordo com as *Constituições*, ele devia se valer de seus “súditos” nas decisões a tomar visando obter, na medida do possível, a uniformidade em tudo.¹³⁷ Como bem especificado por Charlotte de Castelnau-L’Estoile, se para os jesuítas a

¹³⁶ Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 457, nov. 1947.

¹³⁷ Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 221-222; 226, §810; §821. Em relação a essa questão, não se pode desconsiderar a ênfase que Inácio de Loyola atribui à obediência como fator responsável pelo vínculo de união. Entretanto, é preciso ressaltar, com base nos comentários de Herbert Alphonso e José Eisenberg, que o conceito de “obediência cega” expresso por Loyola nas *Constituições* [§547] e, em muitas de suas cartas, concerne mais ao quarto voto de obediência ao Papa, pelo qual os membros professos da Ordem ficam obrigados a seguir em missão para toda parte aonde o Pontífice quiser enviá-los, do que à obediência a ordens superiores. Segundo Eisenberg, “toda vez que Loyola fala sobre obediência a comandos nas *Constituições* ele a associa à idéia de consentimento”. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 176. Nesse sentido, Alphonso destaca que “es sumamente significativo que Ignacio, quando se

direção do governo da Ordem descende impreterivelmente da autoridade quase incontestável do padre Geral em Roma, em contrapartida, “no nível local, a prática do poder é colegial”. Dessa forma, conforme colocado pela historiadora em termos precisos, para as comunidades de inacianos dispersas pelo mundo “a referência ao poder único do proposto geral é paralela a uma prática de poder em que a negociação, o compromisso entre os diferentes pontos de vista que se expressam, é a regra”.¹³⁸

Assim sendo, Antônio Vieira relatava aos seus superiores que consultas locais foram realizadas, de modo a alcançar o consenso entre os irmãos de hábito acerca de assuntos tocantes ao empreendimento e às normas de conduta dos jesuítas na Missão. No entanto, fato é que daí surgiram embates que careciam ser resolvidos pelos padres Provincial ou Geral da Companhia de Jesus.

O primeiro teve origem na vontade de Vieira de que todos adotassem como prática orações em público mirando intensificar a vigilância mútua e, por conseguinte, salvaguardar a disciplina religiosa dos membros da Missão. Segundo o padre:

5. Huma das cousas que dezejei, e desejo muito nesta missão he que todos tenhamos muita familiaridade com Deus, e sejamos amigos da oraçam [...]. Procurei de persuadir a alguns dos que estamos nesta missam (porque os outros já estauão persuadidos, e o fazião) que voluntariamente e por nossa deuaçam, e mayor edificaçam de todos, quizessemos ter a oraçam em publico, de maneira que nas missoens se ueja hum companheiro ao outro, e nas casas tenhamos oraçam em parte onde possamos ser vistos. Armarão se contra isto os Padres Manoel de Lyma, e Manuel Nunes, e os seguirão todos aquelles de quem se duuida se tem oraçam, e me disseram que era isto contra o instituto da Companhia e por mais que eu lhes declarei que contra o instituto da Companhia era ter oraçam em comunidade juntos por modo de Coro, e por obrigaçam [...]. Nada disto bastou para que este meu dezejo não fosse impugnado, e ainda reprouado dos que tenho dito, posto que outros ha que o approuão muito e tem a oraçam ordiaria em publico, e também a extraordinaria. Se Vossa Reuerencia [ou V. P.] julgar que no dito modo de oraçam não por obrigação, nem em comunidade senão por deuaçam, e em lugar onde possamos ser vistos, não ha inconveniente contra nosso instituto, antes he cousa louuauel, e de edificação, [...] o mande declarar assi para que o tenhamos todos entendido [...]. E este ponto, Padre Prouincial [ou Geral], he muito essencial, porque nesta missão ninguem se poderá conseruar sem muita oraçam, e os que tem a oraçam fechados em seus cubiculos os menos são os que a tem como conuem, principalmente onde não podem ser tão uisitados, e uigiados.¹³⁹

refiere al ejercicio de la autoridad y cuando trata también de la obediencia, lo haga siempre dentro del marco del amor y de la unión”. Cf. ALPHONSO, Herbert. Obediencia. In: GARCÍA DE CASTRO, José (Dir.) *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2. ed. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007. v. 2, p. 1332. Para uma discussão acerca do conceito inaciano de obediência, ver também: O’MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004. p. 538-544.

¹³⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 71. Ainda sobre o modo de governo da Companhia de Jesus, ver, por exemplo: ALDEN, Dauril. *The Governance of an Enterprise: The Hierarchy of the Portuguese Assistancy*. In: _____. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 229-254.

¹³⁹ Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). *Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 458-459, nov. 1947.

A segunda controvérsia refere-se aos meios de subsistência da Missão:

7. Acerca do temporal desta missão consultei também o que deuíamos fazer para termos o necessario conforme nosso instituto. As lauoras desta terra são assucar, tabaco, roças de mandioca, e outros mantimentos algodoades, e teares onde se tece o algodam quando juntamente he roupa, e o dinheiro corrente da terra. A todos conformente nos parece que he bem ter roça de mantimentos sem a qual não pode uiuer, e juntamente algodão, e ate dois teares em cada casa, assi para o seruiço dela, como para o preço de outras cousas necessarias: Aos Padres Manoel de Lyma, Manoel Nunes, Francisco Velloso, e Antonio Ribeiro pareceo que tiuessemos tambem canavial, e tabaco, ou quando menos huma destas lauouras. Os de mais não são deste parecer, principalmente nestes principios; e eu tenho para mym que não so não he conueniente termos tal genero de fazenda, senão que sera a total ruina desta missão, não so pello embaraço que semelhantes fazendas trazem consigo, e pella assistência que lhe deuem fazer os nossos muy alheos do recolhimento e exercicios Religiosos, mas principalmente pello grande escandalo que causaria neste estado, e em Portugal, e nos conselhos del Rei se la se dissesse que nos occupauamos em semelhantes lauouras e interesses. [...] Tambem sobre este ponto esperamos resposta de Vossa Reuerencia [ou V. P.] e em caso que se ordenasse que fizessemos fazenda (o que eu não creio nem espero) pode Vossa Reuerencia [ou V. P] juntamente com a dita ordem mandar outra para que nos retiremos desta missão, ou para que nella não tratemos da conuersão dos Indios, porque he impossuiel poderse conseguir huma cousa, e outra.¹⁴⁰

Outra polêmica adveio do modo como os missionários deveriam se deslocar na região:

8. [...] Duuidouse, supposto não auer caualgaduras [nesta terra] se auíamos de fazer estes caminhos a pè quando fossemos às Aldeas, ou se auíamos de pedir, e aceitar dos Indios que nos levassem aos ombros em redes, como se costumam em outras partes? Ao padre Manoel de Lyma pareceo que si, e allegaua para isso o exemplo dos Padres da India, que diz andão em palanquins; ao Padre Manoel Nunes pareceo o mesmo, e allegou, que estando elle no Cabo Frio sendo Irmão o Padre André de Almeida o fazia ir em rede; [...] Contudo a mim me pareceo o contrario [...] por ser isto o que as nossas regras encomendão aos missionarios [...], e finalmente porque nesta terra nenhum homem dos mais ricos, e poderosos anda em rede os mesmos caminhos, senão a pe, e seria escandalo, e quando menos desedificação grande.¹⁴¹

Por fim, havia ainda uma divergência quanto ao método de catequese indígena a ser utilizado no Norte da América portuguesa:

9. O cathecismo ordinario da lingua da terra nos pareceo se deuia reduzir a menos perguntas, porquanto os Indios desta terra não estão ainda capazes de tanto [...]. Feita esta recopilação, [...] propus aos Padres que conuinha que todos ensinassemos por hum so cathecismo, por euitar a confusão dos Indios [...]. E com isto ser huma cousa tão manifesta, e tão importante, os Padres Manoel de Lyma, Antonio Ribeiro, Thome Ribeiro e Francisco Velloso, que erão os que alli se acharão, todos *uno ore* forão de contrario parecer seguindo o do Padre Manoel Nunes, e dizendo que ensinasse cada hum como soubesse. Pera que Vossa Reverência [ou V. P.] julgue quaes pella mayor parte são os sogeitos, e qual será o seu uoto noutras materias menos euidentes. Daqui por diante tratei de consultar menos cousas, e não o faço senão naquellas em que o pezo he tão grande que não podem os meus ombros sos

¹⁴⁰ Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre António Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 459-460, nov. 1947.

¹⁴¹ Id., Ibid., p. 460-461.

com elle. Vossa Reverencia [ou V. P.] por amor de Deus mande remediar isto, e o principal remedio he que uenhão muitos e bons sogeitos, porque como estes que se unem estiuerem diuididos, e ouuer outros com que se suprirem os lugares que elles enchem dependerão os Superiores menos delles, e poderão dissimular menos, e terão quem se ponha de sua parte, e os ajude.¹⁴²

Longe de querer tratar dessa pauta de discussões, ao lançar mão de uma transcrição sumária desses “capítulos” procurei exhibir os vestígios que caracterizavam a divisão do corpo jesuítico atuante no Estado do Maranhão e Grão-Pará e que, por sua vez, constituía o argumento mais consistente apresentado por Antônio Vieira aos seus superiores com vistas à obtenção de apoio de pessoal. Assim, diante da declarada falta de entendimento entre os membros da Missão, vê-se melhor o motivo que legitimava o seu pedido de envio de “muitos e bons sujeitos” para que encorpasssem o “partido dos espirituais”, aliás, evidentemente encabeçado pelo próprio Vieira.

Para Vieira, a vinda de irmãos de hábito com o perfil exposto no segundo “capítulo” da correspondência tinha como função dissolver o grupo opositor que, segundo ele, estorvava a efetivação de diretrizes delineadas com o intuito de prevenir a diluição da religiosidade dos missionários e de assegurar a unidade e a legitimidade das ações da Companhia de Jesus na região. Além disso, levando em conta a já levantada questão da prática de poder no seio da Ordem em nível local, tal recrutamento também era apontado como uma medida essencial ao exercício do governo dos Superiores da Missão. Conforme indicado por Vieira no final do excerto citado acima, com a chegada desses reforços eles “ter[iam] quem se [pusesse] de sua parte, e os ajud[asse]”.

2.3. O período promissor da Missão (1655-1661): “estamos naquele ponto em que não só se rompem as redes mas se vai a barquinha ao fundo, com a multidão e peso da pesca”

Embarcado para Lisboa em junho de 1654 a fim de buscar em pessoa as medidas que propôs ao monarca para o governo dos nativos do Norte da Colônia, Vieira só alcançou seu destino no mês de novembro, depois de ter enfrentado uma atribulada, porém compensatória travessia pelo Atlântico.¹⁴³ Como se sabe, a maioria de suas sugestões acerca da administração temporal e espiritual dos indígenas da região foi bem acolhida na Corte, resultando daí, após uma junta eminente de teólogos e juristas convocada pelo rei ter

¹⁴² Cf. Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 461-462, nov. 1947.

¹⁴³ AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I, p. 299-303.

deliberado sobre a matéria, a promulgação da nova Lei de Índios do Maranhão e Grão-Pará de 9 de abril de 1655. Assim, com essa legislação que foi complementada pelos artigos do Regimento dado em 14 de abril do mesmo ano a André Vidal de Negreiros, então designado a assumir o já reunificado governo-geral do Estado, os jesuítas, em suma, passaram a deter tanto a exclusividade da evangelização quanto o controle de praticamente todas as etapas do aprovisionamento e distribuição da mão de obra ameríndia na Amazônia portuguesa.¹⁴⁴

Por efeito dos sucessos logrados na Corte, Vieira não perdeu tempo e, de súbito, zarpou de volta à Missão em 16 de abril de 1655, como se vê em uma carta redigida por ele horas antes de partir, na qual apresentava aos seus irmãos de hábito do Reino as razões de seu regresso repentino.¹⁴⁵ Munido de agora em diante de plenos poderes, o inaciano estava decidido a levar a cabo a “conquista espiritual” daqueles domínios do Império luso.

Ao contrário de sua viagem anterior, desta vez a navegação seguiu tranquila e, passados trinta dias, Antônio Vieira aportou em São Luís na companhia de cinco novos membros para a Missão.¹⁴⁶ Logo na chegada, além de amparado pelas disposições recém-sancionadas referentes à conversão, cativo e utilização do trabalho indígena, Vieira encontrou na autoridade de André Vidal de Negreiros o apoio necessário para pôr em execução as ordens que ele agenciara no Reino.¹⁴⁷ Nele, o padre jesuíta finalmente identificou o homem de “consciência”, capaz de governar tudo e tratar do “serviço de Deus e de V. M.”, que pedira em uma de suas cartas remetidas ao rei D. João IV em 4 de abril de 1654.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Ley que se passou pelo Secretario de Estado em 9 de Abril de 655 sobre os Índios do Maranhão”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 25-28, 1948. Por sua vez, o longo “Regimento dado ao governador-geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 14 de Abril de 1655”, encontra-se publicado na íntegra, In: SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p. 425-438. Para uma interpretação desses documentos e seus pormenores, ver, por exemplo: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 95-101; CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661*. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 60, abr./set. 1997.

¹⁴⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira a um padre da Companhia de Jesus, 16 de abril de 1655. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 329-330.

¹⁴⁶ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 337.

¹⁴⁷ Escrevendo ao rei a seu respeito, disse Vieira: “Tudo o que neste particular e nos demais se tem obrado a favor das cristandades, e em obediência da lei e regimento de V. M., se deve ao Governador André Vidal [...]. De André Vidal direi a V. M. o que não atrevi até agora, por me não apressar; e, porque tenho conhecido homens, sei que há mister muito tempo para se conhecer um homem. Tem V. M. mui poucos nos seus remos que sejam como André Vidal; eu o conhecia pouco mais que de vista e fama: é tanto para tudo o demais como para soldado: muito cristão, muito executivo, muito amigo da justiça e da razão, muito zeloso do serviço de V. M e observador das suas reais ordens, e sobretudo muito desinteressado [...]”. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. João IV, 6 de dezembro de 1655. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 331-332.

¹⁴⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. João IV, 4 de abril de 1654 (a). In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 312.

A propósito, durante os seis anos seguintes os inacianos mantiveram suas prerrogativas na condução dos negócios dos índios no Maranhão e Grão-Pará,¹⁴⁹ bem como contaram também com a colaboração dos dois subsequentes governadores-gerais do Estado, fator essencial para se fazer cumprir, nos confins da América portuguesa, uma legislação indigenista repudiada pelos colonos.¹⁵⁰ Nessas circunstâncias, Antônio Vieira finalmente teve condições de pôr em execução o seu tão almejado plano de apostolado junto aos nativos da região.

Em carta enviada ao rei D. João IV em 8 de dezembro de 1655, Vieira já enaltecia o avanço dinâmico das atividades missionárias da Ordem por várias partes do Norte da Colônia: “Tanto que cheguei, Senhor, ao Maranhão, conforme o regimento de V. M., tomei logo posse das aldeias dos índios, e enviei a elas religiosos, que com maior assistência do que até agora tratassem de sua doutrina, como fazem, com grande proveito daquelas almas”. Em resumo, o inaciano informava ao monarca que, por estarem as aldeias da capitania do Pará mui distantes entre si, repartiu por elas três missões, cada uma de dois religiosos, para que continuamente as andassem correndo e visitando, enquanto se não ajuntassem conforme a ordem de V. M.; na capitania do Gurupá, situada entre a do Maranhão e Pará, deixou também dois padres; ao Gurupá, cuja sede ficava na boca do rio Amazonas, mandou outros dois missionários para que

¹⁴⁹ Diante do descontentamento geral dos colonos e das Ordens religiosas rivais face ao poderio assumido pelos jesuítas na região, Vieira, desde o seu retorno à Missão, reiterou energicamente em suas cartas endereçadas à família Real o pedido para que não se admitisse “requerimento algum sobre as matérias da nova lei e regimento que sobre tão maduras deliberações V. M. mandou guardar neste Estado”. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. João IV, 8 de dezembro de 1655. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 336. No decorrer desse período, uma série de solicitações foi encaminhada à Coroa urgindo a modificação da regulamentação vigente, seja por parte de representantes locais, seja, inclusive, pelo Conselho Ultramarino, que, em 1657, recomendou à Corte reconsiderar a questão indígena no Maranhão e Grão-Pará alegando os inconvenientes que a Lei de 1655 causava aos colonos. Cf. KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 107-109. Porém, certamente por causa do prestígio desfrutado por Vieira junto ao rei D. João IV e, após a sua morte em 8 de novembro de 1656, junto à rainha regente D. Luísa de Gusmão, nenhuma das petições realizadas lograram êxito. Particularmente em consideração ao mencionado requerimento feito pelo Conselho Ultramarino, cumpre assinalar que D. Luísa reuniu uma junta de ministros para reavaliar a matéria em pauta, cujo parecer publicado em 10 de abril de 1658 confirmou todas as cláusulas da Lei de Índios de 1655. Cf. Livro Grosso do Maranhão. Provisão sobre aliberdade do gentio do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 29, 1948.

¹⁵⁰ Em 23 de setembro de 1656, quando André Vidal de Negreiros largou o governo do Estado para assumir o da capitania de Pernambuco, o Sargento-mor Agostinho Correia ocupou o posto na condição de interino. Quanto ao seu mandato, Berredo informa que continuou na “recta administração da justiça, com que segurava a felicidade do seu governo”, entregando-o a D. Pedro de Mello em 16 de setembro de 1658. Cf. BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 426. Por sua vez, D. Pedro de Mello permaneceu no cargo até 26 de março de 1662. Em dezembro de 1660, ao remeter ao rei suas impressões sobre esse governador, Vieira escreveu: “Tudo isso, Senhor, represento a V. M., para que, quando o Governador D. Pedro parta [...], seja presente a V. M. o muito que a V. M. tem servido neste Estado, em menos de dois anos e meio de seu governo; porque o que se obrou se deve principalmente ao zelo, cuidado, disposição e execução, que é grande e sem a qual se não pudera conseguir cousa de consideração, e muito menos tantas e tão dificultosas em tão breve tempo”. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. Afonso VI, 4 de dezembro de 1660. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 425.

“tomassem à sua conta as aldeias daquele distrito”; à grande ilha dos Joanes, atualmente conhecida por Marajó, foi outra missão de dois religiosos; finalmente, ainda nesse mesmo ano, mais dois inacianos subiram o curso do rio Tocantins cerca de 300 léguas a fim de “descer” os índios tupinambás estabelecidos naquelas paragens; enfim, Vieira também anunciava a intenção de enviar, em breve, uma missão aos nativos do Camuci e do Ceará, projeto que realizou em fevereiro de 1656.¹⁵¹

Como venho demonstrando, graças ao papel determinante exercido pelo padre Antônio Vieira na obtenção de apoio de pessoal para uma Missão ainda marginal e de difícil aceitação por parte de seus irmãos de hábito, a Companhia de Jesus dispunha, nessa altura, de 20 sujeitos para atuar em todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹⁵² Contudo, é claro que para a Ordem manter tamanha efervescência missionária e estendê-la pelo vasto território que lhe fora confiado era imprescindível a presença de mais e mais “obreiros”. Dessa forma, de 1655 a 1661 Vieira permaneceu intensamente dedicado a superar aquele que constituía um dos últimos obstáculos à expansão do projeto evangelizador do Instituto na Amazônia portuguesa, qual seja, a escassez de religiosos.

Para tanto, além de ter obviamente encaminhado novas solicitações de reforços ao centro da Província do Brasil e à Cúria Generalícia em Roma, Vieira continuou contando particularmente com o favor da Coroa e do seu amigo íntimo no Reino, o padre André Fernandes.

Com o intuito de abordar as missivas escritas por Antônio Vieira nesse período que trazem pedidos de envio de membros do Instituto para a Missão do Maranhão e Grão-Pará, começo pela longa carta exortativa destinada ao padre Provincial do Brasil, que era então Simão de Vasconcelos, datada de 1º de junho de 1656. Assim, atente-se para o exórdio da correspondência no qual o inaciano se refere aos motivos que o levaram a concebê-la:

Pax Christi: Parti de Lisbôa para tomar a Ilha da Madeira e daí dar conta a V.a. R.a. do sucesso dos negócios a que tinha ido, mas, na primeira noite perdemos vista da frota, e não foi possível tomar a Ilha. Chegado a este Maranhão, mandei logo um correio por terra, com o mesmo aviso e do estado em que ficava a missão e execução, que se tinha dado às ordens de S. Majestade. Pela tardança e contingência do correio, e pelas duvidas de haver chegado, e outras causas de grande importância, pareceu a todos os Padres que, assim como eu tinha ido a Portugal, fosse também à Província, a informar plenariamente a V.a. R.a. e ajustar muitas cousas, que de longe se não podiam dispôr como convem; mas não foi Deus servido que esta viagem tivesse efeito, porque a cabo de sete semanas tornei a arribar, por faltarem este ano as monções, que nesta costa são ordinárias. E assim é força dizer a V.a. R.a. por escrito, alguma parte do que havia de representar em presença, sentido de que haja

¹⁵¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. João IV, 8 de dezembro de 1655. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 332-335.

¹⁵² Id., *Ibid.*, p. 335.

de ser o intérprete de nossas necessidades, e solicitador de seu remédio um papel que, sobre dizer pouco, não sabe responder ao que lhe perguntam, nem satisfazer ao que replicam.¹⁵³

Através do fragmento acima, vê-se que a missiva se trata de uma texto endereçado ao padre Provincial do Brasil para fazer as vezes do que Antônio Vieira tentara realizar pessoalmente, isto é, requerer-lhe em plenária auxílio para Missão. Adiantando um pouco do que deve ficar mais claro depois, ao elaborar sua correspondência como um discurso eloquente voltado aos representantes da própria Província, no qual urgia basicamente a vinda de irmãos de hábito daquelas partes da Colônia para o Maranhão e Grão-Pará, Vieira não hesitou em incluir passagens duras e ousadas, que em determinados momentos beiram o desrespeito, a fim de dar conta de seus propósitos. Por essas razões, a carta assume efetivamente uma dimensão de confidencialidade.¹⁵⁴ Dito isso, eis como se dá o desempenho da argumentação do padre Vieira dirigida à cúpula da Ordem na América portuguesa com vistas a alcançar numerosos religiosos para aquela região.

Valendo-se dos procedimentos discursivos da *ars dictaminis*, Antônio Vieira inicialmente concebeu um relato extenso e entusiasmado sobre a situação geral da Missão, mas pontuando a insuficiência de membros para um campo apostólico tão vasto e proveitoso, com o objetivo de fornecer a fundamentação histórica para sua *petitio* apresentada na seqüência. Exprime bem o teor desse quadro temático retratado na correspondência o trecho em que o padre aponta: “o estado da missão, em suma, é ser ella a maior em número de almas, e a mais disposta a receber os meios da salvação, de quantas hoje tem a Igreja”.¹⁵⁵ Assente então nessa descrição dos sucessos e das potencialidades da empresa jesuítica no Estado do Maranhão e Grão-Pará, Vieira solicitava a sua audiência apenas duas providências: em primeiro lugar, avaliando todos os membros presentes no Norte da Província inábeis para substituí-lo no cargo de Superior da Missão, requisitava o envio de um padre “de virtude, letras, experiência, e exemplo” para assumir o posto.¹⁵⁶ Logo após, de acordo com as próprias palavras do padre jesuíta:

A segunda cousa de que necessitamos igualmente, e em certo modo ainda mais, é de um número de bons sujeitos, que venham assistir com estes indios, os quais sem assistência não podem ser governados, nem ainda doutrinados como convem, e,

¹⁵³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 1º de junho de 1656. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 253-254.

¹⁵⁴ A título de exemplo, isso fica particularmente expresso no trecho em que Antônio Vieira qualifica o padre Manuel Nunes como inapto para exercer o cargo de Superior da Missão: “O P. Manuel Nunes, ainda que tem muitas e boas partes junta, entendem quase todos e os melhores desta missão, que lhe faltam algumas mais essenciais para ela se fundar com o espírito, que lhes é necessário”. Cf. Id., *Ibid.*, p. 255.

¹⁵⁵ Id., *Ibid.*, p. 254-255.

¹⁵⁶ Id., *Ibid.*, p. 255.

sendo assistidos dos Padres, é grandíssimo o fruto que se faz em suas almas, com que não só eles se salvam, mas se fazem muitos outros, e só nesta forma se granjeia com eles o amor e fidelidade, sem a qual não é bem que nos metamos tresentas, e quatrocentas léguas pelo Sertão, sem outra defesa mais que a de sua companhia, nem outro seguro mais que o de sua verdade.¹⁵⁷

Diante do que foi exposto, Antônio Vieira artificialmente estimava não ser preciso gastar “mais palavras em encarecer estas necessidades, porque elas por si se encarem e recomendam”. Contudo, alegando ter o dever de justificar o que pedia, o inaciano ofereceu a seus leitores quatro “forçosíssimas razões”, “não porque pareçam necessárias, mas para satisfazer à obrigação de quem requiere com justiça”.¹⁵⁸ É sobre esse arrazoado que eu gostaria de me debruçar. Acompanhe-se:

A primeira é que [...] suposto que o Maranhão é tão parte da Província como S. Paulo, Espírito Santo, Ilhéus, Pernambuco, Rio de Janeiro e como a mesma Baía, porque se não ha de acudir ao provimento destas casas, destas Aldeias, e destas Missões, como ao das outras missões, das outras casas, e das outras Aldeias? E porque havemos de estar, como estamos, ha mais de tres anos sem ser visitados da Província, nem ela se lembrar de nós, como se não fôramos seus filhos, nem lhe pertencêramos?

A segunda consideração, que se deve fazer sobre as necessidades, e as da Província, é que este ano lhe cresceram à Província 23 ou 24 sujeitos, sem os quais se conservou e sustentou, todo o ano antecedente; e se a Província se sustentou com 24 menos, também se sustentará ainda que desse número parta connosco a metade, remediando-se neste caso como se remedeiam as outras Províncias [...].

Quanto mais (e seja esta a terceira consideração) que na Província ha muitos sujeitos, que fazem pouco e cá podem servir muito; e sem lá sentir a sua falta podemos nós ter deles remédio.

Finalmente ainda que na Província entendo, diante de Deus, que neste caso se devia contudo acudir antes ao Maranhão que aos ditos lugares, ou, quando menos, se havia de acudir a eles, com menos sujeitos, por socorrer o Maranhão com mais. E esta tenho pela mais viva razão e pela mais forte e eficaz consideração de todas as que V.a. R.a. e aos mais Padres da Província represento, a qual tenho por evidente, e manifesta por muitos princípios, que também quero pôr aquí.¹⁵⁹

Nesse conjunto de motivos levantado por Antônio Vieira para legitimar o deslocamento de pessoal para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, observa-se que sua *invenção*, em termos gerais, repousa sobre duas questões centrais, a saber: a) no descaso da sede da própria Província para com sua Missão periférica; b) em críticas referentes às ocupações assumidas por seus irmãos de hábito no Estado do Brasil e à distribuição dos inacianos pela América portuguesa. Por sua vez, particularizando o enunciado de Vieira, nota-se que ele primeiramente evocava os fatos de a empresa jesuítica no Norte da Colônia depender da Província do Brasil e de a Missão estar, apesar disso, sem ser assistida por ela desde 1653; depois, nas considerações segunda e terceira, Vieira julgava que naquelas partes

¹⁵⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 1º de junho de 1656. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 256.

¹⁵⁸ Id., Ibid., p. 256.

¹⁵⁹ Id., Ibid., p. 256-257.

da América portuguesa havia um número suficiente de religiosos – cerca de 160 no total¹⁶⁰ –, dos quais muitos se encontravam mal-empregados; finalmente, Vieira defendia que o centro da Ordem na Colônia deveria privilegiar o envio de membros para a Amazônia portuguesa. Daí que, declarando ser esse último ponto a “mais viva razão” e a “mais forte e eficaz consideração de todas” as representadas, Antônio Vieira enumerou seis princípios, de modo a fundamentar tal juízo. Eis um resumo:

1.º porque a obrigação de nosso instituto é viver aonde se espera maior serviço de Deus e ajuda das almas, e ninguém pode duvidar que no Maranhão não só se esperam, mas se estão experimentando maiores serviços de Deus, e maiores proveitos das almas, do que em todos os outros lugares do Brasil. [...]

2.º porque muitos dos ministérios, em que nos ocupamos no Brasil, são os comuns de todas as Religiões, como confessar, prègar e que elas também fazem, e podem fazer; mas os ministérios, em que trabalham os que estão no Maranhão, são os próprios e particulares da Companhia, para cujo fim especial Deus a instituiu, como são catequizar, bautizar, converter gentios, dilatar, e propagar a fé de Cristo entre nações bárbaras, e estas ações, como tão especiais e singulares nossas, devem preferir às comuns, para que em toda a parte tem Deus tantos outros ministros.

3.º porque a Província do Brasil ha muitos anos, que está fundada, acreditada e conhecida, e, ainda que tire de si alguns sujeitos, pode-o fazer sem dano de crédito, nem da reputação [...]. Pelo contrário, a missão do Maranhão está agora em seus princípios, e no fervor de suas perseguições, exposta aos olhos de todos, e muito arriscada a perder o crédito [...].

4.º porque tendo-nos El-Rei encomendado estas Cristandades, e nós aceitado e tomado à nossa o cuidado delas, corremos obrigação de justiça de curarmos suas almas [...], sob pena de encarregarmos gravíssimamente as nossas. E estes encargos não concorrem em muitos dos ministérios, em que se ocupa a maior parte dos sujeitos da Província [...].

5.º porque quando não tivéramos a obrigação de justiça, é certo a meu fraco entender, que temos, assim os desta missão, como os dessa Província a obrigação de caridade; porque a necessidade, em que todas estas nações estão, é conhecidamente extrema [...].

6.º [...] porque o ler um curso ou fazer quatro sermões, não é o que nos honra, singulariza, ilustra, senão as conquistas da fé, e as almas convertidas a Deus, que é a matéria, que ha tanto tempo tem faltado à nossa Província [...]; e pois esta Província ha tantos anos está na Companhia como emudecida, por falta de matéria e não de quem trabalhe gloriosamente, hoje que Deus lhe tem metido em casa a maior empresa que teve a Companhia e por ventura a mesma Igreja, onde só o nome e número das nações bastaram para assombrar o mundo, porque não fará muito caso dela? Porque a não socorrerá com grande número de sujeitos, porque se não mandará visitar, alentar e formar? E porque não será este o maior cuidado e emprêgo, pois é o mais digno de todos?¹⁶¹

Sem pretender distinguir cada um desses elementos dispostos por Vieira para demonstrar que a sede da Companhia de Jesus na Colônia tinha a obrigação de acudir preferencialmente sua Missão na região Norte, cabe aqui delinear o esquema argumentativo desenvolvido por ele com vistas à persuasão. Nesse caso, de início, importa identificar que o

¹⁶⁰ ALDEN, Dauril. Number of Jesuits Serving in the Portuguese Assistancy, 1549-1760. In: _____. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 674-676.

¹⁶¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 1º de junho de 1656. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 258-260.

procedimento retórico aplicado pelo inaciano consiste em, a partir de determinados critérios de discernimento para o envio de missionários prescritos na Sétima Parte das *Constituições*, criar um campo de concorrência no interior da Província no qual os trabalhos realizados pelos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará são classificados como de “maiores serviços de Deus, e maiores proveitos das almas, do que em todos os outros lugares do Brasil”. Atente-se então para o fragmento das *Constituições* que fornece a Vieira as principais balizas de seu discurso:

Para que a escolha das obras, a que o Superior envia os seus, seja mais acertada, tenha-se ainda diante dos olhos a mesma regra da maior honra divina e do maior bem universal. Esta consideração pode orientar sempre com toda a justiça a decisão de enviar para um lugar, e não para outro. Eis alguns motivos que podem ser guia nesta escolha:

[...] Se certas coisas são mais urgentes no serviço de Deus Nosso Senhor, e outras menos, e mais facilmente sofrem adiamento, devem antepor-se as primeiras às segundas, embora sejam ambas de igual importância.

Se algumas coisas são especialmente próprias da Companhia, ou se vê não haver ninguém que delas se ocupe, é justo sejam preferidas a outras a que não faltam meios nem pessoas a olhar por elas.¹⁶²

Conforme indicado acima, os jesuítas devem se dedicar prioritariamente às “coisas mais urgentes no serviço de Deus”, às “coisas especialmente próprias da Companhia” ou às que “se vê não haver ninguém que delas se ocupe”. Assim, verifica-se que foi remetendo basicamente a esses princípios estabelecidos para orientar o Geral e os superiores a socorrer prioritariamente um lugar, em vez de outro, que Vieira retratou a empresa da Ordem na Amazônia portuguesa em contraposição àquela levada a efeito no Estado do Brasil, de modo a atrair reforços para ela.

Por um lado, Vieira concebia a Missão do Maranhão e Grão-Pará como um universo específico no seio da Província do Brasil. De acordo com o inaciano, no Norte da Colônia os jesuítas se consagravam aos ministérios próprios do Instituto, como catequizar, batizar e converter “gentios”, em conformidade com a vocação missionária do Instituto e o fim pelo qual ele foi particularmente instituído, isto é, propagar a fé católica pelas diversas partes do mundo. Ainda segundo Vieira, naquela região não havia outros religiosos encarregados de executar tais tarefas além dos “Nossos”, dever, aliás, que lhes fora juridicamente atribuído pelo rei de Portugal. Enfim, Vieira afirmava que era nesse dilatado campo de evangelização, representado por ele enquanto o maior empreendimento tido até então pela Companhia de Jesus e porventura pela mesma Igreja, que os membros da Ordem tratavam das obras divinas de maior glória e urgência, dada a extrema necessidade espiritual daquelas numerosas nações “bárbaras”.

¹⁶² *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 180, §623.

Por outro lado, sob a pena de Antônio Vieira, o restante da Província surge como um espaço em que a Ordem não se encontrava engajada nas ações apostólicas “tão especiais e singulares” da Companhia de Jesus. Nesse sentido, em sua representação, naquelas partes da América portuguesa os jesuítas se ocupavam, sobretudo, com ministérios comuns, como confessar e pregar, que poderiam ser praticados por quaisquer sacerdotes. Além disso, Vieira depreciava também as atividades de ensino oferecidas pelos inicianos em tais domínios da Colônia ao dizer que: “ler um curso ou fazer quatro sermões, não é o que nos honra, singulariza, ilustra, senão as conquistas da fé, e as almas convertidas a Deus, que é a matéria, que ha tanto tempo tem faltado à nossa Província”.¹⁶³ E como se tudo isso não bastasse, na sequência do discurso Antônio Vieira apelou, questionando, entre outras coisas, o número de membros destinados ao serviço material da Companhia de Jesus realizado nos currais, engenhos e fazendas do Instituto no Estado do Brasil:

Basta, Padre Provincial (e folgo muito de não saber neste lugar com quem falo), basta, Padre Provincial, que ha de haver sujeitos para um Colégio no Espírito Santo, e sujeitos para outro Colégio em Santos, só porque houve quem nos desse alí de comer? E que ha de haver sujeitos para uma Aldeia de 20 casais, e que ha de haver sujeitos para os currais das vacas, e para as pescarias do Camamu, e que ha de haver sujeitos para um engenho na Pitanga, e para outro engenho em Cirizipe, e que se Deus nos der outro, também ha de haver sujeitos para ele (como é muito justo e conveniente que os haja), e que só para a missão do Maranhão, e para tantas e tão populosas Aldeias, e para tantas nações de gentios, que nos desejam, que nos chamam, que nos vem a buscar, não ha de haver sujeitos? E que quando nos faltam colonos da Companhia às nossas fazendas, falem à vinha e património de Jesus Christo comprado com seu sangue?

Não temo que V.a. R.a. me estranhe o falar assim, porque antes o temêra se dissera o contrário, como se degenerasse do zêlo, e dos ditames, que nessa Província me ensinaram, [...] e como tal espero que seja de V.a. R.a. muito bem aceita, e interpretada com o mesmo animo e coração com que eu a represento [...].¹⁶⁴

Ao coroar seu discurso persuasivo com esse arremate audacioso, parece-me claro que a base do interesse de Antônio Vieira era contestar a política de repartição dos jesuítas supostamente praticada pelo centro da Província do Brasil com vistas a alcançar o envio de reforços daquelas partes da Colônia para a empresa do Maranhão e Grão-Pará. E para tanto, como espero ter evidenciado, o padre Superior da Missão tencionava demonstrar aos representantes da Ordem na América portuguesa que o papel desempenhado por grande parte de seus irmãos de hábito no Estado do Brasil estava em contradição com os ideais de atuação e de “distribuição dos membros da Companhia pela vinha de Cristo”, tais como expostos nas *Constituições*.

¹⁶³ A propósito, nesse momento a Companhia de Jesus já contava com seis estabelecimentos de ensino no Estado do Brasil, a saber: o Colégio da Bahia, de São Paulo, de Santos, do Rio de Janeiro, de Olinda e do Espírito Santo.

¹⁶⁴ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Provincial do Brasil, 1º de junho de 1656. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 261-262.

Já com relação às cartas do padre Antônio Vieira endereçadas à Corte nesse contexto, três versaram sobre a necessidade da vinda de numerosos religiosos da Companhia de Jesus para o Maranhão e Grão-Pará.

Na primeira dessas correspondências, redigida em 8 de dezembro de 1655, o inaciano urgia ao rei D. João IV:

Agora representarei a V. M. as cousas que necessita esta missão para ser cultivada como convém e se colher dela o copioso fruto que sua grandeza promete. A messe é muita e os operários poucos; e esta é a primeira cousa de que sobre todas necessitamos. Ao padre geral e aos provinciais de Portugal e do Brasil tenho dado conta desta falta; e, posto que espero de seu zelo e caridade que não faltarão com este socorro a uma empresa tão própria do nosso instituto, para que eles o façam com maior prontidão e efeito, importaria muito que V. M. o mandasse recomendar com todo o aperto aos mesmos provinciais de Portugal e do Brasil, e juntamente ao padre geral e assistente em Roma, não só para que ordenem assim aos mesmos provinciais, mas para que de Itália e das outras nações da Europa nos venham missionários, como costumam ir para as missões da Índia, Japão e China, com que elas se têm aumentado de sujeitos de grandes letras e virtudes, que naturalmente as aumentarão, podendo prometer a V. M. que quanto for crescendo aqui o número de missionários crescerá também o das conversões das almas, e muitos milhares por cada um.¹⁶⁵

Poucos tempo depois, no final de uma carta datada de 20 de abril de 1657, agora escrita ao rei D. Afonso VI,¹⁶⁶ Vieira apresentava resumidamente quatro medidas dadas como indispensáveis para “a conservação, aumento e quietação desta cristandade”, cuja última era a seguinte: “que V. M. mande vir maior número de religiosos da Companhia, para que ajudem a levar adiante o que têm começado o que cá estamos; porque é o meio único (posto que mui trabalhoso para os ditos religiosos) com que só se podem reduzir estas gentilidades”.¹⁶⁷

Por fim, também no desfecho de outra longa carta edificante destinada ao mesmo monarca em 28 de novembro de 1659, Vieira pleiteava:

O que agora representamos, Senhor, prostrados todos os religiosos destas missões aos reais pés de V. M., é que seja V. M. servido de mandar acudir-nos, e acudir a estas almas, com o socorro pronto que é necessário, para que se conserve o que se tem adquirido.
Toda a conservação destes índios, e a perseverança na fé e lealdade que têm prometido, consiste em assistirem com eles alguns religiosos da Companhia, que os vão sustentando e confirmando nela e desfazendo qualquer ocasião ou motivo que se ofereça em contrário, e sobretudo que seja sua rodela, como eles dizem, contra o mau-trato dos portugueses, de que só se pode desconfiar e de que só se dão por

¹⁶⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. João IV, 8 de dezembro de 1655. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 335.

¹⁶⁶ Como é sabido, devido ao falecimento precoce do príncipe D. Teodósio em 15 de maio de 1653, com o óbito de D. João IV, D. Afonso foi aclamado rei de Portugal aos 13 anos de idade. Todavia, em razão de sua menoridade, sua mãe, D. Luísa de Gusmão, assumiu a regência por cinco anos (1656-1662). Portanto, embora Vieira tenha remetido muitas cartas ao jovem monarca, supõe-se que, ao fazê-lo, dirigia-se efetivamente à rainha regente, de quem era válido, e ao Conselho Ultramarino.

¹⁶⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 348.

seguros debaixo do amparo e patrocínio dos padres. Podem vir padres do Brasil, podem vir padres das nações estrangeiras; mas os mais prontos e efetivos são os que podem vir de Portugal em menos de quarenta dias de viagem.

A matéria é tão importante e de tão perigoso regresso que não sofre dilação; e assim esperamos sem falta até à monção de março o socorro que pedimos.

Sirva-se V. M., Senhor, de mandar vir para esta missão um numeroso socorro destes soldados de Cristo e de V. M., e por cada um prometemos a V. M. muitos milhares de vassallos, não só que nós iremos buscar aos matos, senão que eles mesmos venham buscar-nos, de que cada dia temos novos embaixadores. Tanto tem importado à fé a fama das novas leis de V. M. e dos missionários que a pregam e as defendem. A muito alta e muito poderosa pessoa de V. M. guarde Deus como a cristandade e os vassallos de V. M. havemos mister.¹⁶⁸

Através dos fragmentos transcritos acima, vê-se mais uma vez como Antônio Vieira buscava servir-se do amparo e da autoridade da Coroa portuguesa para angariar novos irmãos de hábito para a empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará, inclusive estrangeiros, pois alegava, em uma das correspondências, que tal recurso era de praxe em se tratando das Índias orientais (Índia, Japão e China). Para persuadir a Corte a tomar parte no agenciamento de membros para a Missão, há que se observar nos três casos que ora se discute que, além de ter construído, a princípio, narrativas que encareciam os êxitos da ação missionária levada a efeito pelos inicianos no Norte da Colônia de modo a alicerçar as respectivas *petitio* de suas cartas, Vieira novamente lançava mão de um discurso que representava os religiosos da Companhia de Jesus na condição de principais agentes responsáveis por promover, em consonância com a sua profecia do Quinto Império, a destinação divina de Portugal como nação universalizadora da cristandade. A propósito, importa destacar nessa linha argumentativa que, em uma daquelas missivas enviadas a D. Afonso VI, Vieira chegou mesmo a alertar o jovem monarca que o Reino não podia se afastar dessa direção providencial, assente no célebre “Milagre de Ourique”, sob pena de perder a segurança do fundamento místico que lhe deu origem e sustentação. Eis o trecho:

Os outros reinos da cristandade, Senhor, têm por fim a conservação dos vassallos, em ordem à felicidade temporal nesta vida e à felicidade eterna na outra: o Reino de Portugal, demais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu; e enquanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá a sua conservação; e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada.¹⁶⁹

Nessa passagem fica rigorosamente nítido que para o padre Antônio Vieira cabia a Portugal, “mais que a qualquer nação cristã, avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à

¹⁶⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. Afonso VI, 28 de novembro de 1659. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 423-424.

¹⁶⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 347.

crisandade”.¹⁷⁰ E a partir dessa perspectiva, convém reiterar que, mediante esse *corpus* epistolar, ele esforçava-se para demonstrar o papel preponderante desempenhado pelos inacianos tanto na dilatação e conservação do Império quanto no cumprimento de sua “obrigação evangélica” de difundir o catolicismo entre os nativos, com vistas a convencer a Coroa a intervir de maneira firme e decisiva no envio de pessoal para o Norte da Colônia. Nesse sentido, nos excertos supracitados, vale repetir que Antônio Vieira retratava os jesuítas como os instrumentos mais eficazes para conquistar almas para Cristo, bem como vassalos para o rei, ambos sempre a passos juntos na sua concepção. Ademais, acentuando essa ideia nas correspondências endereçadas a D. Afonso VI, Vieira defendia ainda que a manutenção da fé e da lealdade dos ameríndios e, conseqüentemente, daqueles frágeis domínios lusitanos, dependia também da presença contínua de religiosos junto aos catecúmenos evocando como arrazoado, de um lado, a tópica da inconstância dos índios do Brasil, cujo caráter supostamente requeria um policiamento assíduo e trabalhoso da parte dos missionários e, de outro lado, o lugar-comum que, par a par, condenava os abusos dos colonos e concebía os inacianos como sustentáculos da política indigenista no Estado do Maranhão e Grão-Pará.¹⁷¹ Portanto, em tais cartas dirigidas ao Paço, são essas as formulações de base que constituem a *inventio* vieiriana construída a fim de mobilizar a Corte a determinar urgentemente a vinda de socorro para a Missão.

Conforme já assinalado, nessa época, afora os ditos monarcas, o padre André Fernandes foi o outro destinatário no qual Antônio Vieira buscou auxílio particular no recrutamento de irmãos de hábito para a Amazônia portuguesa. É sabido que, além de ser o homem de confiança de Vieira no Reino, com quem se correspondia com certa regularidade, André Fernandes era querido da família Real: confessor do príncipe D. Teodósio e, mais tarde, do rei D. João IV, após o falecimento de ambos a rainha regente D. Luísa de Gusmão continuou tendo-o em alta estima, nomeando-o seu próprio confessor.¹⁷² Por conseguinte, foi sem dúvida levando em conta o crédito desfrutado por seu grande afeiçoado na Corte que

¹⁷⁰ PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 434.

¹⁷¹ Sobre o tema da inconstância dos nativos da Colônia que remonta ao início das atividades da Companhia de Jesus no Brasil, em 1549, e que não diz respeito apenas às questões da fé, ver, especialmente, o notório ensaio de Eduardo Viveiros de Castro, cujo título foi extraído da famosa alegoria do mármore e da murta que Vieira formulou em seu “Sermão do Espírito Santo” (1657). Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 183-264.

¹⁷² BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 314; ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 110.

Vieira lhe remeteu mais duas missivas rogando sua ajuda no agenciamento de missionários para o Maranhão e Grão-Pará.

Lamentavelmente, conserva-se apenas um trecho de cada uma dessas correspondências enviadas por Vieira ao padre André Fernandes. Entretanto, nem por isso eles deixam de ser valiosos para os fins deste capítulo.

O extrato da primeira carta, datada de 1657, reza assim:

Escrevi a El-Rei pela Junta [Geral das Missões], pelo Conselho de Estado e pelo Ultramarino, mandando em papéis particulares todas as informações necessárias, e ainda as possíveis; escrevi ao bispo capelão-mor e ao Padre Nuno da Cunha; escrevi ao Dr. Pedro Fernandes Monteiro, e ao Padre Manuel Monteiro, e ao Dr. Martim Monteiro; e escrevi ao padre-geral, assistente, secretário e procurador de Roma; escrevi ao padre provincial de Alentejo e ao da Beira; escrevi mais na Beira ao Padre Mateus de Figueiredo, e em Alentejo ao Padre Francisco Soares; informando, rogando, protestando e importunando a todos sobre este negócio, que é o único que tenho e hei-de ter em minha vida, e sobretudo cansando a V. Sa., não com cartas, senão com resmas de papel escritas; e que, chegando todos estes papéis às mãos das pessoas para quem iam, e tais pessoas, e sendo tão extrema a necessidade que neles se representa, e tantos milhares de almas que se estão perdendo por falta de quem lhe aplique o remédio, que este remédio tarde tantos anos e falte totalmente, e que não haja padres da Companhia que venham, e quem os solicite e mande!¹⁷³

Da leitura desse fragmento salta aos olhos que, ao arrolar seus múltiplos e ineficazes pedidos de reforços endereçados à Europa, sobretudo a instituições do Reino, bem como a representantes da Cúria Generalícia em Roma e da Província de Portugal – então dividida em duas regiões administrativas, a saber, do Alentejo e da Beira –, Antônio Vieira visava convencer seu irmão de hábito a ajudá-lo na demanda em questão. Em verdade, não há como precisar se Vieira tomou efetivamente todas essas diligências. Seja como for, o que interessa salientar aqui é que, apesar de seu empenho incontestável, de fato, à exceção dos sujeitos certamente arregimentados pelo próprio inaciano em 1655, quando de sua breve passagem pela Metrópole, desde novembro de 1652 até então nenhuma expedição missionária havia sido enviada de Lisboa com destino ao Maranhão e Grão-Pará. Assim, foi com base nesse descaso que Antônio Vieira concebeu tal apelo agudo dirigido ao padre André Fernandes para que ele tratasse de assisti-lo na consecução de religiosos para a região.

Cerca de dois anos mais tarde, Vieira tornou a suplicar a mesma cooperação de seu prestigiado amigo. Porém, para exortá-lo a ingerir-se no recrutamento de membros do

¹⁷³ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 1657. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 349. Embora João Lúcio de Azevedo aponte em nota que, nesse momento, André Fernandes era o presidente da Junta Geral das Missões, organismo consultivo ligado à administração central criado em 1655 para tratar exclusivamente das questões referentes às missões ultramarinas, Marcia E. A. Souza e Mello emenda que o padre, na realidade, nunca ocupou tal cargo. Cf. SOUZA E MELLO, Marcia Eliane Alves de. As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757). In: JORNADAS SETECENTISTAS, 5, 2003, Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2003. v. 1, p. 395.

Instituto para a Amazônia portuguesa, desta vez o padre jesuíta se serviu da composição de um quadro comiserador acerca da situação geral da Missão. Acompanhe-se:

As almas que temos entre mãos, só na empresa dos Nhengaíbas, não nos contentamos com que sejam cem mil; e para aplicarmos a eles um só padre com seu companheiro é necessário tirá-lo de outra parte, donde se não pode tirar sem grande escrúpulo e risco de outras almas.

V. Sa., por amor de Quem as remiu com Seu sangue, nos valha neste aperto, que é à letra o de ser nos estar indo a barquinha ao fundo com o peso da muita pesca. Se não somos socorridos, e muito à pressa, não sei como nos havemos de valer. Eu faço de mim pedaços, e não há na missão ofício, des[d]e superior a cozinheiro, a que não aplique parte do tempo e das forças, que já são mera fraqueza. Vivemos de milagre, e, se não fora Providência particular do Céu, já todos estaríamos acabados.

O Padre Francisco Gonçalves chegou haverá três dias da missão do rio das Amazonas, quase sem esperança de vida, e ainda desconfiamos dela, porque está um retrato da morte, posto que com algum alento. O Padre Manuel Nunes veio do rio dos Tocantins quase cego, de sorte que já não pode escrever, e ler, muito mal. Eu, antes de ir ao Nhengaíbas, da visita que fiz ao rio das Amazonas vim em tal estado que dia do Corpo de Deus comunguei por viático.

Enfim que, sobre havermos de morrer, é força que nos matemos, com que seremos menos cada dia; e será grande lástima da cristandade, e do mesmo Céu, que se perca tão bem começada conquista de tanta infinidade de almas, e tão dispostas.¹⁷⁴

Nesse excerto que restou da missiva, o primeiro dado a reconhecer é que Antônio Vieira sobrepesava os trabalhos enfrentados pelo grupo de inacianos no Norte da Colônia, recorrendo à narrativa da pesca milagrosa presente no Evangelho de Lucas (5, 1-11) como alegoria, de modo a argumentar sobre a necessidade da vinda imediata de irmãos de hábito para a região. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que representava o apostolado da Ordem naquelas partes como extremamente promissor, em razão da “infinidade de almas, e tão dispostas”, o padre Superior e Visitador (1658-1661), por contraste, projetava o futuro da Missão em tons sombrios, caso ela não fosse acudida o quanto antes. É sob esse aspecto, a meu ver, que o emprego de um conjunto de cenas exemplares que retratam os sofrimentos experimentados pelos missionários no Maranhão e Grão-Pará ganha seu sentido mais adequado. Por certo que ao mobilizar em seu enunciado um “testemunho” das duras penas suportadas pelos membros da Missão “com o concurso da Garça”, tornando aquela empresa jesuítica análoga a um sacrifício oferecido pela expansão da fé e do Império, Vieira visava enaltecer o esforço despendido por poucos sujeitos na conversão da “gentilidade” daquele desmedido território. No entanto, à frente disso, pelo gravíssimo prognóstico oferecido na carta, infere-se que era outro o alvo de Antônio Vieira ao apoiar-se em tais ocorrências: queria mostrar ao seu destinatário particular e talvez a outros potenciais leitores de sua correspondência que a falta de reforços acarretaria não apenas o fracasso da cristianização dos

¹⁷⁴ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre André Fernandes, 11 de novembro de 1659. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 408.

índios da Amazônia portuguesa, mas também, a perda paulatina daqueles sobrecarregados jesuítas.

Retomando as cartas escritas por Antônio Vieira ao Provincial do Brasil durante a segunda metade da década de 1650 que trazem solicitações de pessoal para a Missão, convém não perder a oportunidade de abordar a que data de 1º de dezembro de 1659, uma vez que foi assente no mesmo *Leitmotiv* de sua mencionada missiva destinada ao padre André Fernandes que ele delineou seu discurso persuasivo. Atente-se, pois, para os seguintes trechos do documento:

[...] o que sobretudo peço e pedimos todos a V. Rev.ma, com todo o afeto e encarecimento, é que V. Rev.ma nos mande socorrer com maior número de sujeitos que for possível porque verdadeiramente estamos naquele ponto em que não só se rompem as redes mas se vai a barquinha ao fundo, com a multidão e peso da pesca. Fizeram-se este ano três missões [...] a que fomos os três professores, e é tanto o número das almas, assim descidas do sertão como convertidas à fé e vassalagem de El-Rei, na vizinhança deste Pará, que só uma partida delas passa de quarenta mil, de cuja paz e amizade não pende menos que a conservação de todo o Estado, por ser gente que tem portos na costa, e teve até agora comércio com os holandeses, e está atravessada no meio da boca do rio das Amazonas. O padre Francisco Gonçalves fica muito enfermo, com uma febre lenta que nós dá grande cuidado; o Padre Manuel Nunes está quase cego e já não escreve; eu, dia de *Corpus Christi* comunguei por viático; os demais são poucos e pouco velhos, posto que todos trabalham muito e por muitos. Dos irmãos levou Deus para Si o irmão Francisco Lopes, e em número tão limitado tudo falta.

[...] Padres há nesta missão que têm à sua conta eles sós mais almas de índios, do que são todas as que temos à nossa conta em todo o Brasil. E, sendo esta missão parte da mesma província, V. Rev.ma e os padres consultores de V. Rev.ma julguem *per viscera Christi* se estão bem repartidos os sujeitos.

Padre provincial, ou se acuda a esta missão ou a larguemos, porque termos só parte nela com mistura de frades não é possível, e termos à nossa conta a conversão e cultura de tantas almas sem lhe acudir não o sofre a consciência. Estamos corridos e envergonhados com os índios do sertão, porque nos mandam cada dia embaixadas e não temos com que lhe acudir. Eles são os missionários, porque eles são os que nos buscam a nós, e eles são também os apóstolos, porque não só vêm eles mas chamam e trazem outros consigo. E quando nos não cabe nas mãos o que temos entre elas, veja V. Rev.ma o que faremos, e se será bem que lancemos fora o que se nos vem oferecer e meter em casa, e se desprezará isto muito àquele senhor que disse: *Eum qui venit ad me non ejiciam foras*. [Jo 6, 37]

Este é, padre provincial, o estado e o aperto em que ficamos, e não digo mais porque, para acudirem aos apóstolos neste [e]stado os de sua [c]ompanhia, não foram necessárias palavras, bastaram acenos.¹⁷⁵

Como se vê, a fim de mover o Provincial do Brasil – que era então o padre Baltasar de Sequeira – a mandar reforços para o Maranhão e Grão-Pará, Vieira aplicava, em geral, o mesmo esquema argumentativo utilizado por ele na referida correspondência endereçada ao seu amigo particular no Reino.¹⁷⁶ Nesse sentido, pelo que já foi colocado anteriormente, basta

¹⁷⁵ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1º de dezembro de 1659. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 563-564.

¹⁷⁶ Cumpre ressaltar aqui que, assim como no caso daquela carta enviada por Vieira ao padre Provincial do Brasil em 1º de junho de 1656, tal missiva foi concebida para circular estritamente no seio da cúpula da Ordem

dizer que o inaciano se valia novamente de uma representação na qual a empresa jesuítica no Norte da Colônia era retratada como proveitosa e fecunda, em que tudo parece providencialmente disposto a favorecer a evangelização e vassalagem de milhares de nativos, sobretudo pela dedicação heroica de seus membros e pela propensão dos ameríndios – figurados, inclusive, como verdadeiros missionários ou apóstolos –, mas que, devido apenas à escassez de missionários, encontrava-se em um estado alarmante que comprometia a sua continuidade.

Entretanto, é importante distinguir que, nesse caso, Antônio Vieira também elencava novos pontos com vistas a corroborar seu discurso. Em primeiro lugar, partindo do princípio de que a conversão dos índios constituía a razão de ser da Companhia de Jesus na Colônia e do fato de a Missão do Maranhão e Grão-Pará fazer parte daquela Província, Vieira encarecia a diluição dos trabalhos da Ordem junto aos indígenas no Estado do Brasil e ponderava haver um numeroso contingente de irmãos de hábito nessa região político-administrativa da América portuguesa, de modo a legitimar o deslocamento de religiosos para aquele concebido campo apostólico. Na sequência, levando em conta a hipótese de a Missão não receber reforços em breve, Vieira arditamente julgava oportuno renunciá-la a fim, evidentemente, de suscitar o efeito desejado por ele.

Assim, descartando a possibilidade de o Instituto repartir as atividades missionárias na Amazônia portuguesa com outras Ordens religiosas, o inaciano alegava em um primeiro momento que, nessas circunstâncias, tal medida radical era a saída para se manter a consciência dos membros da Missão tranquila diante do risco de “condenação” a que estavam sujeitos por não serem capazes de cumprir com o encargo da conversão dos índios o qual se encontravam incumbidos. Todavia, passando em seguida para o padre Provincial do Brasil a pesada decisão de abandonar aquelas almas sob o cuidado da Companhia de Jesus, Vieira lhe recomendava, com o propósito de provocar sua intervenção, considerar bem a questão tendo em vista as mostras dadas por ele de que eram os próprios nativos que buscavam os religiosos e, por conseguinte, o versículo do Evangelho de João (6, 37), segundo o qual Jesus disse à multidão que o seguia: “Todo aquele que o Pai me dá, virá a mim; e o que vem a mim, não o lançarei fora”.

Por fim, cumpre explicitar que foi baseado mais uma vez na analogia estabelecida entre o estado da Missão e as circunstâncias vivenciadas pelos primeiros apóstolos no relato

na América portuguesa. Apesar do teor “edificante” do fragmento transcrito acima, pelo conteúdo restante do documento, vê-se claramente que essa correspondência se trata mesmo, conforme expresso por Vieira, de um texto reservado ao padre Provincial e aos seus consultores.

bíblico da pesca milagrosa operada por Jesus (Lc 5, 1-11) que Vieira coroou sua exortação. De acordo com esse episódio, por causa da enorme quantidade de peixes apanhada por suas redes, que se rompiam, os discípulos pediram auxílio a companheiros de outro barco bastando, para tanto, simples acenos. Daí decorre, portanto, o motivo de Antônio Vieira ter escrito ao padre Provincial, num belo arremate retórico, não ser preciso mais palavras para justificar a vinda de pessoal daquelas partes para o Maranhão e Grão-Pará: para Vieira havia ficado sobremaneira demonstrado que a Província do Brasil tinha o dever de acudir sem demora àquela “barquinha” da Companhia de Jesus que, segundo ele, estava indo ao fundo “com a multidão e o peso da pesca”.

Ora, resta finalmente salientar que, mantendo correspondência regular com o padre Geral Gosvínio Nickel entre os anos de 1658 e 1661, Antônio Vieira despachou duas missivas de cunho administrativo para Roma urgindo, de maneira especial, o envio de religiosos para a empresa jesuítica no Norte da Colônia.

No tocante à primeira carta, datada de 10 de setembro de 1658, convém logo destacar as seguintes palavras de Vieira:

O de que muito, e muito necessitamos é de sujeitos, e mais sujeitos [...]. Bem conhecemos a falta, que toda a Companhia padece de sujeitos, pelo impedimento passado do noviciado, e pelas partes da Itália, e pelo novo acrescentamento da Província de Veneza, de cuja felice restituição damos todos o parabem a V. Paternidade. Mas com se tirarem poucos sujeitos de muitas partes, pode esta missão ter os socorros, que ao presente lhe são necessários.¹⁷⁷

Nesses termos, nota-se facilmente que, apresentando nesta correspondência a vinda de reforços como uma das maiores necessidades da Missão – a outra era a de se fundar um noviciado nela –, Antônio Vieira visava servir-se da intervenção do centro da Ordem em Roma para que irmãos de hábito de diversas Províncias da Companhia de Jesus fossem encaminhados para o Maranhão e Grão-Pará.

Como se pode observar no exórdio da correspondência, nessa altura Vieira já tinha a sua disposição o apoio da Cúria Generalícia no agenciamento de novos missionários para a Amazônia portuguesa:

Muito Reverendo Padre Nosso:
Pax Christi: Em data de 10 de Fevereiro de 1657, que recebi em 17 de Junho de 1658, me ordena V. Paternidade que com a maior brevidade, que possa ser, remeta uma relação deste novo mundo, e cristandades do Maranhão, que temos a nossa conta, para que, traduzida em diversas línguas, se mande às Províncias da Companhia, que a desejam, podendo-se esperar que por este meio chame Deus e afeiçõe muitos sujeitos a esta missão. Não foi possível fazer-se esta relação, para ir

¹⁷⁷ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao P. Geral Gosvínio Nickel, 10 de setembro de 1658. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 269.

nesta primeira via, por serem infinitas as ocupações [...] e não se achar ao presente nesta Casa do Maranhão sujeito suficiente, a quem encomendar este cuidado. Trabalharei muito que possa ir para os navios de 2.^a via, que partirão por todo este ano.

Entretanto vai com esta um mapa de todas as terras e rios, por onde até agora estamos estendidos, e das casas, residências, e mais Cristandades, que temos à nossa conta, as quais todas têm já Igreja, segundo a pobreza da terra, e muitas estão também com a casa feita, esperando sómente pelos sujeitos da Companhia, que as venham habitar, por quem suspiram.¹⁷⁸

Em todo o caso, mesmo já contando com o favor da alta hierarquia romana e sem ter redigido a referida relação que lhe fora encomendada pelo Prepósito Geral, Vieira não deixou de cobrar a assistência da Cúria Generalícia no recrutamento de membros do Instituto para a empresa jesuítica no Norte da América portuguesa. É claro que, ao fazê-lo, o padre Superior da Missão cuidou de oferecer um conjunto de razões para justificar sua petição. Assim, de maneira clara e sucinta, Antônio Vieira escreveu ao padre Gosvínio Nickel:

Por hora estamos esperando, e com grandes alvoroços, os doze Padres e Irmãos coadjutores de Flandres, que V. Paternidade nos faz caridade prometer, que mandaria expedir por todo o ano passado.

Além dos Padres estrangeiros, cujo espírito, e talento nos pode ajudar muito, são também necessários alguns sujeitos das Províncias de Portugal, por razão da língua, e porque o seu natural é mais acomodado a estes climas, e havendo tantos, para a Índia, China e Japão, razão é que esta missão, que não é menos nossa, e está tanto à porta, seja menos assistida.¹⁷⁹

E, como não poderia deixar de ser, na sequência da carta Vieira tratou de obter para a Missão “padres línguas” provenientes de outras partes da própria Província do Brasil:

Sujeitos do Brasil práticos na língua também nos são mui necessários alguns, porque, logo em chegando, podem entrar a ter cuidado de algumas residências, e por mais, que o P. Provincial os dificulte, é certo, que bem pode conceder alguns, principalmente se de Europa, como lá se espera, forem outros, os quais para servirem na dita Província não tem necessidade de nenhuma outra preparação, ou disposição, porque hoje os Colégios do Brasil são em tudo como os da Europa, e os Índios e as missões estão lá quase acabados, e os sujeitos, que ha práticos, e ainda insignes na língua são muitos, e alguns deles pedem com eficácia esta missão. Com esta remeto uma lista dos mais antigos, que eu conheço, e depois destes ha outros, que também podem vir.¹⁸⁰

Diante do que foi exposto, pode-se dizer que, ao rogar ao padre Geral que interpusesse sua autoridade a fim de que jesuítas de diferentes Províncias da Companhia de Jesus fossem prontamente mandados ao Maranhão e Grão-Pará, Antônio Vieira recorreu basicamente a tópicos já espalhados em seu *corpus* epistolar da época para legitimar tal ação,

¹⁷⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao P. Geral Gosvínio Nickel, 10 de setembro de 1658. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 265-266. A propósito, infelizmente o mapa ao qual se refere Vieira permanece inédito.

¹⁷⁹ Id., Ibid., p. 269-270.

¹⁸⁰ Id., Ibid., p. 272.

além de ter se apoiado na representação de um panorama extremamente positivo acerca da situação geral da Missão.

Nesse sentido, por tudo o que já se viu, cabe notar apenas que, aproveitando-se inicialmente daquela promessa feita pelo Prepósito Geral, Vieira mais uma vez alegava a utilidade de se ter missionários estrangeiros naquela empresa, enaltecendo o “espírito e o talento” deles. Em seguida, em virtude da língua e por considerá-los mais adaptados do que os ditos estrangeiros às condições climáticas da região, Vieira defendia a necessidade de envio de membros das Províncias de Portugal, argumentando ainda que lá não faltavam candidatos para as prestigiosas Missões do Oriente¹⁸¹ e que, entre o Reino e o Norte da Colônia, havia uma grande facilidade de comunicação, motivos pelos quais, segundo o padre Superior, aquela Missão não poderia ser menos assistida pelos mesmos irmãos de hábito. Enfim, desejando especialmente a vinda de missionários especialistas em índios, posto que “mui necessários”, Antônio Vieira valia-se novamente do emprego de seu reiterado esquema discursivo no qual, em contraposição ao apostolado da Ordem no Maranhão e Grão-Pará, o projeto jesuíta de conversão indígena no Estado do Brasil encontrava-se arrefecido, “quase acabado”. Sob a sua pena, as atividades dos inicianos em tais domínios se assemelhavam aos trabalhos realizados pelos membros do Instituto no âmbito de seus colégios na Europa: cuidavam essencialmente da educação dos colonos e da administração dos sacramentos aos habitantes das vilas e cidades daquelas partes da América portuguesa. Desse modo, ele queria mostrar que, ao contrário da Missão jesuítica no Norte da Colônia, o restante da Província do Brasil não carecia de membros particularmente vocacionados para as tarefas junto aos nativos. Em outras palavras, assim Vieira pretendia persuadir o padre Geral a fazer frente às dificuldades de envio de “sujeitos do Brasil práticos na língua” brasílica, passando ordens ao padre Provincial para que ele concedesse logo os religiosos efetivamente mais aptos para servirem naquela empresa missionária. Eis aí, portanto, o arrazoado do padre Antônio Vieira

¹⁸¹ Com relação a esse ponto, vale citar aqui as seguintes palavras de Arenz: “As Missões do Oriente tornaram-se, desde a partida de Francisco Xavier para Goa em 1542, as preferidas dos jesuítas. A este apego emocional às primeiras missões se junta à suposta superioridade dos povos na Índia, China e Japão. O fato de eles disporem de uma escrita, literatura, filosofia, religiões com um clero hierarquizado e estruturas imperiais eficientes só aumentou a popularidade destas regiões junto aos jovens jesuítas. De fato, influenciados pela leitura das cartas e dos relatos de missionários do Oriente nos refeitórios dos colégios, muitos pediram, ainda estudantes, para serem enviados para a Ásia. Já as Missões do Ocidente, isto é, as das Américas, sofreram as consequências da fama de serem habitadas por pessoas rudes com um nível cultural supostamente baixo. Esta distinção entre as duas Missões se deve, em grande parte, ao Pe. José de Acosta, que, em 1588, publicou uma classificação dos povos não-europeus. Ele aplicou o critério da complexidade cultural como fator decisivo para a capacidade de acolher o Evangelho e, por conseguinte, para o sucesso do missionário. Se indianos, chineses e japoneses se encontram na primeira categoria, os índios dos planaltos, isto é, incas e astecas, estão na segunda. Já os povos das planícies – para Acosta, os africanos e os ameríndios da zona tropical –, eles se viram relegados à terceira e última categoria”. Cf. ARENZ, Karl-Heinz. *Missões jesuíticas no Maranhão e Grão-Pará. IHU On-Line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, ano X, edição 348, p. 30, out. 2010.

com vistas à consecução de reforços para o Maranhão e Grão-Pará veiculado em tal correspondência remetida à Cúria Generalícia.

A respeito da outra carta mencionada pouco acima, escrita ao padre Geral Gosvínio Nickel em 11 de fevereiro de 1660, trata-se de um documento breve no qual Vieira representava ao centro da Ordem em Roma “as cousas necessárias para a conservação, e aumento desta missão, resumidas todas a este papel”.¹⁸² E entre elas, obviamente, estava a seguinte:

Primeiramente que V. Paternidade mande prover esta missão de bom número de sujeitos, o qual número não só é necessário para a conversão, e doutrina dos Índios, senão também para a observância, e edificação dos nossos, e para se conservarem no espírito da Companhia; porque sendo poucos, e as ocupações tantas e tão forçosas, é força que falte a quietação, e socego tão necessário à vida espiritual, e que o mesmo espírito se afogue. Também por esta falta de sujeitos não podem os superiores mudar um súbdito, ou retirá-lo e recolhê-lo, ou mudar-lhe o companheiro, ou não lhe fiar algumas ocupações, como muitas vezes pede o bem [*sic*] govêrno. E esta mesma impossibilidade causa certo gênero de presunção nos súbditos, com que cuidam que os superiores dependem deles, porque os não mister, como verdadeiramente sucede, dissimulando-se por esta causa o que não era bem que se dissimulasse, e outros muitos inconvenientes, dos quais se estão padecendo, e devorando alguns, que fora melhor atalharem-se nestes princípios e não ficarem em exemplo para depois. Assim que, por todas estas causas, e por infinitas outras, além da geral de tantas almas, que se estão perdendo, é necessário omninamente que esta missão seja socorrida com um grande número de sujeitos.¹⁸³

Requerendo novamente a intervenção da Cúria Generalícia no agenciamento de irmãos de hábito para o Maranhão e Grão-Pará, desta vez a argumentação de Antônio Vieira consistia na alusão a problemas atinentes à vida interna do Instituto na região. Em termos gerais, ecoando um dos pontos centrais daquela missiva datada 14 de maio de 1654, o padre Superior da Missão alegava que o envio de reforços constituía uma medida indispensável a ser tomada pela hierarquia romana, de modo a assegurar a integridade espiritual e a disciplina religiosa dos membros da Companhia de Jesus naquelas partes da América portuguesa. Todavia, nessas circunstâncias, a questão assumia novos contornos.

Nesse caso, trazendo à tona por meias palavras as dificuldades da prática missionária no Norte da Colônia, Vieira inicialmente assinalava que, “sendo poucos [religiosos], e as ocupações tantas e tão forçosas, é força que falte a quietação, e socego tão necessário a vida espiritual, e que o mesmo espírito se afogue”. Ora, apesar de ser exatamente essa a ideia que o inaciano pretendia demonstrar ao centro da Ordem em Roma com vistas a lograr a vinda de novos jesuítas para a Missão, não resta dúvida de que os missionários, isolados entre os

¹⁸² Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao P. Geral Gosvínio Nickel, 11 de fevereiro de 1660. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 277.

¹⁸³ Id., Ibid., p. 277-278.

índios, passavam pela experiência da solidão e da dificuldade em manter o ânimo e uma vida religiosa de acordo com sua identidade de jesuíta.¹⁸⁴ Depois, prosseguindo com a matéria, Vieira evocava a “presunção” e “outros muitos inconvenientes” da parte de seus subordinados causados pela mesma carência de sujeitos.

É diante dessa situação, portanto, que Antônio Vieira solicitava o envio de reforços para a Amazônia portuguesa a fim de que os Superiores locais pudessem “mudar um súbdito, ou retirá-lo e recolhê-lo, ou mudar-lhe o companheiro, ou não lhe fiar algumas ocupações, como muitas vezes pede o bem govêrno”. Assim, apesar de não desconsiderar a questão da conversão dos indígenas, para ele o que estava em jogo era a observância e edificação dos “Nossos” e a conservação deles no “espírito da Companhia”. A respeito disso, a “Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão” ordenada pelo próprio Vieira já estabelecia que, a cada ano, os missionários deveriam passar alguns dias em meio a seus pares na Casa de N. Sra. da Luz, em São Luís, ou na de Santo Alexandre, em Belém, para praticar os “Exercícios Espirituais”, renovar seus votos, fazer penitências de devoção etc. e, assim, reanimar sua vocação e espiritualidade, bem como reafirmar seus laços de obediência e adesão à comunidade.¹⁸⁵ Nesse sentido, em suma, Vieira queria mostrar à Cúria Generalícia que somente com o aumento do efetivo os Superiores locais teriam condições de governar bem os seus “súditos” evitando, por conseguinte, tanto o declínio do fervor quanto os abusos e desregramentos dos membros da Ordem no Maranhão e Grão-Pará.

Entre os anos de 1655 e 1661, o apostolado da Companhia de Jesus no Norte da Colônia irradiou em todas as direções. Nesse período, de acordo com Charlotte de Castelneau-L’Estoile,

[...] lançam-se doze expedições missionárias, criam-se dezassete novas aldeias, do Ceará a Xingu. Para Oeste, os jesuítas sobem o rio Negro, em direção ao Perú. Para Leste, atingem o Ceará e conciliam-se com os índios da região, até então hostis aos portugueses e aliados dos holandeses de Pernambuco. Finalmente, para Sul, através do rio Tocantins, os padres esperam ir ao encontro dos missionários de São Paulo e aos redutos do Paraguai, criando um império jesuíta no coração do continente.¹⁸⁶

Se, por um lado, não há dúvida de que a rede de missões jesuíticas se difundiu largamente no Maranhão e Grão-Pará em função da vigência da Lei de 1655 referente à

¹⁸⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 532.

¹⁸⁵ Cf. Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão ordenada pelo Venerável P. Antônio Vieira, Visitador Geral delas, com consulta de todos os Padres Missionários e aprovada por nosso M. R. P. Geral [...] [1658?]. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 106-124. Para uma abordagem sobre esse importante documento administrativo, ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre Antônio Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 61-64, abr./set. 1997.

¹⁸⁶ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. op. cit., p. 60.

conversão, cativo e utilização do trabalho indígena, que instaurou o monopólio espiritual e temporal da Ordem sobre a população ameríndia do Estado, por outro lado, como venho demonstrando, tal sucesso se deve também à eficácia dos frequentes e variados apelos realizados pelo padre Antônio Vieira para que mais e mais inacianos viessem para aquelas partes da América portuguesa.

Por efeito dos inúmeros pedidos de Vieira, pouco a pouco foram chegando à região irmãos de hábito “estrangeiros”, de Portugal e da própria Província do Brasil. Entre eles o padre luxemburguês João Felipe Bettendorff, que acabou se tornado o grande protagonista da Missão na segunda metade do Seiscentos. Ao todo, segundo levantamento feito por Serafim Leite, cerca de 50 inacianos desembarcaram no porto de São Luís durante o tempo em que Antônio Vieira cuidou dos assuntos daquela empresa periférica.¹⁸⁷ Tal contingente representa significativamente, de acordo com Dauril Alden, quase o dobro de jesuítas enviados do Reino para o Estado do Brasil e aproximadamente a metade dos que partiram, na mesma época, para as atraentes Províncias orientais da Companhia de Jesus.¹⁸⁸

Graças ao papel decisivo desempenhado pelo padre Antônio Vieira no decurso de sua breve, porém intensa trajetória na Amazônia portuguesa, a Missão jesuítica no Maranhão e Grão-Pará finalmente se fortaleceu e estava, no início da década de 1660, em vias de se consolidar. Contudo, como é sabido, sem se conformar com a posição dominante ocupada pelos inacianos na região, os colonos se sublevaram abertamente a partir de 1661, desencadeando uma verdadeira guinada nos rumos da empresa da Ordem no Norte da Colônia.

¹⁸⁷ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 333-359.

¹⁸⁸ ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 224.

CAPÍTULO 3: OS JESUÍTAS NA AMAZÔNIA PORTUGUESA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVII: UM ESTUDO EM TORNO DA CRÔNICA DO PADRE BETTENDORFF E DE SUAS NARRATIVAS HAGIOGRÁFICAS

Com as cartas que dessa Missão chegarão recebi igual alegria e sentimento, assim pella morte dos meus antigos companheiros [...], como por uer o feruor, zelo e incansael trabalho com que os poucos que restão continuão a mesma empreza, seguindo uiuos exemplos, com que Vossa Reuerencia os anima [...]. Os que Deos leuou tem ja recebido o premio de seus gloriosos trabalhos, e de la se não esquecerão de ajudar aos que ficaram com suas orações diante do mesmo Senhor e de impetrar de Sua Diuina Magestade substituir o seu lugar com outros que o possão supprir com igual spirito.

P. Antônio Vieira, ao padre Superior da Missão, Pero Luigi Consalvi, Lisboa, 10 de abril de 1677.

Nos meses de maio e julho de 1661 irrompeu o motim dos colonos contra os membros da Companhia de Jesus nas cidades de São Luís e Belém, respectivamente. Como é notório, o motivo principal do levante popular foi o acesso restrito à mão de obra indígena em virtude da Lei de 9 de abril de 1655 agenciada pelo padre Antônio Viera. Conforme bem colocado por Arenz, “vendo-se cada vez mais prejudicados, os moradores decidiram, encorajados pela hesitação do governador Pedro de Mello e pela instabilidade política na metrópole, a expulsão dos inacianos”.¹

Em termos gerais, os jesuítas foram perseguidos, detidos e, em seguida, remetidos ao Reino em três embarcações. A primeira, na qual partiu o padre Vieira com parte de seus irmãos de hábito, deixou São Luís em setembro de 1661 e aportou em Lisboa no início de novembro do mesmo ano. Por sua vez, duas naus zarparam de Belém somente em 1662, depois de os colonos terem conseguido prender o restante dos religiosos que se encontravam refugiados na capitania do Gurupá. Todavia, apenas uma delas alcançou seu destino. A outra, em que estavam sete inacianos, logo começou a fazer água e teve de retornar ao porto de

¹ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 31, 2010.

origem. Pouco antes disso, Rui Vaz de Siqueira, recém-nomeado governador do Estado, havia desembarcado no Maranhão encarregado de restabelecer a ordem naqueles sítios, agindo com moderação. Para tanto, no final de maio de 1662, ele convocou uma grande junta em São Luís e prometeu, em nome de Sua Majestade, o perdão geral ao povo. Na mesma ocasião, também ficou assente a restituição dos jesuítas as suas casas e aldeamentos, porém, com a condição de cuidarem unicamente da administração espiritual dos nativos. Tais determinações foram publicadas na referida cidade em 2 de junho e, alguns dias mais tarde, anunciadas em Belém. Por conseguinte, aquele pequeno grupo de religiosos que escapara da expulsão, mas que permanecia em cárcere domiciliar, enfim, recobrou sua liberdade, repartindo-se pelas capitânicas do Pará, Gurupi e Maranhão.²

Desse modo, a Companhia de Jesus não se extinguiu mais uma vez no Norte da Colônia. Entretanto, a Ordem ficava diante de uma situação bastante delicada na região, já que, além de ter tido seu efetivo drasticamente reduzido, acabou destituída do governo temporal dos nativos do Estado.

Ao mesmo tempo, D. Afonso VI assumiu efetivamente o trono português e os inicianos também perderam espaço e influência na Corte. O caso é que, apoiada pelos jesuítas, e particularmente por Vieira, D. Luísa de Gusmão planejava a ascensão do infante D. Pedro no lugar do seu filho mais velho, por considerá-lo despreparado para reinar. Cientes das intenções da rainha, os conselheiros do herdeiro legítimo da Coroa conspiraram com sucesso o seu afastamento da regência, em junho de 1662. Conforme é sabido, Antônio Vieira, na qualidade de principal representante da facção derrotada, foi imediatamente desterrado para a cidade do Porto, caindo, no ano seguinte, nas malhas da Inquisição.³ E como se verá adiante, tal reviravolta política não tardou a atingir a empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará.

Em fins de 1663 aportou em São Luís uma expedição missionária composta majoritariamente por religiosos que haviam sido expulsos. Assim, a Ordem passava a contar novamente com pouco mais de 20 membros na Amazônia portuguesa.⁴ Contudo, o mais

² Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao Rei D. Afonso VI, 21 de maio de 1661. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 432-436; VIEIRA, Antônio [?]. *Relação dos Sucessos do Maranhão [1662?]*. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 313-319; BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 164-197; BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão [...]*. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. p. 430-491.

³ Sobre a ascensão de D. Afonso VI, ver: AZEVEDO, J. L. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. t. I, p. 405-416; ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 109-118.

⁴ A propósito, os primeiros inicianos deportados voltaram de Lisboa em setembro de 1662. Eram os padres Salvador do Vale e João Maria Gorzoni. Pouco depois, os padres Pedro Pedrosa e Gonçalo de Veras também retornaram ao Maranhão, após terem abandonado a missão de S. Francisco Xavier, na serra de Ibiapaba. Cf.

importante a considerar nesse evento é que no mesmo navio em que chegaram tais reforços vieram duas Provisões assinadas pelo rei D. Afonso VI, em 12 de setembro daquele ano, pondo termo a uma situação que, desde a restituição dos inacianos, mostrava-se ainda indefinida.⁵ Uma delas ratificava o perdão real concedido pelo governador Rui Vaz de Siqueira a todos os “moradores” daquelas partes da Colônia.⁶ A outra, entre suas principais disposições, decretava: primeiramente, que “os ditos religiosos da Companhia como os de outra qualquer Religião não tenham juri[s]dição algu[m]a temporal sobre o governo dos Índios”; em segundo lugar, “que o espiritual a tenham também os mais Religiosos que assistem e rezidem naquele Estado por ser justo que todos sejam obreiros da vinha do Senhor”; por último, “que os ditos religiosos da Companhia possam continuar naquella missão na forma que fica referido, excepto o Pe. Antonio Vieira por não convir a meu serviço que torne aquelle Estado”.⁷

A promulgação dessa Provisão contendo as novas diretrizes da política indigenista no Maranhão e Grão-Pará representou, com efeito, a consumação do enfraquecimento da posição dos jesuítas no Norte da América portuguesa. Além de revogar a administração temporal dos religiosos sobre os nativos, a nova lei também retirava das mãos dos inacianos o monopólio do governo espiritual dos indígenas, dividindo-o entre as demais Ordens estabelecidas no Estado, a saber, franciscanos da Província de Santo Antônio, mercedários e carmelitas. Enfim, embora ela sancionasse o retorno dos membros do Instituto à região, determinava expressamente a proibição da volta daquele que era, sem dúvida, o maior expoente da Companhia de Jesus naquelas partes da Colônia.

BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 196-201; 221-222; LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 339-340.

⁵ Nesse ínterim, aguardava-se no Estado a confirmação das resoluções acordadas quando da junta geral convocada em São Luís, em meados de 1661. Enquanto isso, conforme as significativas palavras de Bettendorff, “estava o Maranhão ardendo com a peste das bexigas”. Cf. BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 203. Desse modo, segundo Arenz, “até meados de 1663, a colônia ficou parada diante desse surto violento de varíola, sobretudo pela elevada mortandade entre os índios”. Cf. ARENZ, Karl Heinz. Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuítas na Amazônia portuguesa (1661-1693). In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 3, 2010, Recife, PE. *Anais...* Recife, PE: UFPE, 2011. p. 921.

⁶ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Provisão sobre se confirmar aos moradores do Maranhão o perdão que lhes concedeu o Governador na ocasião dos tumultos que houve entre eles e os Religiosos da Companhia, 12 de setembro de 1663. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 31-32, 1948.

⁷ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Provisão em forma de Ley sobre a Liberdade dos Índios do Maranhão e forma em que devem ser administrados no espiritual pelos Religiosos da Companhia e os das mais Religiões de aquelle Estado, 12 de setembro de 1663. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 29-31, 1948. Para uma análise sobre a referida Provisão, ver: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 118-120.

Assim se configura o começo de mais uma fase da história da Missão jesuítica na Amazônia portuguesa, período que vai de 1661 até o ano de 1693, no qual, de acordo com Karl-Heinz Arenz, o projeto da Companhia de Jesus na região lentamente se reorganiza e adquire um perfil bem definido graças, sobretudo, ao engajamento do padre luxemburguês João Felipe Bettendorff.⁸

Nascido no ano de 1625 em Lintgen, um vilarejo pertencente ao Ducado de Luxemburgo, Johannes Philippus Bettendorff entrou no noviciado da Companhia de Jesus em novembro de 1647 na cidade de Tournai, Província Galo-Belga. Quando do seu ingresso, ele já havia cursado humanidades em sua terra natal, se graduado em filosofia na Universidade de Trier, hoje na Alemanha, e estudado direito civil em Cuneo, na Itália. Como membro da Ordem, percorreu diversos estabelecimentos de ensino do Instituto nos Países-Baixos Espanhóis (Douai, Lille, Dinant, Luxemburgo, Namur e Huy) para realizar os estágios pedagógicos e, por último, fez teologia na Universidade de Douai, atualmente na França. Desse modo, segundo Arenz, durante os anos de sua formação, entre 1635 e 1659, Bettendorff transitou por um território na Europa ocidental onde as áreas de cultura latina e germânica se entrecruzavam. Daí a razão de o jovem luxemburguês então já falar fluentemente seis línguas: alemão, francês, italiano, flamengo, espanhol e latim.⁹ Em suma, conforme assinalou Serafim Leite, João Felipe Bettendorff era um “homem extremamente culto”.¹⁰

Ao contrário das expectativas de seus superiores, que o avaliavam nos Catálogos da época com talento para o ensino,¹¹ em junho de 1654 Bettendorff manifestou pela primeira vez o desejo de levar uma vida apostólica. Como se sabe, as Missões do Oriente, em relação às do Ocidente, despertavam um maior interesse entre os candidatos da Ordem que ansiavam partir para as Províncias ultramarinas. Assim, através de uma carta remetida ao centro da Ordem em Roma, Bettendorff rogava ao padre Geral Gosvínio Nickel que o enviasse ao Japão. Cerca de um mês mais tarde, ele reforçou seu pedido insistindo em servir nas Índias orientais. Em resposta dada a Bettendorff, o Prepósito Geral louvava o zelo missionário do jovem jesuíta propondo-lhe a China em vez do Japão, sugestão que ele, aliás, aceitou prontamente mediante uma terceira missiva datada de agosto daquele mesmo ano.¹² Apesar

⁸ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008.

⁹ _____. *Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)*. *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 27-28, 2010.

¹⁰ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 98.

¹¹ ARENZ, Karl Heinz. op. cit., p. 28.

¹² ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 287-291.

disso, João Felipe recebeu sua autorização para deixar a Europa somente em 1659. E, diferentemente do que ele esperava, por efeito de uma correspondência redigida por Antônio Vieira, acabou destinado à Missão do Maranhão e Grão-Pará. Eis como o próprio inaciano apresenta sua designação:

Logo que o nosso muito Reverendo Padre [Geral] mandou a carta do Padre Subprior, Antonio Vieira, para a provincia Gallo-Belgica, tratou o Padre Provincial de uns Missionários com que lhe socorrer. Estava eu aquelle tempo theologo do quarto ano em o collegio da Universidade de Douai, com esperanças proximas de ir para a missão do Japão ou China, e como a providencia de Deus é que tudo dispõe, conforme os seus desejos eternos, que moveram-se interiormente para offerecerem-me a missão do Maranhão, lançaram logo os subprioses mão de mim, dando-me o irmão theologo Jacob Coelho, meu condiscipulo, por companheiro.¹³

Ainda em 1659, pouco depois de ter sido ordenado sacerdote, Bettendorff seguiu para Lisboa, onde permaneceu por quase um ano aguardando a oportunidade de embarcar para o Norte da América portuguesa. Enquanto isso, o padre jesuíta dedicou-se especialmente ao aprendizado do português, mas também do tupi, servindo-se da célebre *Arte da Língua Brasílica* (1621) composta pelo padre Luís Figueira, gramática que ele então verteu para o latim e enviou para sua Província “para que aprendessem por ella os que lá quizessem vir para esta missão do Maranhão”.¹⁴ Finalmente, na companhia de outros três inacianos, dos quais um era seu compatriota, o padre Gaspar Misch, Bettendorff rumou para São Luís em novembro de 1660, aí aportando em 20 de janeiro de 1661.¹⁵

Tão logo chegou à Missão, João Felipe Bettendorff ocupou-se com tarefas ligadas à conversão indígena. Inicialmente, após um breve encontro com o padre Superior Antônio Vieira, em Belém, Bettendorff foi encaminhado ao aldeamento de Mortigura localizado nos arredores daquela cidade para realizar um estágio linguístico e familiarizar-se com o trabalho de evangelização dos nativos da Colônia. Poucos meses mais tarde, Vieira o elegeu como “primeiro missionário de assento” no rio Amazonas, incumbindo-o de fundar um aldeamento na foz do Tapajós. Desse modo, o padre luxemburguês tratou de cumprir a ordem recebida, lançando as bases para o estabelecimento dos inacianos naquele sítio remoto do vale amazônico. No entanto, ao ter notícias do levante dos colonos contra os jesuítas na região,

¹³ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 147.

¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 157; Ver também: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 314.

¹⁵ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *op. cit.*, p. 339.

Bettendorff largou sua obra ainda incipiente recolhendo-se em um aldeamento na capitania do Gurupá, no qual estava seu compatriota, o padre Misch.¹⁶

Nessa altura, ambos os religiosos receberam um aviso por escrito, enviado de Belém pelo padre Francisco Veloso, para que se retirassem “para os mattos; até vir alguma resolução e remedio do Reino”.¹⁷ Porém, tal medida apenas adiou a prisão dos dois inacianos. Decorridas algumas semanas, a falta de víveres os forçou a buscar abrigo na fortaleza do Gurupá. Enfim, lá eles foram detidos com outros irmãos de hábito que haviam fugido do Pará e, na sequência, todos acabaram remetidos a Lisboa. Por sorte, João Felipe Bettendorff fazia parte daquele grupo que partiu na embarcação que teve de arribar imediatamente ao porto de Belém.¹⁸ Assim ele conseguiu escapar à deportação, tornando-se, após 37 anos de atuação na Amazônia portuguesa, uma das personalidades mais importantes da empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará no século XVII.

Concluída a restituição dos membros da Ordem em junho de 1662, conforme já mencionado acima, Bettendorff foi nomeado, em seguida, Superior da Casa de Santo Alexandre, em Belém (1662-1663). A partir daí, ele exerceu quase ininterruptamente cargos de governo na Missão: foi Superior da Casa de Nossa Senhora da Luz, em São Luís (1663-1667); Reitor na mesma residência, já então elevada ao *status* de Colégio (1674-1679; 1688-1690); e Superior da Missão (1668-1674; 1690-1693). Ademais, desempenhou o papel de padre Procurador da Missão em Lisboa, de 1684 a 1687, de Comissário da Inquisição no Estado, depois de 1688, bem como, é claro, de simples missionário no decurso de sua longa presença no Norte da Colônia. Por fim, de 1696 em diante, o inaciano, já septuagenário, cumpriu ainda algumas funções relevantes no Colégio de Santo Alexandre, entre elas, a de mestre de noviços, de examinador dos estudantes e de pregador estável, local onde permaneceu estabelecido até 5 de agosto de 1698, data da sua morte.¹⁹

Certamente em virtude de sua trajetória, João Felipe Bettendorff produziu um *corpus* de escritos considerável. Segundo levantamento feito por Karl Heinz Arenz, dispõe-se atualmente de “cinquenta e três cartas, relatórios e declarações oficiais de sua autoria” conservados, sobretudo, no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, cuja maior parte foi

¹⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 155 et seq.

¹⁷ Id., *Ibid.*, p. 177.

¹⁸ Id., *Ibid.*, p. 174-191.

¹⁹ Id., *Ibid.*, *passim*. Quanto ao falecimento de Bettendorff, especificamente, ver: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 318-319.

redigida em latim e enquanto ele ocupou aqueles altos postos administrativos da Ordem.²⁰ Além disso, na qualidade de homem versado em línguas, Bettendorff também compôs, quando de sua breve passagem pelo Reino em meados da década de 1680, um catecismo bilíngue intitulado *Compendio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa & Brasilica*, que ele mesmo publicou em Lisboa, em 1687.²¹ Finalmente, foi levando em conta a experiência e as informações acumuladas pelo padre luxemburguês durante mais de três décadas de exercício de vários e importantes ofícios na Missão que os seus superiores o encarregaram de conceber, nos últimos anos de sua vida, a primeira crônica sobre a empresa dos jesuítas na Amazônia portuguesa. Conforme declarado por Bettendorff em uma das três advertências dadas ao leitor no prefácio de sua obra:

[...] eu me não ingeri a escrevel-a por minha propria eleição, mas sujeitei-me a este trabalho visto o Padre Bento de Oliveira, Subprior da missão daquelle tempo, e seu successor, o Padre José Ferreira mostrarem gosto nisto, por não haver já Missionarios antigos que tenham as noticias necessarias, e ser eu o que o possa fazer, ao menos em o modo que o tempo me permite.²²

Aí se vê, portanto, que João Felipe começou a redação da *Crônica* entre 1693 e 1696, triênio correspondente ao superiorato do padre Bento de Oliveira, dedicando-se a tal tarefa até “vinte e cinco de maio desse anno de mil seiscentos e noventa e oito”, que são as palavras derradeiras de seu texto. Assim, como bem exprimiu Arenz, “somente a sua morte não permitiu que ele a terminasse com uma conclusão contundente”.²³

Em um período relativamente curto, Bettendorff escreveu uma obra volumosa que, embora seja uma narrativa focada nas ações dos inicianos no Norte da Província do Brasil, compreende uma história geral da Amazônia portuguesa ao longo de quase todo o século XVII. De acordo com a apresentação de Vicente Salles à segunda edição fac-similada, trata-se de “um extenso relato das atividades dos missionários, contendo episódios comuns, triviais, revelações do dia-a-dia, variadas e às vezes minuciosas, testemunhando fatos, lembrando acontecimentos, dos primórdios da colonização até 1698”.²⁴ Fonte por excelência de

²⁰ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 60, 2010. Ainda em relação à produção epistolar de Bettendorff, ver: ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 209-211; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 101-106.

²¹ Sobre a *Doutrina* de Bettendorff, ver, por exemplo: LEITE, Serafim. op. cit., p. 99-100.

²² BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 3.

²³ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 59, 2010.

²⁴ SALLES, Vicente. Nota Prévia. In: BETTENDORFF, João Felipe. op. cit., [n. p.]. A propósito, a *Crônica*, cujo manuscrito original se desconhece o paradeiro, veio à luz em 1910 na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* com 55 páginas de prefácio anônimo e 697 de texto, incluindo-se índice. Conforme

informações de cunho geográfico, sócio-político, econômico, religioso-catequético e etnográfico, a *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* – estruturada em dez livros que, por sua vez, estão divididos em numerosos capítulos – é muito rica para análises em diversos campos do conhecimento e particularmente imprescindível para pesquisas sobre aquela sociedade colonial seiscentista. Para um panorama desta “obrasinha”, como Bettendorff modestamente a denomina ao ofertá-la a Nossa Senhora da Luz,²⁵ acompanhe-se a exposição sumária oferecida por José Honório Rodrigues:

Sua *Crônica* descreve todo o Estado do Maranhão, criado a 13 de junho de 1621, e compreendendo várias capitânias, hoje transformadas nos atuais Estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Ceará e Piauí (mais de 3 milhões e meio de quilômetros quadrados). Descreve sua origem e fundação, relata as missões desde a primeira em 1607, até 1698 quando falece, a viagem de Pedro Teixeira e mais tarde a de Samuel Fritz, a invasão holandesa, os governos temporal e espiritual, as grandes questões da liberdade e escravidão dos Índios, os tumultos do Estado, como o de Manuel Beckman, em 1684. Não renega a tradição ufanista dos primeiros cronistas, louvando as excelências da terra e dos ares e profetizando que a cidade do Pará (Belém) “possa ser um dos mais ricos impérios do mundo”.

Bettendorff escreve sobre a época anterior à sua chegada, em 1661, e daí em diante registra tudo o que ocorreu, intercalando, às vezes sem ordem cronológica, os episódios a que assistia com os que sabia por notícia direta de seus companheiros ou subordinados nas várias entradas e missões aos índios dos sertão, ou ainda, os acontecimentos portugueses e os maranhenses, dos quais se afastara quando passou em Portugal de 1684 a 1688.²⁶

Ora, ainda que a *Crônica* de Bettendorff tome “o ar de diário dos acontecimentos, e tôda ela te[nha] o seu quê de memórias pessoais”, segundo a opinião de Serafim Leite,²⁷ é patente que seu texto está longe de ser informal e de poder ser lido como depósito neutro de informações positivas sobre episódios referentes à Missão da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Nada incomum em se tratando de uma obra composta por um membro de uma Ordem religiosa que, a começar pelo seu fundador, assumiu a escrita como meio privilegiado de comunicação, difusão e registro. Como bem destacou Fernando Torres-Londoño:

declarado pelo prefaciador, foi publicada segundo cópia existente na Torre do Tombo obtida por Antônio Gonçalves Dias em meados da década de 1850, época na qual, comissionado pelo governo imperial, fazia pesquisas nos arquivos portugueses para levantar fontes de nossa história. Para maiores detalhes sobre a preparação dessa primeira edição, ver: RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: 1ª Parte - Historiografia Colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979. p. 291. Já a segunda edição fac-símile foi impressa em 1990 pela Secretária de Cultura do Estado do Pará e serve aqui como referência de localização dos trechos escolhidos para citação. Recentemente, a *Crônica* de Bettendorff foi reeditada pela Ética Editora (2008) e pelo Senado Federal (2010).

²⁵ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 1.

²⁶ RODRIGUES, José Honório. op. cit., p. 290.

²⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 318.

La *Misión* se hacía efectiva en la versión sobre ella, en embate con otras versiones por la simpatía de la Curia General, de las provincias, de los monarcas y de las instancias de poder. Las crónicas afirmaban la misión, la santificaban, la consagraban como manifestación de la gloria divina, expresión de una profunda e íntima comunicación de cada misionero con su Señor. Finalmente, la crónica misionera era un espacio más de la concurrencia de la Compañía con otras órdenes religiosas por un reconocimiento en el disputado campo de la expansión de la Fe.²⁸

Portanto, a exemplo do que ocorria com a atividade epistolar dos inicianos, a redação das crônicas jesuíticas não era um ato fortuito; muito pelo contrário, estava subordinada a diretivas de elaboração que remontam ao tempo do generalato de Cláudio Aquaviva (1581-1615).

Datada de 26 de setembro de 1598, uma breve carta circular remetida por Aquaviva às diversas Províncias da Ordem constitui o impulso oficial dado pela Cúria Generalícia à produção historiográfica no seio do Instituto.²⁹ Através dessa missiva, o padre Geral solicitava aos superiores locais que escrevessem sínteses históricas sobre suas Províncias de modo que, a partir delas, se lograsse uma história geral da Companhia de Jesus desde suas origens. Mais importante do que isso é o fato de, nela, Aquaviva ter estabelecido a forma de organização e os temas que deveriam nortear a composição de tal gênero narrativo.

Com o intuito de apresentar o ideário desse valioso documento, uma vez que ele fundamenta os princípios de construção das crônicas jesuíticas, convém ressaltar, de início, os motivos alegados pelo padre Geral para que “una composición íntegra y continua de la historia de la Compañía” fosse logo concebida. Em suma, Aquaviva argumentava no começo da correspondência que era forçoso reconhecer as virtudes de seus membros notáveis e, assim, oferecer bons exemplos aos jesuítas vindouros. Segundo suas próprias palavras:

[...] este trabajo es una deuda completamente para con los nuestros, no menos para con los mayores que para con los venideros, para que no falte a aquéllos el reconocimiento a su virtud y a éstos el ejemplo, y para que no les parezca a aquéllos que hemos sido poco agradecidos y a éstos que hemos sido poco atentos.³⁰

Em seguida, o Prepósito Geral da Ordem passou a transmitir as primeiras instruções para a elaboração das crônicas provinciais. De entrada, ele pedia aos superiores locais que levantassem os acontecimentos memoráveis de suas regiões administrativas que pudessem

²⁸ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 19.

²⁹ Cf. ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F., v. 40, p. 57-80, ene./jun. 2009. A referida correspondência redigida em latim por Aquaviva foi traduzida para o espanhol e publicada na íntegra, em ambas as versões, por Alcántara Bojorge.

³⁰ In: *Ibid.*, p. 68.

servir de matéria para a redação da almejada história geral do Instituto. Para tanto, Aquaviva recomendava que consultassem arquivos, bem como testemunhas fidedignas, de dentro e de fora da Companhia de Jesus:

Con este propósito escribimos a Vuestra Reverencia, para que, si ha conocido algo relevante para la Provincia que pueda suministrar materia a esta empresa, investigue con exactitud en archivos evidentemente ilustrados y principalmente en cartas trimestrales, las cuales solían escribirse así recientemente, antes de que fueren impresas por año. También, una vez que hayan sido interrogados tanto los nuestros como los de afuera dignos de fe, se discernirá si aquellos pueden referir algo útil de ser recordado en torno a las cosas realizadas por la Compañía.³¹

Desse modo, vê-se que uma das maiores preocupações do padre Geral era que as sínteses históricas sobre as Províncias estivessem submetidas a regras de controle e verificação coletiva. Provavelmente levando em conta o manifesto caráter panegirista e apologético dessas obras, Cláudio Aquaviva tinha clara consciência da necessidade de tais relatos produzirem um efeito de autenticidade, apoiando-se em fontes e análise crítica, a fim de conferir legitimidade aos discursos forjados em prol da Companhia de Jesus. Assim, ele insistia: “Será oportuno que todo haya sido ratificado y confirmado de tal modo que no pueda merecidamente caer en duda la fe en aquéllas cosas, habiendo sido añadidas, en la medida de lo posible, todas las circunstancias, que crean confianza, de lugares, tiempos y personas”.³²

Por último, antes de expor aqui o conjunto de temas das crônicas jesuíticas propostos por Aquaviva, cumpre evocar, mesmo que seja evidente, sua advertência para que as narrativas obedecessem a uma sequência cronológica, começando pelos fatos mais remotos. Uma vez mais, vale citar as palavras do Prepósito Geral: “Envíese, primeramente por cada tiempo, los asuntos más antiguos, sucesivamente unos y otros, según lo pedirá la serie de los tiempos”.³³ Dito isso, eis então os tópicos sugeridos por Aquaviva para compor a redação das histórias das Províncias:

Para que todo esto se haga en orden y nada escape a la diligencia de los investigadores, a cada uno de los rectores de los colegios o a aquellos a los que Vuestra Reverencia encargará este trabajo, podrán proponerse los siguientes capítulos:

- Primero, fundaciones de colegios y casas, excepto si hasta ahora han sido enviadas, con los nombres de los fundadores, sus progresos y su crecimiento
- 2º. Aprobaciones y consensos de las ciudades en el recibimiento de los nuestros
- 3º. Insignes benefactores y fautores [favorecedores]
- 4º. Eventos prósperos y adversos a la Compañía

³¹ In: ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F., v. 40, p. 68, ene./jun. 2009.

³² In: *Ibid.*, p. 69.

³³ In: *Ibid.*, p. 69.

5º. Algunas virtudes y acciones especiales de aquellos que murieron dentro de la Compañía: santidad de vida, muerte preclara, enlistados los nombres y demás circunstancias
 6º. Insignes y extraordinarias vocaciones de los nuestros
 7º. Insignes cambios de ánimos: conversiones de herejes y de infieles
 8º. Insignes calamidades de aquellos que abandonaron la Compañía
 Finalmente, si algunas otras cosas vienen a la mente, [consígnense] las que parezcan [convenientes] para la causa.³⁴

Nesses termos, Aquaviva acabou definindo as diretrizes da historiografia da Ordem. De modo geral, segundo Alcántara Bojorge, apesar de haver elementos que atribuem a cada obra sua particularidade, o esquema criado pelo padre Geral no final do Quinhentos se tornou a espinha dorsal das crônicas gerais redigidas pelos membros da Companhia de Jesus durante os séculos XVII e XVIII.³⁵ Nessa mesma direção movem-se as observações de Paulo Rogério de Oliveira que, indo adiante, aponta que as narrativas dos historiadores inicianos dos séculos XIX e XX guardam inúmeras semelhanças, quando não simplesmente repetem a forma e o conteúdo dos documentos seiscentistas e setecentistas produzidos pelos próprios missionários jesuítas. Oliveira identifica a partir dos contornos da imagem do Instituto que Aquaviva gostaria de deixar para a posteridade um estilo jesuítico da escrita da história, classificando-o como heroico e triunfante.³⁶ Enfim, ele considera que:

A despeito das diferenças entre os historiadores, a escrita histórica jesuítica apresenta alguns traços em comum que conferem certa unidade à produção histórica da Companhia. Apesar de escreverem em épocas diferentes, e motivados por circunstâncias diferentes, os historiadores jesuítas constituem uma espécie de linhagem. Ligados por laços institucionais e devocionais a um passado comum, cultivam uma reverência pela memória escrita e pelos santos e heróis da Companhia. Resulta disso uma historiografia autolegitimadora e autorreferente, que combina a pesquisa histórica com a narrativa hagiográfica.³⁷

Malgrado uma cópia do manuscrito da *Crônica* de João Felipe Bettendorff não ter ido parar nos arquivos da Companhia de Jesus em Roma,³⁸ da leitura sistemática da versão impressa salta aos olhos que sua elaboração foi fortemente inspirada no projeto historiográfico legado por Cláudio Aquaviva mediante sua carta circular de 1598. Cotejando o teor de ambos os documentos, pode-se verificar facilmente que o texto concebido pelo padre luxemburguês ecoa todas aquelas orientações, inclusive temáticas, então prescritas pelo

³⁴ In: ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F., v. 40, p. 68-69, ene./jun. 2009.

³⁵ Cf. ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. op. cit., p. 77-78.

³⁶ OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. *História da Historiografia*, Ouro Preto, MG, n. 7, p. 266-278, nov./dez. 2011.

³⁷ Id., Ibid., p. 268.

³⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 319.

Prepósito Geral para a redação das histórias das Províncias. Como pretendo deixar claro nas páginas seguintes, levar em conta a inserção da obra de Bettendorff nesse contexto literário, bem como as atribuições funcionais das crônicas jesuíticas, será útil para compreender as intenções e as estratégias discursivas utilizadas pelo inaciano.

Conforme significativamente anunciado por João Felipe na já mencionada dedicatória oferecida à “Virgem Mãe de Deus”, sua *Crônica* deve ser “tomada pelo aspecto que tem de uma ainda mui imperfeita relação das gloriosas obras que por vosso meio os vossos servos Missionarios têm obrado nesta vinha do Senhor”.³⁹ Por aí se vê, portanto, que ela foi inteiramente ordenada, em um sentido amplo e místico, para a edificação, isto é, para infundir em seus leitores sentimentos de piedade e virtude.⁴⁰ Dirigida especialmente aos próprios irmãos de hábito do Maranhão e Grão-Pará, seja aos “missionários deste tempo presente” ou “modernos”, seja aos “missionários vindouros”, como tantas vezes aponta o autor, a obra também visava atingir, de forma explícita, uma audiência laica.⁴¹ Por falar nisso, a despeito de ter sido destinada a circular, de modo particular, no âmbito da Amazônia portuguesa, tudo indica que a *Crônica* foi escrita a fim de ser rapidamente difundida em Portugal, donde, aliás, vinha a maioria dos auxílios e reforços para aquela empresa jesuítica.⁴² Assim, além de construir e preservar os fundamentos de uma memória da Missão, por sua dimensão “pública” e “literária”⁴³ o texto assumia a função de propaganda e legitimação das ações dos inacianos naquelas partes da Colônia com vistas a suscitar, genericamente, vocações e apoios variados para o apostolado da Ordem na região.

Diante de tais motivações, de acordo com Fernando Torres-Londoño, João Felipe Bettendorff queria mostrar sem nenhuma imparcialidade através de seu texto que:

³⁹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 2.

⁴⁰ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 16.

⁴¹ A título de ilustração, isso fica manifesto quando Bettendorff descreve um “caso digno de se contar, para exemplo das mulheres casadas que se atrevem a faltar á lealdade devida a seus maridos”, ou quando ele relata os “castigos do céu mandados sobre aquelles primeiros perseguidores da missão” – a saber, o capitão-mor Inácio do Rego Barreto e um sargento-mor da capitania do Pará – “para que escarmentados em cabeça alhêa [as futuras autoridades] não se arrojem a semelhantes acções tão perniciosas á conversão da gentildade e salvação das suas almas próprias”. Cf. BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 48; 73-74.

⁴² Corroborava essa hipótese o fato de as únicas cópias existentes do manuscrito terem sido encontradas em diferentes fundos de arquivos e bibliotecas portuguesas. Além daquela conservada na Torre do Tombo, conforme referido pouco acima, o Barão de Studart informa que há outra “antiquíssima” depositada na Biblioteca Nacional de Lisboa. Cf. STUDART, Barão de. Extratos da Chronica da Missão da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão pelo Padre João Felipe Bettendorff. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XX, ano XX, p. 37, 1906.

⁴³ Uso ambos os termos no sentido a eles aferido por Casltelnu-L’Estoile. Cf. _____. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 375-376.

Gran Gloria se ha rendido a Dios y a la Virgen en el Maranhão con el trabajo de los misioneros que, superando todos los obstáculos y dificultades, han traído el anuncio de la salvación a los gentiles, han puesto orden en las aldeas donde antes existía el desorden de la selva, han vencido al demonio que los amenazaba en los hechiceros, han enfrentado la arbitrariedad de los blancos y la debilidad de las autoridades y han llegado incluso en varios casos, a ofrecer su vida en nombre de la caridad y la justicia.⁴⁴

Em outras palavras, segundo Karl-Heinz Arenz, retratar a consolidação progressiva da Missão, apesar de todas as suas adversidades exteriores e interiores, constitui o *Leitmotiv* da obra do padre luxemburguês.⁴⁵

É oportuno notar aqui a preocupação de Bettendorff em demonstrar a veracidade do conteúdo da *Crônica*, de modo a abonar sua narrativa apologética. Conforme assinalado, uma das questões centrais do projeto historiográfico da Companhia de Jesus legado pelo padre Geral Cláudio Aquaviva era que tais escritos fossem elaborados com base em documentos, testemunhos autênticos e investigação crítica para que não se colocasse em risco a sua credibilidade. E, de acordo com essa perspectiva, em outra advertência feita ao leitor no próêmio da obra, Bettendorff salientava que:

[...] se por alguma circunstancia vos parecer que a escrevi com menos acerto, não me condemneis logo, porque pode ser que erreis vós, e que acerte eu, porque alem de me governar eu assim pelo que vi com os olhos, e pelo que soube pelas diligentes informações tomadas dos mais antigos e mais acertados, sempre sigo o que acho mais provavel, quando não posso descobrir a verdade manifesta, o que acontece muitas vezes pelas fraquezas das memorias humanas, como vós mesmo conheceis; sigo as informações dos mais antigos e atendo em o que elles viram com os seus olhos, e ouviram todos que bem o sabiam ou obraram aquillo que se trata.⁴⁶

Conquanto assevere ter concebido a *Crônica* servindo-se apenas de suas memórias e das de pessoas confiáveis, não resta dúvida de que Bettendorff recorreu de maneira intensa e quase que exclusiva à documentação jesuítica acerca da Missão. Ao dar conta do que obraram os inicianos no Norte da América portuguesa desde as origens da empresa até o início da década de 1660, época em que chegou à região, evidenciam-se em inúmeras passagens do texto referências a cartas e relações escritas por Luís Figueira e Antônio Vieira, por exemplo. Daí em diante, é possível constatar também que Bettendorff tirou largo proveito de cópias de suas próprias missivas para redigir sua obra.⁴⁷ Enfim, para não negligenciar o fato de o padre

⁴⁴ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 33.

⁴⁵ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 213.

⁴⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 3-4.

⁴⁷ ARENZ, Karl-Heinz. op. cit., p. 214.

luxemburguês ter lançado mão, ainda que de forma mais restrita, de fontes provenientes de fora do Instituto, basta apontar que, na altura em que versa sobre os primórdios da colonização do Maranhão, ele diz estar seguindo as informações contidas na *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (1614), do frade francês Claude d'Abbeville, e na *História do Novo Mundo ou descrição das Índias Ocidentais* (1625) de Joannes de Laet, brabantino natural de Antuérpia, erudito diretor da WIC.⁴⁸

Mas se João Felipe Bettendorff observou a metodologia estabelecida por Aquaviva a fim de atribuir um caráter insuspeito às sínteses históricas produzidas pelos membros da Companhia de Jesus, por que, afinal, ele não admitiu o uso do material interno da Ordem na redação de sua *Crônica*?

Reconhecendo “que poderia ter feito apontamentos que [lhe] tivessem servido em esta ocasião”, Bettendorff particularmente se desculpa com o leitor alegando que “nunca me passou por pensamento que esta chronica me viria cahir ás costas, a mim o mais inepto de todos, e o mais inutil de toda a missão”.⁴⁹ Entretanto, tal justificativa piedosa só toma todo o seu sentido quando iluminada por uma razão geral anteriormente oferecida ao público. Segundo ele: “Bôas diligencias tenho feito com os Missionarios portugueses e Estrangeiros para que escrevessem, mas elles antes quizeram fazer cousas proprias, dignas de se escreverem por outros, que escreverem façanhas alheias”.⁵⁰ Assim, por trás desse arrazoado artificioso que remete à ideia de os jesuítas não terem tido, até então, o cuidado de gerar registros relacionados às suas atividades no Maranhão e Grão-Pará, o padre luxemburguês visava enaltecer as ações dos inacianos naquelas partes da Colônia declarando que eles preferiram se dedicar veementemente à Missão e realizar proezas do que se ocupar com a escrita. A meu ver, esse ponto essencial é o que esta na base do interesse do autor em negar o recurso ao repertório epistolar do Instituto na composição da *Crônica*. Além do mais, não se pode desconsiderar, como destacou Torres-Londoño, que, respaldado em sua vasta experiência na região, Bettendorff já estava suficientemente autorizado para afirmar na introdução da obra que ela era verdadeira.⁵¹

⁴⁸ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 5-6. Sobre Joannes de Laet, ver: VAINFAS, Ronaldo. *Traição: Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. passim.

⁴⁹ BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 4.

⁵⁰ Id., Ibid., p. 4.

⁵¹ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 33.

Retomando o propósito edificante da *Crônica*, João Felipe Bettendorff apresenta diversos relatos que contêm “notícias biográficas” de membros da Ordem falecidos na Amazônia portuguesa. Consoante o quinto tópico da pauta temática para a elaboração das histórias das Províncias instituída pelo padre Geral Cláudio Aquaviva, os referidos textos retratam somente as virtudes e os “feitos notáveis” desses jesuítas, ressaltando a “santidade de vida” e as circunstâncias das mortes “gloriosas” de tais religiosos. Ora, são essas narrativas de natureza hagiográfica, como suponho que vá ficar claro, que constituem o objeto central deste capítulo.⁵²

Por certo que o conjunto desses registros incluído na obra do padre Bettendorff encerra um ideário variado. Antes de mais nada, salta aos olhos que divulgar as qualidades e as façanhas atribuídas aos seus pares, com destaque para a “vida santa” que cultivaram no seio da Companhia de Jesus, tratava-se de uma forma específica de exaltar e bendizer a Ordem e, especialmente, a própria Missão do Maranhão e Grão-Pará.

Além disso, tudo indica que ao difundir relatos com esse teor, embasados em testemunhos “autênticos”, o cronista também pretendia fomentar o reconhecimento oficial da santidade de parte de seus irmãos de hábito que perderam suas vidas no Norte da Colônia. De acordo com Rubial García, para as sociedades coloniais, originar santos era um meio de autoafirmação. No caso da Nova Espanha, ele demonstra como “los cabildos eclesiásticos y civiles y las órdenes religiosas masculinas y femeninas estaban ansiosos de conseguir esos timbres de gloria para su corporación o para su ciudad”.⁵³ Na América portuguesa existia o mesmo desejo. A título de exemplo, Castelnau-L’Estoile mostra todo o esforço feito por representantes da Província do Brasil, na virada do século XVI para o XVII, para propagar a

⁵² Em geral, os textos atualmente designados hagiográficos são aqueles que tratam da vida, dos feitos ou de qualquer aspecto relacionado ao culto de pessoas consideradas santas: mártires, eremitas, bispos, papas, fundadores e membros de Ordens religiosas ou mesmo leigos, como reis e virgens, tidos por dignos de veneração. Entre esse *corpus* vasto e heteróclito acomodam-se os martirólogos, os legendários, as revelações, as vidas, as paixões, os tratados de milagres, os necrológicos, os relatos de transladação e de elevações, os processos de canonização, etc. Para essa definição de hagiografia, ver, por exemplo: WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. *Saints and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 14-15; HEAD, Thomas. Introduction. In: _____ (Ed.). *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York: Routledge, 2001. p. xiv; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói, RJ: Ed. UFF, 2008. p. 19; PHILIPPART, Guy. Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts. *Hagiographica*, Turnhout, n. 1, p. 2, 1994. A propósito, na senda das reflexões de Cristina Sobral, cabe acrescentar que, além da temática convergente, tal literatura se distingue também pelo objetivo específico de seu discurso, isto é, “demonstrar a santidade de uma personagem individual ou colectiva e a santidade manifesta-se como o cumprimento exemplar e sancionado por Deus de um modelo de comportamento”. Cf. SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: COLÓQUIO DA SECÇÃO PORTUGUESA DA ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 5, 2004, Porto. *Actas...* Porto: Tip. Nunes, 2005. p. 100.

⁵³ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999. p. 65.

imagem do padre José de Anchieta como santo missionário a fim de dar início à causa de sua beatificação.⁵⁴ Por sua vez, Manuela Carneiro da Cunha menciona que uma das crônicas jesuíticas do padre Simão de Vasconcelos, “a que versa sobre o padre João de Almeida [1658], é uma transparente tentativa de promover canonizações no Brasil”.⁵⁵ Ainda segundo a antropóloga, “Simão de Vasconcelos elabora uma lista de 64 ‘insignes e virtuosos jesuítas’, alguns dos quais sobressaem como candidatos à santidade”.⁵⁶ Em suma, como bem colocou Borja Gómez, “tener un santo proprio se convirtió, a lo largo y ancho de América colonial, en una aspiración de cualquier ciudad”.⁵⁷ E, para tanto, a redação de uma biografia *post mortem* constituía um dos primeiros passos do complexo e rigoroso processo que elevava novos santos aos altares.⁵⁸

Contudo, apesar desses objetivos e de outros possíveis, é seguro afirmar que o intuito declarado e primordial dessas narrativas de cunho hagiográfico integradas à obra de Bettendorff era exhibir as vidas daqueles inacianos mortos no Maranhão e Grão-Pará “em odor de santidade” como “espelhos” para que os jesuítas, sobretudo os da Missão, se mirassem. Conforme definiu Michel de Certeau, surgida na Antiguidade Tardia a partir das atas dos mártires, “a hagiografia é um gênero literário que [...] privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa a edificação (‘uma exemplaridade’).”⁵⁹ Em outras palavras, Borja Gómez assinala que:

[...] las narraciones de las vidas ejemplares eran mecanismos culturales que pretendían modelar idealmente comportamientos y prácticas sociales. Estos discursos pretendían crear una representación de cuerpo “individual” y, por medio de éste, la formación de un corpo social [...].⁶⁰

De acordo com Rubial García, na época Moderna a hagiografia “era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores por su función de narrar

⁵⁴ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. A escrita de uma vida de missionário. In: _____. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 483-510.

⁵⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. In: _____. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 214.

⁵⁶ Id., *Ibid.*, p. 204.

⁵⁷ BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, año 12, v. 12, p. 55, 2007.

⁵⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *op. cit.*, p. 488; BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *op. cit.*, p. 55. Para maiores detalhes sobre o procedimento de canonização nessa época, ver, por exemplo: RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999. p. 35-38; 66.

⁵⁹ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 266.

⁶⁰ BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *op. cit.*, p. 55.

vidas humanas”.⁶¹ Desse modo, a escrita hagiográfica, que aliás se torna no século XVII uma das especialidades dos jesuítas,⁶² oferecia a João Felipe Bettendorff uma maneira particular de atender às intenções propagandísticas de sua obra, mas de satisfazer principalmente o segundo motivo daquela que, conforme se viu, constituía a dupla razão da redação das crônicas jesuíticas, isto é, reconhecer as virtudes e as gestas dos maiores vultos do Instituto, pela digna memória de tais sujeitos, e, assim, dar bons exemplos às próximas gerações de inicianos. É sobre a função exemplar assumida pelas narrativas sobre a vida e a morte de jesuítas presentes na *Crônica* do padre luxemburguês que eu gostaria de me debruçar.

Em termos genéricos, levando em conta que “a vida de santo se inscreve na vida de um grupo” e “representa a consciência que esse tem de si mesmo associando uma *figura* a um *lugar*”,⁶³ os registros hagiográficos contidos na obra de Bettendorff enfatizam as atividades missionárias dos religiosos em questão, projetando a todo o momento o apostolado junto aos nativos como a mais alta finalidade das ações dos membros da Ordem na Amazônia portuguesa. Não poderia ser de outra maneira, já que, como diz Cristina Pompa, a missão era a tradução mais completa da espiritualidade dos jesuítas.⁶⁴ Ademais, desde o início, a presença da Companhia de Jesus no Norte da Colônia se justificava efetivamente pela conversão dos ameríndios da região. Enfim, vale destacar que na ocasião em que a *Crônica*

⁶¹ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999. p. 42. A propósito, no primeiro capítulo de sua obra, Rubial García oferece uma bela síntese sobre o desenvolvimento e as principais características da literatura hagiográfica cristã, desde suas origens na Antiguidade Tardia até o século XVIII. Sobre o assunto, ver também: CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 267-268; AUGRAS, Monique. O lugar dos santos. In: _____. *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. p. 15-24; OLIVEIRA, Anderson J. M. de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008. p. 90-99.

⁶² Data de 1643 a publicação, em Antuérpia, dos dois primeiros volumes dos *Acta Sanctorum*, uma vasta coleção de vidas de santos editadas pelos Bollandistas, sociedade composta essencialmente por jesuítas, cuja denominação se deve ao célebre padre Jean Bolland (1596-1665). Tal trabalho resulta do projeto que o padre Héribert Rosweyde (1569-1629) havia concebido no início do século XVII. Como se sabe, os Bollandistas são considerados os responsáveis por introduzir a crítica na hagiografia. Referindo-se às atividades e ao efeito provocado pelos estudos então realizados por esse grupo, Michel de Certeau menciona: “Pesquisa sistemática dos manuscritos, classificação das fontes, transformação do texto em documento, concessão do privilégio ‘fato’, por minúsculo que fosse, passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica que tem o seu fim em si mesma, busca que já define, paradoxalmente, ‘não a descoberta do verdadeiro, mas do falso’: estes princípios definem o trabalho de uma equipe que se inscreve, ela mesma, numa pequena internacional da erudição através de uma rede de correspondências e de viagens, meios de informações e de controle recíprocos. Assim se forma, nesta infra-estrutura social, um *communis eruditorum consensus*. De agora em diante, na classificação das obras religiosas, ‘as vidas dos santos gerais e particulares são uma grande parte da história eclesiástica’”. Cf. CERTEAU, Michel de. op. cit., p. 268. Para maiores detalhes sobre os Bollandistas, ver: DELEHAYE, Hippolyte. *L’oeuvre des Bollandistes a travers trois siècles, 1615-1915*. Bruxelles: Bureaux de la Société de Bollandistes, 1920.

⁶³ CERTEAU, Michel de. op. cit., p. 269.

⁶⁴ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p. 66.

foi escrita a administração temporal dos indígenas do Maranhão e Grão-Pará já havia sido novamente confiada aos inacianos através de uma série de leis e decretos publicados em 1680 e, depois, mediante a promulgação do notório “Regimento das Missões”, de 21 de dezembro de 1686.

Todavia, de acordo com Arenz, o ano de 1693, data em que a obra de Bettendorff provavelmente começou a ser redigida, marca o fim de uma longa fase de reorganização e consolidação da Missão que remonta ao levante popular contra os membros da Companhia de Jesus, ocorrido em 1661.⁶⁵ Daí, fato é que, em cerca de três décadas, a situação dos religiosos no Norte da Colônia se modificou sensivelmente. Em linhas muito gerais, cabe ressaltar que o efetivo da Ordem na Amazônia portuguesa já havia sido praticamente renovado e aumentava progressivamente com a chegada mais frequente de expedições missionárias na região.⁶⁶ Além disso, observa-se em diversas passagens da *Crônica*, por exemplo, que, nessa altura, uma parte considerável dos inacianos encontrava-se no âmbito de seus colégios nas cidades de São Luís e Belém comprometida tanto com a sua formação ou com a prática docente quanto com as atividades pastorais entre os colonos.

Diante desse panorama sintomático, parece-me que pelo menos as primeiras narrativas sobre a vida e a morte de membros da Missão compostas por Bettendorff se enquadram bem na abordagem de Michel de Certeau acerca do discurso hagiográfico:

Por um lado, a “vida de santo” articula dois movimentos contrários. Assume uma distância com relação às origens (uma comunidade já constituída se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste passado). Mas, por outro lado, um retorno às origens permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar. Assim [...] a lembrança (objeto cuja construção está ligada ao desaparecimento dos começos) se combina com a “edificação” produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. Assim se diz um momento da coletividade partilhada entre o que ela perde e o que ela cria.⁶⁷

Eis o pressuposto deste capítulo. Dado que a conversão dos índios representava a razão de ser da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa e constituía a base de seu poder econômico e político na região e, tendo em vista que a *Crônica* de Bettendorff se inscreve em um período no qual a Missão se caracterizava pela presença crescente de vários novatos inexperientes, quando os colégios urbanos passavam a desempenhar um papel cada vez mais

⁶⁵ ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 213.

⁶⁶ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 333-359. A propósito, ver também: ARENZ, Karl-Heinz. op. cit., p. 519-521.

⁶⁷ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 269.

relevante naquela empresa jesuítica, estou convencido de que, por retratar a trajetória de “antigos” inacianos que “dedicaram suas vidas à salvação das almas nativas” a fim de que servissem, sobretudo, de exemplos para as novas gerações de religiosos da Ordem – de fato, os primeiros destinatários da obra –, tais relatos hagiográficos visavam genericamente, do ponto de vista da exemplaridade, recrutar jesuítas da Europa detentores de uma vocação missionária bem discernida e, principalmente, renovar o ânimo ou estimular o interesse dos próprios membros locais pelo difícil apostolado junto aos indígenas, de modo a manter, nas palavras de Certeau, “uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar”.

Partindo dessas questões, dedico-me inicialmente a apresentar como a empresa jesuítica no Norte da América portuguesa se reestrutura e a posição dos inacianos no seio daquela sociedade colonial se torna mais complexa durante as últimas décadas do século XVII. Dessa maneira, além de buscar contribuir com a historiografia que trata da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará, oferecendo novas observações acerca da Missão no final do Seiscentos, com base nesse estudo realizo, em seguida, uma análise sobre as primeiras narrativas hagiográficas da obra de Bettendorff, tendo como foco o desempenho da função exemplar desses textos. Nesse sentido, norteado novamente pelas concepções teórico-metodológicas de Roger Chartier enunciadas na introdução desta tese, proponho abordar as representações forjadas pelo cronista em torno de cinco jesuítas falecidos na Amazônia portuguesa antes de sua chegada à região (1661), procurando destacar a relação entre os referidos escritos e seu contexto histórico de produção, com vistas a lançar luzes sobre as intenções e as estratégias de registro utilizadas pelo autor ao fazer de tais religiosos figuras a serem imitadas pelos demais membros da Ordem. Assim, espero ainda evidenciar que, embora a existência de uma série de lugares-comuns seja, por um lado, um dos componentes deste tipo de discurso, por outro lado, João Felipe Bettendorff privilegiou determinados aspectos e elementos, bem como incorporou detalhes e juízos de valor nas descrições de episódios e dos personagens que expressam traços característicos da Missão no momento em que sua obra se inscreve.⁶⁸

⁶⁸ Sobre a dimensão histórica da escrita hagiográfica, ver, por exemplo: RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999; SILVA, Andréia C. L. Frazão da. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói, RJ: Ed. UFF, 2008; SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre a construção de um herói no discurso hagiográfico: O caso de Frutuoso de Braga na *Vita Sancti Fructuosi*. In: PINTO, Ana Paula et al. (Org.). *Mitos e Heróis: A expressão do imaginário*. Braga: Aletheia, 2012. p. 335-344.

3.1. A Missão durante as últimas décadas do século XVII: apontamentos sobre o papel e o lugar dos inacianos na Amazônia portuguesa no final do Seiscentos

O início de 1680 marca outra virada na empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará. Nas palavras de Serafim Leite, pode-se dizer que naquele momento “reatou-se o fio quebrado das Missões”.⁶⁹ O caso é que, visando integrar o Norte da América portuguesa à rede comercial transatlântica desde meados da década de 1670⁷⁰ e inteirado da situação caótica e miserável em que se encontrava aquela sociedade colonial “por ocasião das cartas do bispo, governador, câmaras e outros ministros desse Estado, e por requerimentos e queixas de alguns eclesiásticos e seculares que dele vieram”, o então príncipe regente de Portugal, D. Pedro, em janeiro daquele ano ordenou que “se fizesse uma grande junta sobre o remédio espiritual e temporal do Maranhão, supondo e clamando todos que o dito Estado se vai perdendo, e acabará de todo se não lhe acudirem”.⁷¹

Entre os membros convocados para compor a junta estava o padre Antônio Vieira, não mais devido ao prestígio que gozava outrora, mas por sua larga experiência e conhecimento dos assuntos da região, assim como sua por especialidade sobre a questão indígena, evidentemente a principal matéria a ser discutida pela comissão. E, em seu parecer acerca dos meios de se conservar, aumentar e defender o Estado do Maranhão e Grão-Pará, o jesuíta propôs:

[...] a total abolição dos resgates e entradas ao sertão; que todos os índios assim resgatados sejam logo postos em liberdade; que se meta no dito Estado escravos de Angola e procure descer dos sertões todos os índios livres que for possível, aplicando-se uns e outros ao trabalho e serviço de que são mais capazes; que se busque e traga livre e pacificamente os ditos índios, mas só por meio dos missionários, os quais os assentem em suas aldeias, como forros e livres e nelas os doutrinem e conservem, sendo governados os ditos índios pelos principais das mesmas nações, debaixo da direção dos religiosos e não de capitães seculares; que as aldeias que hoje há, se entreguem logo aos ditos missionários; que os missionários sejam de uma só religião; que os lugares e nações a que se devem fazer as missões fiquem à disposição dos ditos missionários; que os índios que sobejarem das missões sejam repartidos para serviços dos moradores mediante pagamento, dando os mesmos missionários as listas dos índios.⁷²

⁶⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 61.

⁷⁰ A respeito disso, ver, por exemplo: ARENZ, Karl Heinz. Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693). In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 3, 2010, Recife, PE. *Anais...* Recife, PE: UFPE, 2011. p. 922-923.

⁷¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Superior da Missão [Pedro Luís Consalvi], 2 de abril de 1680. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 300.

⁷² Resumo dos pontos do voto dado por Vieira não transcritos *ipsis litteris*. Cf. Resposta a uma consulta. In: GIORDANO, Cláudio (Ed.). *Pe. Antônio Vieira: Escritos instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 63-71.

Como é sabido, as opiniões de Vieira serviram de fundamento para a formulação de uma série de leis e decretos destinados a reestruturar a administração espiritual e temporal daqueles domínios ultramarinos, promulgados pelo príncipe regente entre 30 de março e 1º de abril de 1680.⁷³ Sobretudo na “Lei sobre a liberdade do gentio do Maranhão” e na “Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquela gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus”, observa-se que basicamente todos os pontos da proposta feita pelo inaciano foram acolhidos. Em linhas gerais, a nova legislação indigenista declarou a liberdade absoluta dos nativos do Estado, proibindo qualquer forma de cativeiro indígena, bem como concedeu aos jesuítas o monopólio sobre os “descimentos” e, também, sobre a fundação e o governo espiritual e temporal de novos aldeamentos. Além disso, todos os aldeamentos já existentes na região deveriam ser entregues aos membros da Companhia de Jesus, exceto alguns poucos que já tivessem outros religiosos como párocos.⁷⁴

Com esse triunfo, os inacianos no Norte da Colônia recuperaram praticamente os mesmos poderes que haviam perdido em 1663, como resultado do motim de 1661. De agora em diante, munida de leis favoráveis ao seu interesse e contando novamente com o apoio da Coroa portuguesa, a Missão do Maranhão e Grão-Pará teve, enfim, condições de retomar o seu crescimento, após um longo período de certa letargia.⁷⁵

Ao designar os jesuítas como os principais instrumentos de sua política de reformas na Amazônia portuguesa, o príncipe regente D. Pedro tratou logo de fomentar o aumento do efetivo da Ordem na região. Para tanto, acatando outra sugestão do padre Vieira, Sua Alteza decretou em uma das cláusulas da mencionada Provisão de 1º de abril de 1680:

[...] por que estas Missões e residencias no Sertão he necessario maior numero de Missionarios e he certo que serão mais idoneos e capazes deste Ministerio os sугeitos que se criarem n’aquelle clima, e em idade que lhes seja mais facil aprender as linguas, terão os ditos Religiosos na cidade de São Luiz do Maranhão o noveciado que lá tem principiado com os estudos necessarios para se criarem nelle

⁷³ Esse *corpus* documental encontra-se publicado na íntegra, In: Livro Grosso do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 49-59, 1948.

⁷⁴ Para uma interpretação dessas leis e seus pormenores, ver, por exemplo: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 139-146; CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação” do Estado do Maranhão e Pará (século XVII). *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-1, p. 76-104, 2009.

⁷⁵ A propósito dessa conjuntura difícil, cabe citar aqui as seguintes palavras de Arenz: “Apès le soulèvement de 1661 et 1662, l’*Estado do Maranhão e Grão-Pará* tomb donc dans une phase d’incertitude qui s’étend au moins jusqu’à 1667, année de l’avènement du prince régent D. Pedro II; mais en réalité, elle ne prend fin qu’au début de la décennie 1680, quand est introduire toute une série de réformes. Une des raisons de cette longue léthargie est la politique restrictive de la métropole qui ignore l’importance des jesuítas dans la situation coloniale de l’Amazonie. [...] En fait, à cause de l’interdiction du retour de Vieira et de la perte de l’administration temporelle sur les Indiens en 1663, les circonstances ne permirent plus de continuer une politique monopoliste e expansionniste”. Cf. ARENZ, Karl-Heinz. *De l’Alzette à l’Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jesuítas en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 352.

sujeitos capazes das Missões, etarão nelle sempre vinte subgeitos alem dos que até agora tem n'aquelle collegio os quaes serão destinados e se empregarão somente nas Missões do dito Estado [...], e para sustentação delles lhes tenho mandado consignar a congrua conveniente na forma e com as condições que se declarão na ordem que para esse effeito lhe mandei passar.⁷⁶

Conforme indicado, Antônio Vieira foi o responsável por obter do príncipe regente a ordem e a dotação própria para que o Colégio de São Luís passasse a receber tantos noviços e oferecesse todas as etapas da formação jesuítica. Fixar algumas observações sobre como isso se sucedeu constitui um ponto útil para começar a perceber as transformações vivenciadas pela Companhia de Jesus no Norte da Colônia durante as últimas décadas do século XVII.

Ora, sem contar com reforços efetivos desde 1663, a situação do grupo reduzido de jesuítas estabelecido na Amazônia portuguesa no decorrer dos anos 1670 – ainda à roda de vinte e cinco sujeitos⁷⁷ – se apresentava como de mal a pior. Até junho de 1674, quando da chegada de somente um sacerdote e um noviço vindos de Lisboa, apenas uma expedição composta por cinco religiosos mandados do Estado do Brasil aportara no Maranhão.⁷⁸ Por conseguinte, algumas correspondências redigidas nessa época por representantes locais buscavam mostrar ao governo central da Ordem que a Missão atravessava um momento delicado, necessitando o quanto antes de auxílio de pessoal.

Em uma longa carta edificante de 1673 endereçada ao Prepósito Geral João Paulo Oliva, mas destinada a ser difundida no seio do Instituto com vistas a suscitar vocações missionárias para o Norte da Colônia, o padre Superior João Felipe Bettendorff questionava o descaso das províncias europeias para com aquela empresa, malgrado o seu teor

⁷⁶ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Provisão sobre a repartição dos Indios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquelle gentildade aos Religiosos da Companhia de Jesus, 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 54, 1948. No mesmo dia, por meio de um Alvará, D. Pedro firmou os valores e as condições do pagamento da dotação destinada à formação de novos missionários jesuítas. Eis alguns trechos do documento: “Eu o Principe, como regente e governador dos Reinos de Portugal e Algarves. Faço saber aos que este meu Alvará virem que pello muito que convem ao serviço de Deos e meu aplicar todos os meios mais efficazes para conversão do gentio do Maranhão, e por justos respeitos que a isso me movem e que moverão aos Senhores Reis meus predecessores a empregarem nesta ocupação aos religiosos da Companhia; Houve por bem que elles possão hir somente aquelle Sertão tratar de reduzir a fée descer e domesticar aquelle gentio, e por que para se conseguir obra tanto do serviço de Deos hade ser necessario maior numero de Religiosos do que até agora tinham n'aquellas Missões [...] Hey por bem fazer-lhes mercê /de mais/ de duzentos e cinquenta mil reis em cada hum Anno [...] que serão para sustento de 20 sujeitos que sempre os Padres serão obrigados ater no noviciado que tem no Maranhão alem dos que até agora tem os quaes serão destinados para as Missões d'aquelle Estado, em que somente se empregarão, e sendo mandados para outras partes irão outros em seu lugar [...]. Cf. Livro Grosso do Maranhão. Alvará sobre se consignarem aos Religiosos da Companhia de Jesus do Estado do Maranhão em cada hum Anno duzentos e cinquenta Mil reis na renda do contrato das Baleas da Bahia e Rio de Janeiro para sustento de vinte Missionarios, 1º de abril de 1680. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 56-57, 1948.

⁷⁷ FONSECA, Bento da. Catalogo dos primeiros religiosos da Companhia da vice-provincia do Maranhão com noticias historicas pelo jezuita Bento da Fonseca. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LV, parte I, p. 412, 1892.

⁷⁸ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 340-341.

propagandístico. Segundo o jesuíta luxemburguês: “Resta por ultimo fim pedir a V. P. [...] que socorra esta tão dilatada e copiosa Missão, tão pobre de operarios, quão rica de almas, pois ja são des [sic] anos que não vem nem hum da Europa sendo tão abundante de P. P.”⁷⁹

No mesmo ano, o padre Francisco Veloso, então Reitor do Colégio de São Luís, também escreveu ao Geral pedindo-lhe agilidade no envio de irmãos de hábito para a Amazônia portuguesa. Apesar das intenções do autor, por se tratar de uma correspondência de caráter administrativo, seu conteúdo é valioso uma vez que revela, de maneira concisa e menos artificiosa, o cenário adverso em que se encontrava a Missão:

Dos cinco sacerdotes que estamos desta parte do Maranhão, hú está sempre de cama sem esperança de remedio que he o Pe. Ant.o Soares, outro he mestre dos estudantes seculares, outro anda pellas Aldeas, os dous ficamos p.a o mais trabalho que he excessivo, e he impossivel acodir a tudo; agora se descobriu hú Rio chamado Miari aonde [há] m.to gentio p.a onde depois de o g.dor deste estado ordenar huá grande tropa, veio a este Coll.o pedir Missionarios, cõ tanto encaricimento que não deixou lugar a se lhe negarem assim q he força que va hú dos dous que aqui estamos; m.to R.do Pe. he impossivel que nos conservermos como convem a Comp.a e andamos ao m.to que ha que fazer e as m.tas almas que se perdem, sendo tam poucos; já no Pará se deixarão alguas Aldeas, no Corupá todas, sendo huã Residencia de m.ta importancia e de m.tas consequencias; aqui tam pouco se pode acodir a todas, e sedo se não acodirá a nenhuma, porq. o Pe. Po. Fran.co que tem agora cuidado dellas, dis que he ja velho e que não pode mais, he me força m.tas veses deixalo no Coll.o e ir lhe acodir eu, porque não morrão sem confissão, como de facto morrem alguns, porque não ha quem lhes assista de modo que nem assistimos como convem as cousas dos brancos nem as cousas dos indios; Pello amor de Deus ponha V. P. os olhos neste desamparo e em tantas almas que perecem sem sacram.tos acodindolhes cõ alguns Pes. que ha tanto esperamos e nunca chegão.⁸⁰

Nessa perspectiva, vale ainda destacar o quadro desolador da Missão retratado por Bettendorff em outra *hijuela* datada de março de 1674. De acordo com Karl Heinz Arenz, que publicou integralmente a carta tanto em sua forma transcrita (em latim) quanto traduzida (em português), o documento “resume, de forma emblemática, as principais mazelas que, na época, afligiam a Missão e o Estado”.⁸¹ A maneira da referida correspondência composta pelo padre Veloso, “a presente carta constitui um exemplo de uma missiva breve que objetivou sensibilizar, de forma franca e direta, a cúria central da Companhia de Jesus para a situação

⁷⁹ Cf. Carta que veio ultimam.te da Missão do Maranhão pertencente a Provincia do Brazil da Assistencia de Portugal. Escritta do P. João Phelippe Bettendorf Sup.re; ao P. João Paulo Oliva Geral da Comp.a de JESV [1673]. BPE, Cod. CXV/2-13, fl. 374v. Uma cópia em italiano dessa missiva conservada no ARSI acusa a data de 1673. Cf. ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 211.

⁸⁰ Cf. Carta do Padre Francisco Vellozo ao P. Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, Maranhão, Colégio de Nossa Senhora da Luz, 26 de junho de 1673. ARSI, Bras. 26, fl. 31r.

⁸¹ ARENZ, Karl-Heinz. “Agonia da missão – ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. IV, n. 1, p. 146, 2009.

difícil da Missão do Maranhão que precisava com urgência de mais apoio”.⁸² Dito isso, atente-se então para sua descrição do estado daquela empresa jesuítica:

Muito Reverendo Pai em Cristo,

A paz de Cristo,

Escrevo em pormenor à Vossa Reverenda Paternidade as últimas palavras da Missão do Maranhão que está agonizando. São doze anos que esta pobre Missão está vivendo em desolação, em parte por causa da expulsão dos obreiros executada por pessoas malévolas, em parte devido à negação dos recursos absolutamente necessários, e mais ainda, em razão da dispersão por outras regiões dos que a ela pertencem, e por causa de outros não poucos incômodos que afligem o corpo e a alma. O que até agora foi tantas vezes implorado junto à Vossa Reverenda Paternidade por cartas – e não sei qual o infortúnio delas – não foi atendido com êxito. E penso que não pode ser atendido, se Vossa Reverenda Paternidade não ordene, com base no voto de obediência, que ao menos aqueles que pertencem à Missão voltem o mais rápido possível para cá sem reclamar. Que nos envie também seis ou oito que sejam aptos em administração, pregações e outras áreas. Caso isso não acontecer, é impossível amparar de maneira mais ampla – como deveria ser feito – àqueles que somos nós e estamos gastando pela Missão; e assim nós asseguraremos a sobrevivência, com grande vergonha para a Companhia, por termos sido deixados com irmãos. Eu disse “com vergonha para a Companhia”, porque será apagada das mentes de todos a estima pelo zelo das almas ao qual – assim eles pensam – estamos inteiramente dedicados, antes de qualquer coisa. Todos se admiram, tanto o governador, quanto o capitão-mor ou os outros notáveis, e até o próprio povo, que até agora nenhum auxílio nos foi enviado. Nós não ficamos somente admirados, mas quase escandalizados e envergonhados, não sabendo que resposta deve ser dada quando o governador e os vereadores pedem que haja os missionários necessários à disposição ou que parte da Missão seja entregue a outros religiosos. Já confiei alguns aldeamentos aos mercedários que cobijam toda a Missão. [...] Há agora cinco anos e meio, eu assumi a administração de toda a Missão, e guardei-a e continuo a guardá-la sempre inteira com pouquíssimos que aqui estamos labutando até agora. Mas como nada que é forte é também perpétuo, a maior parte dos padres já está abatida por causa dos trabalhos penosos e da extrema pobreza. Eles sentem que não lhes falta o ânimo, mas somente as forças. Alguns contraíram doenças irremediáveis. E, mesmo assim, não desistimos [...].⁸³

Diante desse balanço crítico feito por João Felipe Bettendorff ao final de seu primeiro superiorato (1668-1674), não resta dúvida de que a Missão carecia logo de socorro. Como já indicado, desde 1663 até então, nenhum inaciano havia partido da Europa rumo ao Maranhão e Grão-Pará. Assim, vê-se que o padre luxemburguês queixava-se da indiferença do governo central da Ordem, exigindo do Geral que ao menos ordenasse que os membros da Missão dispersos na ocasião da expulsão retornassem o mais rápido possível, “sem reclamar”.⁸⁴ Além do contingente reduzido, Bettendorff evocava também a “grande

⁸² ARENZ, Karl-Heinz. “Agonia da missão – ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. IV, n. 1, p. 147, 2009.

⁸³ Cf. Carta de Bettendorff a Oliva, 25 de março de 1674. In: *Ibid.*, p. 154-155.

⁸⁴ Sobre esse ponto, mais uma vez as palavras de Arenz são esclarecedoras: “A má fama da Missão do Maranhão entre os próprios jesuítas (muitos perigos ‘para o corpo e a alma’, inconstância dos povos indígenas, querelas com os colonos e autoridades, dissensões entre os missionários) fez com que muitos que partiram para outras Províncias, sobretudo Portugal e Brasil, não quisessem voltar tão cedo e que muitos, destinados a ela, adiassem a sua partida. A preferência ia claramente para as chamadas Missões do Oriente: Índia, China e, até 1639, Japão”.

vergonha” de haver tantos “irmãos” na empresa, isto é, coadjutores temporais. Realmente, nunca antes a porcentagem dessa categoria de jesuítas no Norte da Colônia fora tão alta (40%).⁸⁵ Por se tratar de membros encarregados dos serviços materiais do Instituto e que não recebem a ordenação sacerdotal, a presença maciça desses “irmãos” inaptos para as tarefas espirituais maculava a imagem da Missão. Conforme Arenz, “este fato a desacreditou nos olhos de muitos jesuítas, pois ela parecia não priorizar a evangelização, razão de ser da Companhia de Jesus”.⁸⁶ Daí o motivo de Bettendorff temer que fosse “apagada das mentes de todos a estima pelo zelo das almas ao qual – assim eles pensam – estamos inteiramente dedicados, antes de qualquer outra coisa”.

A julgar, então, por essas considerações, embora tal exposição seja parte de um discurso persuasivo destinado a recrutar missionários, decerto que a escassez de reforços, bem como a média elevada de coadjutores temporais na empresa comprometiam o apostolado do Instituto na região. Em suma, como alertava Bettendorff e, pouco antes, Francisco Veloso, a vinda imediata de novos padres era necessária, por um lado, para se evitar a perda de espaço para as outras Ordens religiosas na administração espiritual dos aldeamentos e no acompanhamento de tropas de descimento ou resgate. Por outro lado, somente assim se poderia remediar a condição dos poucos e sobrecarregados sacerdotes da Missão.

De fato, como informavam os padres Bettendorff e Veloso, muitos dos missionários, aliás chegados na Amazônia portuguesa ainda no tempo do padre Vieira, já tinham idade avançada e/ou estavam gravemente enfermos. Desse modo, missivas dando conta da morte de membros da empresa não tardaram a ser expedidas do Norte da Província do Brasil.

Na abertura de uma correspondência escrita em resposta ao padre Superior da Missão, Pedro Luís Consalvi, em 10 de abril de 1677, Antônio Vieira lamentava:

Com as cartas que dessa Missão chegarão recebi igual alegria e sentimento, assim pella morte dos meus antigos companheiros Padres Manoel Nunez, Saluador do Valle, Bento Alvarez, e Irmão Simão Luis, como por uer o feruor, zelo e incansuel trabalho com que os poucos que restão continuão a mesma empreza [...].⁸⁷

Cf. ARENZ, Karl-Heinz. “Agonia da missão – ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. IV, n. 1, p. 162, 2009.

⁸⁵ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 42, 2010.

⁸⁶ ARENZ, Karl-Heinz. “Agonia da missão – ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. IV, n. 1, p. 163, 2009.

⁸⁷ Cf. Carta ao Padre Superior da Missão, 10 de abril de 1677. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 466, nov. 1947.

E, cerca de um ano depois, mostrando à Cúria Generalícia que, ainda sem receber auxílio, o estado de coisas na Missão era cada vez pior, o padre Francisco Veloso, então Reitor do Colégio do Pará, previa em tons fúnebres:

Este Coll.o está de modo que ia por avisos que ja porveses informei a V. P. e cada vez pior porq' huns morrerão, outros estão ja impossibilitados co m.tos onnus e co m.tos achaques. assiste comigo no Coll.o o Pe. Gaspar Misch, o Pe. Mel. Pez. sempre doente e tres Irmãos; as duas Residencias inda perseverão; na de Mortigura assite o Pe. João Ma. Gorsoni, na dos Tupinambas o Pe. Po. da silva. Tivemos este anno passado grande perda em dous navios que daqui partirão e forão tomados pellos Mouros; sem embargo disso estamos m.to consolados porq' nos escreveo o Pe. Ant.o Vieira que sem duvida vinhão Pes. no primeiro navio; Deus os traga q' não lhes faltará ja que padecer e nos termos quem nos enterre e diga alguãs Missas [...].⁸⁸

De acordo com Serafim Leite, que resumiu e comentou a correspondência, tratava-se de um “pressentimento fundado, pois ainda nesse ano faleceu Manuel Pires, e no ano seguinte Pero da Silva, e o próprio autor deste grito de alma, Francisco Veloso”.⁸⁹

Com esse breve *excursus*, tem-se assim o pano de fundo que levou Vieira a agenciar novamente a instituição de um noviciado e estudos superiores (filosofia e teologia) no Norte da Colônia. Em meados do Seiscentos, quando esteve à frente do apostolado da Ordem na região, ele havia tentado insistentemente, mas sem sucesso, alcançar da Cúria Generalícia tal licença.⁹⁰ Nessa altura, envolvido de novo com os assuntos da Missão, o inaciano retomou a antiga causa a fim de solucionar o grave problema da falta de missionários no Maranhão e Grão-Pará.

Duas correspondências escritas por Antônio Vieira ao padre Superior da Missão, Pedro Luís Consalvi, revelam o quanto ele estava empenhado nessa questão. Mediante a já mencionada carta datada de 10 de abril de 1677, Vieira assinalava:

[...] seria de muita importancia se ahy se recebessem alguns nouços que a experiencia tem mostrado se podem criar em tanto spirito da Companhia como noutras partes; os quaes sobre serem naturaes do clima, e escuzarem as despesas de serem trazidos de terras tão remotas, ajudarão tambem a nos aparentar com os moradores e conciliar sua beneuolencia pois são os que sempre nos fizerão a mayor guerra. Parecendolhe a Vossa Reuerencia, o pode representar assy a nosso Reuerendo Padre [Geral] a quem eu tambem o faço, e ao Padre Assistente, e o

⁸⁸ Cf. Carta do padre Francisco Vellozo ao P. Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, Colégio de Santo Alexandre do Pará, 12 de março de 1678. *ARSI, Bras.* 26, fl. 51r.

⁸⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 235.

⁹⁰ Naquela época, Vieira tratou particularmente dessa demanda nas seguintes missivas: Carta ao Padre Provincial do Brasil, 1656 [14 de maio de 1654]. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 456-466, nov. 1947; Carta do padre Antônio Vieira ao P. Geral, Gosvínio Nickel, 10 de setembro de 1658. In: LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940. p. 265-276; Carta do padre Antônio Vieira ao P. Geral, Gosvínio Nickel, 21 de março de 1661. In: LEITE, Serafim (Org.). op. cit., p. 289-297.

recomendo muito a meu grande amigo o Padre Domeneco Maria Marini que de presente he Secretario Geral da Companhia [...].⁹¹

A outra missiva, composta em fevereiro de 1679, reza assim:

Sobre a traça da Igreja e lugar dela fizemos ca nossa consulta, o que pareceo mais conueniente he o que vay delineado. Se assy se fizer, conseguirsehão o intento de por a missão em estado que se possa não so conseruar senão adiantar muito com grande numero de sogeitos aptos, e muito menos despeza. Temos pedido ordem a Nosso Reuerendo Padre [Geral] para haver nouiciado e estudos, e sem duvida se concederá segundo as rasoens que se allegão. Fazendose pois ou aperfeiçãoando-se o Collegio na forma que vai traçado; nos corredores de baxo teremos officinas e nouiciados; e no de cima morarão os demais, ficando para tudo liures trinta cubiculos ou pouco menos; e no mesmo pateo, portaria, e classes, e sala, como praticarão os Padres com quem tenho comunicado. E espero que todos Vossas Reuerencias sejam do mesmo parecer.⁹²

No caso que ora se discute, interessa ressaltar que Vieira procurava convencer tanto a hierarquia romana quanto o padre Superior da Missão da importância de haver um noviçado e todas as etapas da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará. Para tanto, o inaciano levantava velhos argumentos defendendo que a admissão de noviços locais, além de ajudar a pôr fim ao estado de abandono em que a empresa se encontrava, era vantajosa por ser menos dispendiosa, por eles estarem mais adaptados às condições da região – como clima, ausência de comodidades, costumes, línguas nativas – e por constituir um meio capaz de promover uma aproximação da Ordem com os colonos, já que, de acordo com Rafael Chambouleyron, “para os moradores os colégios representavam uma oportunidade ímpar para que seus filhos tivessem acesso ao ensino, algo difícil na América portuguesa”.⁹³

Na verdade, conforme Bettendorff relata em sua *Crônica*, o então padre Superior Pedro Luís Consalvi, “pelos poderes que tinha alcançado”, já tinha recrutado dois noviços, em 1676, e mais dois em fevereiro de 1677, todos “naturais da terra”.⁹⁴ Nesse sentido, importa notar também que, embora de maneira irregular e bastante limitada, a Companhia de Jesus, como em outrora, não descuidou de suas atividades pedagógicas na Missão após ter sido restituída no Norte da Colônia.⁹⁵ Contudo, a despeito disso, nem a Cúria Generalícia nem os

⁹¹ Cf. Carta ao Padre Superior da Missão, 10 de abril de 1677. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre Antônio Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 467, nov. 1947.

⁹² Cf. Carta ao Padre Superior da Missão, 1º de fevereiro de 1679. In: *Ibid.*, p. 470.

⁹³ CHAMBOULEYRON, Rafael. Uma missão “tão encontrada dos interesses humanos”: Jesuítas e portugueses na Amazônia seiscentista. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 41.

⁹⁴ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 312; 316.

⁹⁵ A esse respeito, em um artigo escrito a seis mãos, Arenz, Chambouleyron e Moreira das Neves Neto oferecem um belo panorama. De acordo com eles: “No primeiro quinquênio dos anos 1660, o padre Manuel Nunes, já idoso, estava ‘ensinando nestas partes [em São Luís] a filosofia e partes da teologia’. Já em 1665, a teologia moral foi assumida pelo padre Bettendorff, reitor [*sic*], que dizia só ensinar ‘aquilo que os teólogos ensinam’. Na mesma época, o padre Antônio Soares deu as *humaniora*, isto é, as humanidades. Em 1671, o padre Bettendorff

representantes da Ordem na Amazônia portuguesa viam com bons olhos as propostas de Vieira.⁹⁶ Segundo Serafim Leite,

[...] constando no Maranhão ao P. Pier Luigi Consalvi, Superior, que Vieira agenciava a abertura de Noviciado e de estudos maiores na Missão, combate a ideia, recorrendo ao Geral, porque seria transformar a Missão em Província, e se aspiraria, daí para o futuro, mais às cátedras do que às Aldeias – e, sobretudo, não havia meios para isso. Bettendorff [então Reitor do Colégio de São Luís] é do mesmo parecer.⁹⁷

Assim sendo, tal causa só foi adiante depois de Vieira tê-la representado ao príncipe regente D. Pedro, na ocasião da junta convocada no início de 1680. A exemplo do que havia feito em seus “tempos de missionário”, o inaciano novamente fomentou a intromissão de um membro da Casa Real portuguesa em assuntos de regime interno da Companhia de Jesus, manifestando mais uma vez sua falta de observância do voto de obediência da Ordem.⁹⁸ Nestes termos, em um dos pontos do seu parecer dado por escrito, ele solicitava ao príncipe regente:

[...] que se as missões se houverem de encomendar aos padres da Companhia (como pareceu na Junta) sua alteza seja servido de mandar escrever uma carta ao provincial do Brasil, em que lhe encarregue mande daquela província alguns religiosos dos mais práticos e exercitados na língua geral, por serem falecidos alguns dos que deram princípio à missão; e posto que os que vão da Europa aprendem a mesma e outras línguas, segundo seu instituto, sempre os que nasceram e se criaram com ela a falam melhor: sendo este o principal ou único instrumento com que se reduzem e persuadem os índios do sertão [...].⁹⁹

Já se viu como Antônio Vieira foi o inspirador das leis e decretos passados por Sua Alteza entre 30 de março e 1º de abril de 1680. Além de ter agenciado uma nova legislação indigenista amplamente favorável ao empreendimento missionário da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão Pará, ao argumentar que os religiosos nascidos ou criados desde jovens na América portuguesa, por suas competências linguísticas, eram os mais capacitados para o apostolado junto aos nativos, o inaciano também conseguiu alcançar das mãos de D. Pedro a ordem e a dotação própria para que a Missão abrigasse estavelmente vinte noviços,

lamentou que por ‘falta de mestres, têm que ensinar classes triviais [básicas] ao invés das humanidades, atribuindo a irregularidade das aulas também ao fato de o governador não liberar ‘os nossos estudantes’ do serviço militar. No mesmo ano, o curso de teologia moral estava acontecendo em Gurupi, sendo o padre Salvador do Vale, muito enfermo, o responsável”. Cf. ARENZ, Karl Heinz; CHAMBOULEYRON, Rafael; NEVES NETO, Raimundo Moreira das. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: A Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, SP, número especial, p. 67, out. 2011.

⁹⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 235; 264.

⁹⁷ Id., *Ibid.*, p. 235.

⁹⁸ Ver capítulo 2.

⁹⁹ VIEIRA, Antônio. Resposta a uma consulta. In: GIORDANO, Cláudio (Ed.). *Pe. Antônio Vieira: Escritos instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 68-69.

disponibilizando todas as etapas da formação jesuítica. Com isso, através de uma carta redigida ao padre Consalvi um dia após o encerramento do conselho para lhe dar conta das resoluções então deliberadas e apresentar uma série de recomendações quanto ao modo de proceder da Ordem na região, Vieira anunciava que, malgrado as resistências internas, sua opinião acerca do noviciado e estudos no Norte da Colônia se fez valer:

Para que haja e se multiplique, e vá sempre em maior aumento o número de sujeitos, e estes desde logo se vão fazendo aptos, se tomou por expediente que o Colégio do Maranhão seja seminário de todas as missões, em que se continue o noviciado, para o qual neste navio vão mais quatro noviços, e haja todo o gênero de estudos de filosofia e teologia moral e especulativa, em que se possam aperfeiçoar para todos nossos ministérios. E para ajuda de seu sustento lhes manda S. A. consignar, além da ordinária que temos na Baía e Rio de Janeiro, mais duzentos e cinquenta mil-réis [...], e começará a correr desde o princípio deste ano de 1680. [...] Nesta mesma ocasião se mandam as provisões ao Brasil, e juntamente carta do príncipe ao padre provincial, para que mande para essa missão sujeitos práticos na língua e ordem aos governadores para que os provejam de embarcação e prático à custa da Fazenda Real. Pelo que tudo não duvidamos que o padre-geral dê licença para os ditos estudos, com os quais não faltarão muitos e bons sujeitos desta província, que para lá os irem acabar peçam a missão.¹⁰⁰

Em maio de 1680, o navio ao qual se refere Antônio Vieira chegou a São Luís trazendo os novos decretos de Sua Alteza e aproximadamente oito inicianos. Pouco antes, entre 1678 e fins de 1679, em resposta aos problemas enfrentados pelo Instituto no Maranhão e Grão-Pará – escassez, envelhecimento e perdas de religiosos –, as Províncias de Portugal e do Brasil haviam finalmente enviado um número expressivo de reforços para a região. Sem levar em conta a dispensa de alguns, ao todo, cerca de trinta sujeitos integraram a Missão nesses dois anos. E por falar nisso, em 1683, mais oito membros encorporaram o efetivo da Ordem em tais domínios.¹⁰¹

Nesse contexto, portanto, assiste-se a uma considerável expansão e renovação do contingente da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa.¹⁰² Ademais, verifica-se também a diversificação do grupo de jesuítas no Norte da Colônia, já que, provavelmente em razão de Vieira ter se engajado na organização daquelas expedições missionárias,¹⁰³ foram

¹⁰⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Superior da Missão [Pedro Luís Consalvi], 2 de abril de 1680. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 304.

¹⁰¹ LEITE, Serafim. *Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756)*. In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 341-342.

¹⁰² Precisamente, ao final desse processo, no início de 1684 a Missão contava com 54 membros, a saber: 21 sacerdotes, 16 escolásticos, 13 irmãos coadjutores e 4 noviços. Cf. *Catalogus Sociorum qui in Missione Maragnonensi ante eorum expulsionem numerabantur; et modo post eandem numerantur anno 1684*. BPE, Cod. CXV/2-13, ff. 375r-376r.

¹⁰³ A participação ativa de Vieira no recrutamento de novos missionários para o Maranhão e Grão-Pará fica explícita em uma de suas referidas cartas dirigidas ao padre Superior da Missão. Segundo o jesuíta: “Este ponto he o principal em que de prezente ficamos insistindo o Padre Francisco de Matos, que socedeo no officio ao Padre Procurador João Pimenta, e eu que nunca me esqueci, nem esquecerei de ser o solicitador dessa missão

encaminhados à região alguns noviços e muitos escolásticos, ou seja, jovens irmãos estudantes destinados a receber a ordenação sacerdotal após concluírem sua formação intelectual.¹⁰⁴

Conforme já indicado, tal iniciativa suscitou reações por parte dos representantes locais e da hierarquia romana. Desse modo, de acordo com Serafim Leite que abreviou esse debate:

O P. Geral, Paulo Oliva, em carta ao Superior da Missão, responde que só dera licença para se receber no Maranhão um ou dois noviços. Que se estranhe, portanto para Portugal e para o Brasil, o terem enviado tantos, para fazerem o noviciado no Maranhão. Muitas instâncias lhe têm sido feitas, e ele nunca viera nisso (de haver noviciado e estudos no Maranhão), enquanto se não removiam certas dificuldades. E que isso mesmo mandava dizer ao Procurador em Lisboa. O P. António de Oliveira, Provincial do Brasil, que enviara os noviços, contesta que o fizera para cumprir ordens régias, e porque El-Rei dissera que, se os não mandasse, suprimiria a dotação.¹⁰⁵

Em suma, Serafim Leite mostra que a polêmica questão do noviciado no Norte da Província se arrastou por décadas, sem nunca ter encontrado uma solução definitiva.¹⁰⁶ Aliás, como se verá adiante, poucos anos mais tarde a referida ordem dada pelo príncipe regente acabou sendo revogada. Mesmo assim, durante o final do século XVII especificamente, alguns noviços afluíram de Portugal para a Missão.¹⁰⁷

No que diz respeito aos estudos superiores, apesar da presença de muitos escolásticos em processo de formação filosófica ou teológica¹⁰⁸ e do fato de o padre Jódoco Peres ter vindo do Estado do Brasil em 1678 para ensinar filosofia,¹⁰⁹ não há sinais de que tais cursos foram oferecidos no Maranhão e Grão-Pará no início dos anos 1680.

Claro que, em virtude do papel e dos poderes novamente conferidos pela Coroa aos jesuítas da Amazônia portuguesa, a prioridade da Ordem nesse momento estava voltada para

como hum de seus mais antigos filhos, posto que como indigno priuado e desterrado dela. Agora partem daqui dezoito sogeitos para a India, e esperamos que esta Prouincia nos socorra com alguns. Na do Brasil está o Padre Procurador P.o de Pedrosa que promete de tornar, e o Padre Jodoco Perez Alemão sogeito de grandes prendas, a quem o Padre Prouincial leuou consigo para lá (se for possiuel) o ensinar com outros companheiros, os quaes eu pedi ao mesmo Padre Prouincial antes de sua partida, e agora o torno a fazer com toda a instancia e encarecimento, sejam praticos na lingua, pois são os que melhor e mais promptamente podem seruir”. Cf. Carta ao Padre Superior da Missão, 10 de abril de 1677. In: BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre António Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 466-467, nov. 1947.

¹⁰⁴ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. op. cit., p. 341-342; ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 383.

¹⁰⁵ LEITE, Serafim. op. cit., p. 235-236.

¹⁰⁶ Id., *Ibid.*, p. 233-237.

¹⁰⁷ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 436; 473; 599; Catalogo dos Religiozos da Comp.a de Jesv, q. estão na Missão do Maranhã, escrito em 11 de Dezembro de 1688. BPE, Cod. CXV/2-11, ff. 32r-33v.

¹⁰⁸ ARENZ, Karl-Heinz. op. cit., p. 383.

¹⁰⁹ BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 323.

as atividades junto aos ameríndios da região. Uma das recomendações passadas por Vieira ao padre Superior Pedro Luís Consalvi, por meio daquela missiva de 2 de abril de 1680, evidencia perfeitamente essa lógica:

Toda a nossa ocupação e aplicação parece que deve ser tomar logo a nossa conta as aldeias, e repartir nelas todos os que souberem a língua, substituindo-os no que puder ser com os que vão de novo, de modo que, por falta de gente, não deixemos de nos meter de posse de todas, acompanhando-se os padres, para fazer maior número, com os irmãos coadjutores. E bastará que nos dois Colégios fique um ou dois padres, como já noutra tempo estiveram, porque a nossa maior obrigação não é o serviço [dos moradores] e seus escravos, senão o dos índios livres, assim cristãos como gentios, deixando o demais para quando houver mais sujeitos, que espero seja muito brevemente.¹¹⁰

De qualquer maneira, nem por isso o Instituto deixou de se preocupar com a formação dos noviços e com o ensino de latim ministrado aos seus próprios religiosos e a estudantes externos. Em uma carta enviada a Sua Alteza em março de 1681, na qual lhe dava notícias do andamento da Missão, o padre Pedro de Pedrosa informava que:

[...] não somos mais de 20 Sacerdotes, trez estão obrigados com o governo dos doys Collegios, e Missão, outros trez em criar os noviços, ensinar Latim aos filhos dos brancos; e em pregar na Cidade de Maranhão. Os quatorze andão nas Missões dos Índios, e cada hum delles tem a seo cargo muytas povoações, e de diversas Lingoas, distantes huas de outras 20.30 Legoas, e andão em perpetuo moviment.o acodindo aos doentes, e moribundos; detendo-se em cada huá delas mais, ou menos, segundo a necessid.e de cada huá.¹¹¹

Por sua vez, Bettendorff relata em sua *Crônica* que, nessa época:

[...] o Padre Manoel Nunes foi posto por mestre de latim, tendo além dos de fóra alguns nossos que já tinham acabado seu noviciado, a saber: o irmão Manoel da Silva, o irmão Manoel da Costa, o irmão Balthasar Ribeiro, o irmão João Gonçalves, que depois se chamou Xavier [...].¹¹²

No início de 1684, como se sabe, a empresa jesuítica no Norte da Colônia sofreu mais um revés devido a outro levante popular conhecido como “Revolta de Beckman”.¹¹³ Em linhas muito gerais, o caso é que, dando continuidade à política de reformas no Maranhão e Grão-Pará, a Coroa, em fevereiro de 1682, concedeu a um grupo de mercadores metropolitanos o monopólio do comércio no Estado por um período de 20 anos. Completando

¹¹⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Superior da Missão [Pedro Luís Consalvi], 2 de abril de 1680. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 301-302.

¹¹¹ Apud ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008. p. 533.

¹¹² BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 344.

¹¹³ Sobre esse importante episódio da história da América portuguesa, ver, por exemplo: COUTINHO, Milson. *A revolta de Bequimão*. São Luís, MA: SECOM/SECMA, 1984; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Duplicados clamores”: Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.

as medidas promulgadas anteriormente, criou-se então uma Companhia de Comércio a fim de incorporar a região amazônica à dinâmica da economia portuguesa no Atlântico e solucionar os problemas em torno da mão de obra no Norte da Colônia.¹¹⁴ Para tanto, os assentistas ficaram incumbidos de prover o fornecimento regular de escravos africanos e mercadorias do Reino, a preço fixo. Em contrapartida, para assegurar seus investimentos, eles ganharam, entre outros privilégios, a exclusividade das exportações dos produtos locais.¹¹⁵

Porém, os abusos da Companhia de Comércio e o próprio fracasso no cumprimento dos compromissos assumidos não tardaram a acirrar os ânimos dos colonos. Se por um lado os artigos importados eram considerados caros e de baixa qualidade, por outro lado, o valor pago pelos gêneros nativos era tido como injusto. Além do mais, o abastecimento de escravos africanos não se efetuava conforme as metas acordadas. Essa situação, agravada pelas dificuldades de acesso ao braço indígena oriundas da nova legislação em vigor desde 1680, fez com que os “moradores” de São Luís se insurgissem em fevereiro de 1684.

Liderados por Manuel Beckman, os amotinados tomaram a capital do Estado decretando, em seguida, a abolição do estanco, a deposição do governo local e a expulsão dos membros da Companhia de Jesus. Em fins de março, 27 jesuítas foram deportados da capitania do Maranhão distribuídos em duas embarcações com destino ao Estado do Brasil. Decorridos cerca de dois meses, uma delas, na qual estava Bettendorff com a maioria dos desterrados, alcançou a cidade de Recife. A outra, em que se achava o padre Superior da Missão, Jódoco Peres, não teve a mesma sorte. Em sua *Crônica*, o padre luxemburguês conta que, depois de uma navegação penosa, tal barco foi obrigado a arribar no Ceará para reparar avarias. Nesse momento, parte dos inacianos se recusou a prosseguir a viagem em razão do mau estado da nau. Mas ansioso por se ver cedo em Pernambuco, de modo a rumar para o Reino, o padre Peres reembarcou imediatamente com os demais irmãos de hábito. Atacados por piratas, eles acabaram largados em uma frágil canoa nas proximidades de São Luís. E, impedidos de permanecerem por lá, foram conduzidos à vila vizinha de Tapuitapera, donde se deslocaram para Belém do Pará. No começo de 1685, sem ter notícias se alguém já havia partido para Portugal para cuidar dos assuntos da Missão, o padre Jódoco Peres finalmente se pôs a caminho de Lisboa, levando consigo os escolásticos que restavam no Norte da Colônia

¹¹⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 141-142; CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

¹¹⁵ Para um resumo dos pontos do contrato celebrado, ver: KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 149-150.

com o propósito de estudarem em Coimbra “antes que lhes passasse a idade de o poderem fazer”.¹¹⁶ Assim, mais alguns inacianos deixaram a Missão em meados da década de 1680.

Nessa altura, João Felipe Bettendorff já se encontrava na Corte na condição de Procurador da Missão enviado pela Província do Brasil. Tendo sido logo designado a ir pessoalmente à Metrópole dar conta a Sua Majestade do ocorrido e defender a causa da Ordem na Amazônia portuguesa, o padre luxemburguês aportou no Reino em outubro de 1684.¹¹⁷

Informado sobre o levante, D. Pedro II, aclamado rei em setembro de 1683 por falecimento de D. Afonso VI, reagiu encarregando o novo governador, Gomes Freire de Andrade, de suprimir a revolta, punir os responsáveis e restituir os inacianos.¹¹⁸ Com as forças que o acompanhavam de Portugal, Freire de Andrade desembarcou em São Luís, em maio de 1685, ocupando a cidade sem a menor resistência. Na sequência dos acontecimentos, alguns poucos jesuítas vieram do Pará para tomar posse do Colégio e dos aldeamentos da Ordem no Maranhão e o estanco foi legalmente abolido em atenção às queixas das autoridades locais. Por fim, a condenação dos cabeças do motim em novembro daquele ano marcou solenemente o término da sedição.¹¹⁹

Desse modo, o caminho para o restabelecimento da Companhia de Jesus no Norte da Colônia estava aberto. Enquanto isso, no Paço, Bettendorff tratava do retorno dos jesuítas à Missão, tendo ao seu dispor o favor da Coroa.¹²⁰ Assim que chegou à Corte o inaciano apresentou a Sua Majestade um memorando que serviu de base para as negociações que se estenderam de outubro de 1684 até dezembro de 1686.¹²¹ Segundo Arenz:

Este documento, formulado em nome de todos os missionários jesuítas do Maranhão, previa uma revisão completa das relações entre os religiosos da Companhia, os moradores e as autoridades coloniais. Por isso, ao invés de pedir meramente uma volta imediata à Amazônia, reivindicou-se, sobretudo: a) a restituição da “dupla administração”, espiritual e temporal, nos aldeamentos [...]; b) a reestruturação externa e interna dos aldeamentos (menores em número, porém maiores com respeito à população; além da presença constante de uma equipe de missionários residentes e da limitação do acesso de militares e moradores); c) um

¹¹⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 357 et seq.

¹¹⁷ Id., *Ibid.*, p. 377-397.

¹¹⁸ CHAMBOULEYRON, Rafael. O “Regimento para Gomes Freire, governador do Maranhão”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, a. 169, n. 439, p. 403-433, abr./jun. 2008.

¹¹⁹ BETTENDORFF, J. F. *op. cit.*, p. 396-397; 407-410; LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1976. p. 473-480.

¹²⁰ Em diversos trechos da *Crônica*, Bettendorff salienta sua excepcional relação com a família Real portuguesa. Em um deles, por exemplo, ele escreve: “[...] fazia-me Sua Majestade sempre muita graça, e dizia-me que viesse para lhe fallar quando me parecesse, pois sempre acharia as portas abertas; mandou-me tambem que me achasse em conselho sobre as cousas tocantes ao Maranhão, como fiz”. Cf. BETTENDORFF, J. F. *op. cit.*, p. 402.

¹²¹ Cf. Memorial dos pontos apresentados a Sua Majestade [...]. In: *Ibid.*, p. 398-400.

controle mais eficaz sobre as expedições e repartições; d) a garantia de um apoio financeiro por parte do rei (mediante um envio regular de subsídios). O objetivo principal destas propostas foi, antes de tudo, a obtenção de condições viáveis para um recomeço das atividades missionárias sem ambiguidades e incertezas.¹²²

Como é sabido, em 21 de dezembro de 1686, D. Pedro II promulgou o famoso “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, última lei indigenista de grande porte cuja elaboração foi influenciada por um membro da Companhia de Jesus¹²³ e que, aliás, permaneceu oficialmente em vigor até 1757.¹²⁴ Eis um resumo dos principais decretos dessa “*masterpiece of legislation*”, como Mathias Kiemen a denomina:¹²⁵

[1] Os Padres da Companhia terão o governo, não só espiritual [...], mas o político, & temporal das aldeas de sua administração, & o mesmo terão os Padres de Santo Antonio, nas que lhes pertence administrar [...].

[2] Haverá dous Procuradores dos Indios, hum na Cidade de São Luis do Maranhão, outro na Cidade de Bellem do Pará [...].

[3] A eleyção dos ditos Procuradores se fará propondo o superior das Missoes dos Padres da Companhia ao Governador do Estado [...].

[4] Nas aldeas não poderão assistir, nem morar outras algumas pessoas, mais que os Indios com suas familias, pelo dano que fazem nelas [...].

[5] Nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja poderá ir ás aldeas tirar Indios para seu serviço; ou para outro algum effeyto, sem licença das pessoas, que lha podem dar na fôrma das minhas Leys [...].

[8] Os Padres Missionarios porão o mayor cuydado, em que se povoem de Indios as aldeas, pois a elles lhes encarrego o governo dellas, & espero que procurem por todos os meyo, não só a cõservaçã, mas o aumento dos que são da repartiçã, por ser conveniente que haja nas ditas aldeas Indios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, & deffensas das Cidades, como para o trato, & serviço dos moradores, & entradas dos Certoens.

[14] Porquanto mostrou a experiencia, que a repartiçã dos Indios senão pode fazer por tempo de dous mezes, como era ordenado pela minha Ley do primeyro de Abril de seiscentos, & oitenta, em razã de ser necessario muyto mais tempo para se trazerem as drogas dos Certoens; sou servido derogar a dita Ley, & ordeno, que a dita repartiçã se faça nas aldeas do Pará por tempo de seis mezes inclusive, & que no Maranhão se faça por tempo de quatro [...].

[15] Esta repartiçã senão fará em tres partes, como se mandava fazer pella dita Ley, mas antes se fara em duas partes, ficando huma nas aldeas, & outra indo ao serviço pela mesma razã de mayor tempo [...].

[16] Nesta repartiçã não entrarão os Padres da Companhia, porque elles atendendo a melhor cõveniencia dos moradores me representaraõ, que a podiaõ escuzar, se eu os remediasse por outra via para o serviço que lhe he necessario dos seus Collegios, & residencias; pelo que houve por bem de cõsentir na sua petiçã, & na

¹²² ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 50-51, 2010.

¹²³ A respeito disso, as palavras de Bettendorff são significativas: “Fui eu [...] muitas vezes a Sua Magestade, e instei tanto com Roque Monteiro [secretário do rei], que finalmente alcancei parte dos papéis tocantes á restituição dos padres e governo dos indios, despachados a meu desejo”. Cf. BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 411.

¹²⁴ Na realidade, como destaca Arenz, os efeitos do “Regimento das Missões” estenderam-se além dessa data até 1798, pois, de fato, o “Diretório dos Índios”, que o substituiu, é basicamente uma versão “laicizada” do mesmo. Cf. ARENZ, Karl Heinz. Um *modus vivendi* para a Amazônia portuguesa: João Felipe Bettendorff e o Regimento das Missões. In: JORNADAS INTERNACIONAIS SOBRE AS MISSÕES JESUÍTICAS, 13, 2010, Dourados, MS. *Anais...* Dourados, MS: UFGD, 2010. p. 1.

¹²⁵ KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 163.

consideração de que não haõ de ter a terceyra parte, como tinhaõ atè o presente; ordeno ao Governador, que elle depute para o serviço dos ditos Padres da Cidade de São Luis do Maranhão a aldeã chamada do Pinaré, & para o serviço dos Padres de Bellem, do Pará a aldeã chamada do Gonçary [...].¹²⁶

Fruto de inúmeras consultas e debates realizados na Corte,¹²⁷ o “Regimento das Missões”, de acordo com Arenz, “constituiu um *modus vivendi* aceitável e viável que contemplou os maiores interesses das principais partes envolvidas”.¹²⁸ Em termos gerais, por um lado, o “Regimento das Missões” conferia amplos poderes aos religiosos, sobretudo da Companhia de Jesus, assegurando aos jesuítas o seu papel como instrumentos privilegiados da política indigenista na Amazônia portuguesa. Por outro lado, facultava aos colonos um melhor acesso à mão de obra nativa por causa da bipartição e dos prazos prolongados de serviço. No tocante aos próprios ameríndios, a nova legislação, além de manter proibida toda a sorte de cativeiros, garantia aos aldeados “uma relativa proteção em razão da interdição da entrada de ‘brancos’ e mestiços”, da criação do ofício de procurador dos índios, e das disposições contra a exploração do trabalho de crianças e jovens menores de 13 anos (§21), mulheres (§21), idosos (§12) e grupos recém-descidos (§23).¹²⁹ Enfim, há que se considerar que o “Regimento das Missões” obviamente correspondia aos anseios da Coroa por favorecer tanto a conversão e preservação dos indígenas, encargos fundamentais de um monarca católico na perspectiva dos neoescolásticos, quanto o desenvolvimento econômico, a conservação e a expansão dos seus domínios no Norte da Colônia.

Cumprir notar aqui que, diante das pressões dos colonos, em 28 de abril de 1688 D. Pedro II expediu um Alvará régio com força de lei que sancionou novamente os cativeiros indígenas em determinados casos.¹³⁰ Nesse momento, Bettendorff ainda estava em Lisboa. No entanto, não havia margens para reações da parte dos inacionos. As cláusulas dessa regulamentação não afetavam diretamente o “Regimento das Missões”.¹³¹ Ademais, coube aos jesuítas “a orientação suprema dos resgates”.¹³²

¹²⁶ Cf. Regimento das Missoens do Estado do Maranhã, & Parã. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 369-375.

¹²⁷ Sobre o andamento das discussões que deram origem ao “Regimento das Missões”, ver, por exemplo: MELLO, Marcia E. A. de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-1, p. 46-75, 2009.

¹²⁸ ARENZ, Karl Heinz. Um *modus vivendi* para a Amazônia portuguesa: João Felipe Bettendorff e o Regimento das Missões. In: JORNADAS INTERNACIONAIS SOBRE AS MISSÕES JESUÍTICAS, 13, 2010, Dourados, MS. *Anais...* Dourados, MS: UFGD, 2010. p. 17-18.

¹²⁹ Id., *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰ Cf. Traslado de ovtro Alvará de Sua Magestade, que Deos guarde, sobre os resgates. In: LEITE, Serafim. *op. cit.*, p. 377-380.

¹³¹ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 55, 2010.

¹³² LEITE, Serafim. *op. cit.*, p. 93.

Nesse ínterim, D. Pedro II, dez dias depois de ter assinado o “Regimento das Missões”, enviou uma breve carta régia ao Geral da Companhia de Jesus. Nela, o monarca manifestava o interesse e todo o apoio da Coroa à empresa missionária do Instituto no Norte da América portuguesa, de modo a cobrar não apenas a restituição dos inacianos àquelas partes da Colônia, mas também, para encomendar pessoalmente ao Preósito que promovesse o desenvolvimento da Missão, concorrendo “para ela com todas as ordens necessárias em ordem a que aquelas missões se aumentem e haja Religiosos que lhes assistam”. Acompanhe-se o documento na íntegra:

Padre Geral da Companhia de Jesus: Eu El-Rei vos envio muito saúdar. Com a primeira notícia do levantamento do Estado do Maranhão e expulsão dos Religiosos vossos súbditos, mandei àquêlê Estado averiguar e castigar os cúmplices e autores de tão grave crime. E por me constar que não só não deram causa à dita expulsão, mas que os motivos dela fôra o zêlo do serviço de Deus e meu, com que se empregam na redução daquela vasta gentildade, os mando restituir àquêlê Estado para que continuem com aquêlê fervor e zêlo com que o fizeram sempre. Pareceu-me participar-vos esta minha resolução, encomendando-vos muito queirais concorrer para ela com todas as ordens necessárias em ordem a que aquelas missões se aumentem e haja Religiosos que lhes assistam. E eu fico dispondo todos os meios para que êles sejam conservados nela com tôda a conveniência, decência e segurança, que se requiere para negócio tanto do serviço de Deus e meu, tendo por muito certo que assim o observareis. Escrita em Lisboa, a 31 de Dezembro de 1686. *Rei.*¹³³

Efetivamente, a exemplo do que havia feito no início da década de 1680, D. Pedro II, após ter novamente confiado aos jesuítas um papel de destaque naquela sociedade colonial, cuidou de proporcionar a expansão numérica dos membros da Ordem na Amazônia portuguesa.

Na realidade, através de seu referido “Memorial”, João Felipe Bettendorff já havia representado a Sua Majestade a necessidade de se dobrar o valor da cônica para dez missionários (350\$000 réis) consignada ainda em 1652, de modo a sustentar mais dez irmãos de hábito no Norte da Colônia. Além disso, ponderando ser impossível manter vinte noviços sempre efetivos no Colégio de São Luís, “pelo grande número de gente”, o padre luxemburguês também solicitava a diminuição da quantidade desses membros na Missão ou o emprego da renda destinada exclusivamente à formação deles (250\$000 réis) na conservação de outros sete jesuítas. Por fim, como requisito para cobrança das cônica, o inaciano julgava, em primeiro lugar, bastar uma certidão do cômputo de missionários jurada pelo Superior da Missão, visto que os procuradores da fazenda real se mostravam dificultosos em

¹³³ Apud LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 91-92.

passar tais atestados. Em seguida, declarava que se considerassem por missionários tanto “os irmãos como os padres” estabelecidos “ou nos Colégios ou nas missões”.¹³⁴

Assim, levando em conta as propostas contidas no dito memorando, D. Pedro II propiciou mais uma vez a ampliação do efetivo da Ordem na Missão ao aumentar e facilitar o pagamento da dotação dos religiosos. Em um primeiro momento, por meio de uma carta régia escrita ao governador Gomes Freire de Andrade em 4 de janeiro de 1687, o monarca mandou duplicar a cômputo dada aos missionários a fim de subsidiar mais dez sujeitos no Estado, decretando ainda que o total de noviços sob os cuidados do Companhia de Jesus na região ficasse a critério do próprio Instituto. Atente-se:

Tendo consideração as utilidades que resultão ao serviço de Deus e meu de assistirem os Padres da Companhia nas Missões deste Estado e a ser muito tenue a consagração que tem de tresentos e cincoenta mil reis para o sustento dos Missionarios que são necessarios no mesmo Estado, como tambem o que não he conveniente que tenham nele vinte noviços actuais que devião ter com a consagração de dusetos e cincoenta mil reis que para este effeito lhe forão applicados, por que ahi os não podem sustentar, nem lhe podem dar facilmente a educação e doutrina que convem para o exercicio das Missões alem de serem inuteis para tal exercicio em quanto se não faserem capazes dele, Fui servido de lhe acrescentar outra tanta quantia, como importa a dita consagração dos Missionarios para que ao todo logrem setecentos mil reis, [...] e com mais declaração quanto ao numero de noviços, que os poderão ter nas partes desta Corôa que se julgarem mais competentes para os doutrinarem melhor, e que se entenderão em nome de noviços até a idade e tempo de se ordenarem de Missa ou se fizerem capases os que já entrarem no noviciado maiores de idade ou clérigos [...].¹³⁵

Posteriormente, mediante uma correspondência de 23 de março de 1688 dirigida ao novo governador, Arthur de Sá e Meneses, o rei ordenou que doravante se pagasse à Ordem 950\$000 réis anuais, contanto que ela tivesse trinta membros indiscriminados no Estado do Maranhão e Grão-Pará, sendo suficiente para a cobrança uma certidão assinada apenas pelo padre Superior da Missão. Vale transcrever aqui as palavras de D. Pedro II:

Havendo mandado ver o que me representou o Padre Procurador das Missões desse Estado da Companhia de Jezus, sobre varios pontos pertencentes ao numero dos Missionarios que são obrigados a resedir nesse Estado, qualidade delles, e vencimento de suas congruas, e das consedidas para os vinte noviços; Fui servido resolver que de baixo do nome de Missionarios se entendem os Padres, e quasquer irmãos assim que assistem nos collegios, como os que assistem nas residencias, ou andarem nos Sertões, concedendo-lhes, que tendo nesse Estado mais dez Missionarios possam vencer a congrua de dusetos e cençoenta mil reis que por Provesão minha lhes tinha aplicado para o numero de vinte noviços por ser mais útil para as Missões, que nelas assistão neste maior numero, [...] e emquanto ir certidão que são obrigados a apresentar para a cobrança das congruas consignadas para os

¹³⁴ Cf. Memorial dos pontos apresentados a Sua Majestade [...]. In: BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 398-400.

¹³⁵ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Sobre a ordinaria de setecentos mil reis que se hão de pagar aos Missionarios da Companhia de Jezus e se escrever ao Governador sobre estes e outros particulares, 4 de janeiro de 1687. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 77-78, 1948.

Missionarios Noviços e Estudantes, Me pareceu declarar é razão bastar certidão jurada do superior das Missões, e que esta possa servir de um anno para outro pela contingencia dos sucessos do mar [...].¹³⁶

Com os sucessos obtidos na Corte graças, em grande parte, aos esforços pessoais de João Felipe Bettendorff, a maioria dos jesuítas que haviam deixado a Missão na ocasião do levante finalmente retornou à Amazônia portuguesa. Entre os primeiros a voltar estava o padre Superior Jódoco Peres que, na companhia de quatro irmãos de hábito, aportou em São Luís em março de 1687. No ano seguinte, duas numerosas expedições missionárias levaram os demais. Uma delas, na qual veio o padre luxemburguês com muitos inacianos recrutados nos estabelecimentos de ensino do Instituto em Coimbra e em Évora, alcançou o seu destino em agosto de 1688. A segunda, enviada do Estado do Brasil, aportou em outubro do mesmo ano trazendo, além de quase todos os que tinham sido expulsos do Maranhão em 1684, alguns novatos arregimentados pelo padre Antônio Vieira.¹³⁷ Assim, o Instituto passava a contar novamente com um total de 53 membros no Estado.¹³⁸ Mas o que realmente interessa notar aqui é que, em virtude da chegada de vários religiosos ainda em fase de formação, incluindo alguns noviços, os colégios da Companhia de Jesus nas cidades de São Luís e Belém, a partir daí, assumiram uma importância crescente na empresa da Ordem na região.

Antes de versar sobre essa questão, cumpre observar que, na condição de principais encarregados da execução da política indigenista no Norte da Colônia, os jesuítas logo trataram de desempenhar todas as funções que lhes foram atribuídas pelo “Regimento das Missões” e pelo Alvará de 28 de abril de 1688.

Nesse sentido, em geral, Bettendorff mostra em inúmeras passagens de sua obra como uma parte dos membros da Ordem, de 1687 a 1693, encontrava-se distribuída pelas capitâneas do Estado do Maranhão e Grão-Pará, seja administrando uma rede extensa de aldeamentos (e fazendas) com residência fixa, situados entre o rio Itapicuru que deságua nas imediações de S. Luís até a região do Baixo Amazonas, seja acudindo as chamadas aldeias de visita.¹³⁹ Além disso, o cronista narra as missões realizadas por seus irmãos de hábito nesse período com o intuito de fundar novos aldeamentos em sítios cada vez mais distantes. Foi o

¹³⁶ Cf. Livro Grosso do Maranhão. Sobre os Missionarios da Companhia e acerca do pagamento das suas congruas, 23 de março de 1688. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 91-92, 1948.

¹³⁷ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 410-411; 436; 453-454; LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 343-344.

¹³⁸ Cf. Catalogo dos Religiozos da Comp.a de Jesv, q. estão na Missão do Maranhão, escrito em 11 de Dezembro de 1688. BPE, Cod. CXV/2-11, ff. 32r-33v.

¹³⁹ A respeito disso, ver também o mencionado “Catálogo” de 11 de dezembro de 1688.

caso das expedições dirigidas ao Cabo do Norte e aos vales dos rios Negro e Madeira. A primeira acabou interrompida com a morte dos padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes, assassinados pelos “tapuias” daquele território. As outras duas, bem sucedidas, resultaram na expansão dos domínios de atuação dos religiosos para o oeste da bacia amazônica. Ainda no que diz respeito a esse intervalo de tempo, Bettendorff também descreve como alguns inacianos andavam pelos sertões ocupados com o “descimento” de grupos nativos ou acompanhando tropas de resgate organizadas para adquirir legitimamente índios cativos.¹⁴⁰

Já com relação à situação da empresa missionária dos jesuítas nos anos seguintes, basta apenas apontar, com base nas informações contidas nos dois últimos livros da *Crônica*, que ela permaneceu praticamente a mesma até 1698, apesar de o monarca ter decretado, em 1693, a divisão geográfica das missões no Grão-Pará entre várias Ordens (jesuítas, franciscanos da Província de Santo Antônio e da Província da Piedade e mercedários). Em suma, tal medida se deu, sobretudo, devido aos inacianos terem se manifestado incapazes de atender devidamente aquele imenso campo apostólico, declarando-se favoráveis à repartição.¹⁴¹ Aos membros da Companhia de Jesus coube por distrito tudo o que fica para o sul do rio Amazonas “por ser a parte principal de maiores consequências do Estado com a razão de serem os mais antigos nelle, e de grande atenção que merecem as suas muitas virtudes”.¹⁴² Desse modo, eles tiveram que deixar a margem esquerda do Amazonas. E, alegando a escassez de religiosos, acabaram se retirando também das novas missões no rio Negro, o que determinou, em 1694, a inclusão dos carmelitas na repartição.¹⁴³ Porém, o Instituto manteve a maioria e os mais importantes dos seus aldeamentos. De acordo com Arenz:

No fundo, a divisão significou uma concentração dos inacianos numa área já bem integrada às dinâmicas econômicas da colônia. Ao longo prazo, evitou-se, também, uma maior dispersão do pessoal missionário jesuítico. Estes fatos serão de suma importância para o desenvolvimento da Missão do Maranhão nas próximas décadas.¹⁴⁴

¹⁴⁰ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 413-541. A propósito, não houve nenhuma expedição oficial de resgate entre 1694 e 1702. Finalmente, a última ocorreu em 1707. Cf. KIEMEN, Mathias. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1954. p. 175; AZEVEDO, J. L. de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999. p. 158.

¹⁴¹ Sobre os pormenores da divisão, ver, por exemplo: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 133-137.

¹⁴² Cf. Livro Grosso do Maranhão. Sobre mandar separar distritos e encarregar aos Padres de Santo Antonio as missões do Cabo Norte, 19 de março de 1693. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, p. 142-144, 1948.

¹⁴³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. III, p. 376.

¹⁴⁴ ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 57, 2010.

Como ficou dito, ao mesmo tempo em que se assiste a um reflorescimento das atividades missionárias da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, verifica-se o avanço das práticas pedagógicas e ministeriais dos inacianos no âmbito de seus dois colégios no Norte da Colônia.

Retomando um pouco, quando da restituição dos jesuítas à Missão nos últimos anos da década de 1680, a vinda de muitos membros em fase de formação fomentou imediatamente a introdução de estudos humanísticos e teológicos no Maranhão para alunos de dentro e de fora da Ordem. A respeito disso, Bettendorff, então Reitor do Colégio de São Luís, relata:

Repartiu o Padre superior Iodoco Peres esses novos sujeitos, levando uns consigo ao Pará e deixando os outros em o Maranhão. O Padre Antão Gonçalves ficou para estudar theologia com os que tinham vindo do Reino, tendo por mestre o Padre José Ferreira, o qual, não satisfeito de ler theologia ecclesiastica aos nossos, tambem leu moral em uma sala ou cubiculo grande do corredor novo que mandei aparelhar para este fim [...].
Thomaz do Couto se applicou para mestre de latim, que ensinou com muita satisfação, concluindo tudo com uma tragedia publica em que levou o applauso de todos [...].¹⁴⁵

Daí em diante, ao dar notícias do andamento da Missão em sua *Crônica*, Bettendorff revela como o ensino ministrado pelos jesuítas toma um ritmo regular e, enfim, se consolida no Norte da América portuguesa durante o final do século XVII. Escrevendo sobre os acontecimentos atinentes ao período de exercício do seu segundo superiorato (1690-1693), o padre luxemburguês tanto menciona como as classes de teologia e de latim continuavam em São Luís “com satisfação e applauso costumados”, “com muito agrado de todos”,¹⁴⁶ quanto descreve as primeiras conclusões teológicas realizadas solenemente na capital do Estado.¹⁴⁷ Em seguida, ele destaca o início de um novo ciclo de estudos no Maranhão:

Dei ordem que se acabasse a aula começada para se ler curso de philosophia, depois o da theologia aos nossos, dando licença a todos de fóra de vir, [...] nomeando por mestre do curso o Padre Ignacio Ferreira, e dando-lhe por discipulos o irmão Thomaz do Couto, o qual tinha ensinado uns annos a classe de latim no Maranhão, com muita satisfação dos de dentro e de fóra, não só pelo bom exemplo de sua religiosa vida, mas tambem pelo bom modo com que ensinara, e exercitando seus discipulos em recitar poemas, declamar orações, representar admiravelmente comedias, com que surprehendia toda a cidade; o irmão Thomaz Carneiro, que tinha assistido por companheiro ao Padre Antonio da Silva, em Uaricurú dos Ingaybas; o irmão Manoel Antunes, que tinha acompanhado ao Padre Manoel Nunes, na residencia do Caethé, o irmão Claudio Gomes, que tinha servido de despenseiro no Collegio do Pará, o irmão Domingos da Cruz, que vinha de acabar o seu noviciado com grande edificação e tinha assistido ao Padre Antonio da Cunha em Mamayacú e

¹⁴⁵ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 454 et seq. Na sequência, o cronista nomeia os cursistas de teologia “porque merecem que viva a sua lembrança em a memoria dos vindouros”.

¹⁴⁶ Id., *Ibid.*, p. 477.

¹⁴⁷ Id., *Ibid.*, p. 458; 507.

o Padre Francisco Poderoso no Maracanã; o irmão Pedro de Oliveira, que tinha acompanhado o Padre Miguel Antunes, em Mortigura.

Todos estes eram dos nossos, além de muitos estudantes, discipulos do irmão Thomas do Couto, habilitado para isso, e mais uns religiosos de Nossa Senhora das Mercês, e alguns clérigos do habito de S. Pedro [...].

Não entraram no curso alguns irmãos, porque elles mesmos não o pretendiam, e deferiu-se o do irmão Sebastião Pereira, para se examinar primeiro em latim, e para que não faltasse mestre de letras, ficou nomeado o irmão theologo João Valladão, o qual estava ensinando com muito agrado no Pará, de onde tambem veio o Padre Ignacio Ferreira com seus discipulos futuros, que estavam daquela banda [...].¹⁴⁸

A despeito da tendência de se concentrar os estudos no Colégio de N. Sra. da Luz, em São Luís, os inacianos não deixaram de desenvolver suas práticas pedagógicas no Colégio de Santo Alexandre, em Belém. Nesse contexto, como se pode notar acima, o irmão João Valladão estava ensinando letras no Pará. E, ainda de acordo com Bettendorff, após ele ter sido designado a ir para o Maranhão lecionar latim e terminar o curso de teologia, o padre Manuel da Costa lhe sucedeu no magistério de “humanidades no Colégio do Grão-Pará”.¹⁴⁹

Em 1695, a chegada de outro grande grupo missionário composto em sua maioria por escolásticos¹⁵⁰ determinou prontamente a abertura de um curso de filosofia em Belém que, aliás, foi frequentado também por religiosos de Nossa Senhora das Mercês, clérigos seculares e leigos, como José de Souza, sobrinho do capitão-mor do Pará.¹⁵¹ E, por falar nisso, todos os quatro jesuítas enviados no ano de 1696, na última expedição presenciada por Bettendorff, vieram destinados a permanecer inicialmente nos estabelecimentos de ensino da Missão, a saber: o padre Fructouso Corrêa, “mandado para cá, para ler theologia no Maranhão”; o padre Miguel da Silva, que “ficou para estudar theologia”; e Bartholomeu Rodrigues e Domingos Gonçalves, “ambos para entrarem no noviciado, o primeiro por estudante e o segundo por irmão coadjutor”.¹⁵²

Assim, na segunda metade dos anos 1690, a Ordem disponibilizava estavelmente na Missão, para estudantes internos e externos, todas as etapas da formação jesuítica. No Colégio de Nossa Sra. da Luz, em São Luís, ofereciam-se os cursos de humanidades e de teologia

¹⁴⁸ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 532-533.

¹⁴⁹ Id., *Ibid.*, p. 579.

¹⁵⁰ LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 345-346. A propósito, em 1690 e 1693, respectivamente, mais alguns inacianos vindos de Lisboa, entre os quais um irmão estudante e um noviço, integraram o efetivo da Missão.

¹⁵¹ Segundo Bettendorff, o caso é que, “como quer que o Padre superior [Bento de Oliveira] estava no Pará nem se podiam comodamente sustentar tantos sujeitos no Maranhão, onde já estavam outros, estudando curso e havia grande falta de farinha, em commum parecer acharam ser mais conveniente mandar uns do curso novo, que se havia de começar, para o Pará, ficando no Maranhão não mais que o Padre Silvestre de Mattos e o Padre Manoel dos Santos, para entrarem em theologia no anno seguinte com os que iam acabando seu curso de philosophia”. Cf. BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 577; 584.

¹⁵² Id., *Ibid.*, p. 599-600.

escolástica (ou especulativa) e moral. Por sua vez, em Belém havia aulas de humanidades e de filosofia. Além disso, a *Crônica* ainda apresenta o Colégio de Santo Alexandre, em 1696, como a sede do noviciado, cujo mestre era o próprio padre Bettendorff.¹⁵³

Por último, cumpre considerar que o aumento da influência dos colégios da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, no final do Seiscentos, não se explica apenas pela via do sistema de ensino. Nesse sentido, João Felipe Bettendorff deixa igualmente claro em sua *Crônica* que, com uma maior concentração de inacianos nas cidades de São Luís e Belém, a Ordem intensificou a pastoral junto à população portuguesa da região, sobretudo, por meio de pregações e confissões, reforçando sua posição no seio daquela sociedade colonial.¹⁵⁴ Entre várias referências sobre o apostolado dos jesuítas entre os habitantes de tais centros urbanos nesse período, contidas na volumosa obra do padre luxemburguês, há dois trechos significativos que, embora laudatórios, evidenciam isso nitidamente. Eis o primeiro:

Não se contentou o Padre Mestre José Ferreira de ler a seus discipulos a theologia especulativa e moral, porém quiz além disso ensinal-os a praxe da theologia mystica, levando de comer aos presos em corpo, com seu caldeirão e pratos de iguarias armados de flores, pelas ruas publicas, cada mez, quando menos uma vez, vencendo nisso os padres do Reino que só pela quaresma da semana santa dão este grande exemplo de caridade em as cidades onde assistem; não fallo nos cathecismos e pregações que já elle e seus discipulos faziam não sómente em nossa egreja, mas ainda nas de fóra, pella cidade [de S. Luís], com grande credito de nossa companhia.¹⁵⁵

O outro excerto reza assim:

Folgou o padre superior [José Ferreira] muito com aquella paz e união, e mui contente e satisfeito se partiu para o Maranhão, onde chegou pelo entrudo, ajudando lá os padres do Collegio de Nossa Senhora da Luz, nas 40 horas, que sempre se fazem com toda a solemnidade, e suposto havia lá quantidade de pregadores, assim mestres de theologia, como eram o Padre Fructuoso Corrêa, lente de moral, como o Padre mestre Ignacio Ferreira, lente de especulativa, com seus discipulos theologos esportos todos e bons pregadores, conforme me disse o governador, que os ouviu, comtudo não deixou de ajudal-os.

Houve tambem, pelo mesmo tempo, 40 horas no Gram-pará, em a egreja de S. Francisco Xavier; preguei, no domingo do entrudo; na segunda-feira o Padre Miguel Antunes, e na terça-feira, como mais autorizado e de mór concurso, o Padre reitor e mestre do curso, Bento de Oliveira. Houve muitas confissões e communhões no Maranhão e não poucas no Pará, mas não foi menor a devoção dos que assistiam na egreja ao Senhor, exposto todos esses dias. Houve tambem sextas-feiras no Pará, na mesma egreja, as quaes eu fiz, pregando o Padre reitor Bento de Oliveira o sermão

¹⁵³ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 603.

¹⁵⁴ A respeito desse aspecto do apostolado jesuítico na Amazônia portuguesa, ver, por exemplo: ARENZ, Karl Heinz; CHAMBOULEYRON, Rafael; NEVES NETO, Raimundo Moreira das. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: A Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, SP, número especial, p. 61-82, out. 2011.

¹⁵⁵ BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 458.

da Paixão e não faltaram lagrimas de penitencia naquela ocasião, principalmente ao cabo da Paixão. O sepulchro do Maranhão seria admiravelmente preparado pelas bellas mãos do irmão Marcos Vieira, sacristão antigo e mui querido de Nossa Senhora da Luz, mas com licença sua, parece-me lhe levaria a palma o do Pará, como levou, sem nenhuma duvida, a todos os mais da cidade, assim na multidão das vellas brancas como na belleza e grandeza da obra, feita toda com papel encrespado, e coberto de lata, que lhe dava um lustro incomparavel em o parecer de todos; não fallo nos officios das trevas, porque no Pará houve bellas e mui gabadas vozes de gente destra no canto; tambem por toda a quaresma houve assistencia dos muitos reverendos padres das Mercês, para cantarem, ao som do cravo, os misereres, no principio, e, no cabo das praticas, os seus motetes devotissimos, acomodados á Sagrada Paixão de Nosso Senhor Jesus Christo.¹⁵⁶

Por tudo o que se viu, não resta dúvida de que, de 1688 até o ano da morte de Bettendorff, muitos inacianos encontravam-se no âmbito dos dois estabelecimentos de ensino da Ordem no Maranhão e Grão-Pará. Mas para que isso fique mais claro, convém observar alguns dados contidos no breve Catálogo do pessoal da Missão de 1697.¹⁵⁷

De acordo com esse documento, dos 62 membros da Missão (31 padres e 31 irmãos), pouco mais de 1/3 dos religiosos estavam então ocupados com sua formação ou com a prática docente nos colégios urbanos: 16 sujeitos dedicavam-se aos estudos filosóficos ou teológicos; 3 eram noviços; e 5 lecionavam gramática (2), filosofia (1) e teologia (2), o que perfaz um total de 24 indivíduos.¹⁵⁸ Constituindo outro grupo, 19 jesuítas (17 sacerdotes e 2 escolásticos) aparecem no Catálogo sob as rubricas “*missionarius*” ou “*socius missionaris*”, o que indica que eles exerciam, naquele momento, algum tipo de atividade junto aos índios. Além desses inacianos, a empresa jesuítica na Amazônia portuguesa contava ainda com 12 coadjutores temporais, ou seja, irmãos destinados ao serviço material da Companhia: poderiam ser pintores, carpinteiros, enfermeiros, cozinheiros, administradores de fazendas, currais de gado e salinas, acompanhantes dos padres etc. Finalmente, afora 3 inacianos apresentados como inativos,¹⁵⁹ outros 4 padres completavam o quadro da Ordem no Norte da Colônia, cada qual desempenhando funções específicas, a saber: José Ferreira, Superior da Missão; Antônio Coelho, Reitor do Colégio do Maranhão; Jódoco Peres (*audit confessiones*), encarregado de ouvir confissões certamente em um daqueles núcleos citadinos; e Antônio da

¹⁵⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 631-632.

¹⁵⁷ Cf. *Catalogus Sociorum missionis Maragnonensis 1697*. BPE, Cod. CXV/2-13, ff. 376v-380r. Disposto em forma de tabela, como de praxe, esse documento de cunho administrativo oferece a identidade (nome e sobrenome, precedidos da menção padre ou irmão), o lugar de nascimento (*patria*), a idade (*aetates*), o estado de saúde (*vires*), as ocupações atuais e anteriores (*ministeria*), o número de anos vividos no seio do Instituto (*temp. Soc.*), o grau e os votos (*gradus*) de cada membro da empresa.

¹⁵⁸ Cumpre notar aqui que, embora o referido “Catálogo” apresente o padre Bento de Oliveira simplesmente como Reitor do Colégio do Pará, diversas passagens da *Crônica* informam que ele então acumulava o cargo de professor de filosofia. Cf. BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 543; 599; 611; 632.

¹⁵⁹ Trata-se dos padres Aloísio Conrado Pfeil (*nune valetudinaruis*) e Pedro Francisco Cassali (*nune paraliticus*), ambos enfermos, e do padre João Valadão, que, segundo Bettendorff, havia ido a Portugal para se ordenar. Cf. Id., *Ibid.*, p. 645.

Cunha (*operarius in praedio*), que atuava na “roça” de Mamaiacu, situada nos arredores da capitania do Pará.¹⁶⁰

Ao longo desse estudo, procurei delinear a maneira como, no decorrer das últimas décadas do século XVII, a empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará se reestrutura e a presença dos inacianos naquelas partes da América portuguesa se torna mais complexa. Assim, cabe distinguir em linhas gerais que, durante esse período, o efetivo da Companhia de Jesus na região praticamente se renovou, bem como aumentou expressivamente e se diversificou, sobretudo devido à chegada maciça de escolásticos; que os jesuítas retomaram seu papel privilegiado no Norte da Colônia como principais instrumentos da política real de proteção dos índios, apesar de não mais deterem o monopólio da administração temporal e espiritual dos nativos; e que, por fim, os colégios da Ordem nas cidades de São Luís e de Belém adquiriam maior influência e solidez institucional, seja como locais de formação de religiosos e de ensino dos colonos, seja como centros a partir dos quais uma parte significativa dos membros da Missão se engajava na prática de seus ministérios entre os “moradores” da Amazônia portuguesa.

Ora, com efeito, não resta dúvida de que a empresa de conversão indígena representava a razão de ser da Companhia de Jesus no Norte da Colônia. A título de exemplo, essa ideia fica particularmente clara ao final de um trecho da *Crônica* no qual Bettendorff manifestava o tanto que ainda havia a explorar e conquistar na região:

Contento-me de acrescentar aqui que, como as Missões da Companhia correm da banda do Sul para riba até a aldêa do Ouro, ultimo termo dellas, fica logar para algumas residencias das melhores que haverá em toda a missão, porque como as terras daquela banda têm ribanceiras altas com terras ferteis e muita gentildade, assim sobre o rio como pela terra dentro, não podem deixar de dar logar a grandes bellissimas missões para os Missionarios mais fervorosos e valentes darem campo largo a seu crystalino zelo da salvação das almas, que só vieram buscar neste Estado.¹⁶¹

Para além do ideal missionário, isto é, da evangelização de um ponto de vista mais estrito, há que se considerar que o interesse dos jesuítas pelo apostolado junto aos indígenas residia também no fato de tal empreendimento constituir os fundamentos, tanto políticos quanto econômicos, do poder da Ordem no Maranhão e Grão-Pará. Sob esse ângulo, basta lembrar as atribuições e prerrogativas conferidas pela Coroa aos inacianos no governo das missões através da nova legislação indigenista em vigor no Estado. Ademais, cumpre ressaltar ainda que a dotação real concedida à Companhia de Jesus tinha por fim que seus membros se

¹⁶⁰ Mais uma vez, é Bettendorff quem fornece essas informações complementares. Cf. BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 630; 652.

¹⁶¹ Id., *Ibid.*, p. 39.

ocupassem da conversão dos índios da Amazônia portuguesa. Enfim, eram os nativos propriamente ditos que asseguravam a subsistência econômica da Ordem no Norte da Colônia, constituindo uma força de trabalho indispensável para suas atividades produtivas na região: cultivo de diversas culturas, expedições ao cravo e cacau, currais de gado, salinas etc.

Entretanto, pela forma como se deu a renovação do contingente do Instituto no Maranhão e Grão-Pará e por seus dois colégios em tais domínios passarem a desempenhar um papel cada vez mais importante na consolidação do próprio apostolado da Ordem e do seu poder no interior daquela sociedade colonial no final do Seiscentos, época na qual a *Crônica* (1693-1698) de Bettendorff se inscreve, a Missão jesuítica na Amazônia portuguesa assumia novos contornos. Assim, retomando a abordagem de Michel de Certeau, parece-me possível dizer que a obra do padre luxemburguês corresponde a um momento específico em que, desenvolvendo-se, o grupo de inacianos no Norte da Colônia arriscava se dispersar.

Se as dificuldades e os perigos corporais e espirituais próprios das atividades ligadas à empresa de evangelização indígena na Amazônia portuguesa já traziam, de fato, muitas contrariedades capazes de arrefecer o ímpeto missionário dos inacianos, a partir da última década do século XVII, em virtude da influência crescente dos estabelecimentos de ensino da Ordem na região, havia também o “risco” de os membros locais se interessarem mais pelas práticas educacionais e pelas pastorais entre os colonos no âmbito de seus colégios citadinos em vez de se dedicarem ao projeto de conversão dos índios, de preferirem a vida mais fácil e de prestígio encontrada naqueles núcleos urbanos em lugar da vida árdua e pouco valorizada nos aldeamentos. Nesse sentido, vale citar três trechos da *Crônica* que representam bem o que se afirma.

No primeiro deles, ao explicar os motivos de ocorrer um remanejamento constante dos jesuítas no Norte da Colônia, Bettendorff evocava, ainda que por meias palavras, as asperezas do trabalho missionário. Eis o fragmento:

Ninguém extranhe tantas mudanças dos sujeitos de uma parte para outra, porque são taes estas nossas missões que, ou pela razão dos indios ou dos ares ou dos achaques e doenças, ou tambem dos genios dos mesmos sujeitos, sempre as houve e as haverá, pelo que a mim me parece, emquanto estivermos com ellas.

Poucos são os missionarios que se acham de tal maneira que possam continuar por muito tempo em o mesmo logar, e não seja necessario mudal-os para outras residencias ou para os collegios, por assim o pedir a grande falta de sujeitos ou outras justas razões.¹⁶²

¹⁶² BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 508-509.

Em outra passagem, que trata das causas da demissão do padre Francisco Pedrosa, um religioso português vindo do Reino em 1688, ainda em fase de formação, Bettendorff revela um exemplo de como o universo dos colégios podia desviar os inacianos da Amazônia portuguesa de sua vocação apostólica. Segundo o padre luxemburguês, na Missão, Pedrosa cursou filosofia e teologia.¹⁶³ Todavia, após concluir seus estudos no início da década de 1690, esse jovem jesuíta não pretendia fazer carreira missionária, mas sim, ambicionava assumir a cátedra de teologia no Maranhão. Por consequência disso, Bettendorff conta que:

[...] como, acabada sua theologia, o não escolhera por mestre do curso que estava para se começar no Maranhão, e lhe pospusera o Padre Ignacio Ferreira, por mais modesto e exemplar e quando menos igual no saber, [Pedrosa] tomou dahi fogo e me escreveu uma carta pouco religiosa, e se foi precipitando até o Padre superior Bento de Oliveira o despedir da Companhia, com licença de nosso muito Reverendo Geral.¹⁶⁴

Por fim, no excerto a seguir, Bettendorff dá mostras de que, embora a evangelização dos nativos representasse o principal objetivo do apostolado dos inacianos no Norte da Colônia, durante a Quaresma de 1697 tal propósito acabou sendo relegado a um segundo plano em razão dos jesuítas estarem ocupados com as práticas litúrgicas nas cidades de Belém e São Luís, de se mostrarem mais interessados com a honra de subir ao púlpito e em reforçar a influência da Companhia de Jesus junto àquelas comunidades portuguesas do que em assistir aos índios. De acordo com o cronista:

Fizeram-se neste anno as 40 horas com grande solemnidade, assim no Pará como no Maranhão, e do mesmo modo as sextas-feiras da Quaresma, com a devoção e concurso costumados. [...] Eu tive a honra de prégar na festa, mostrando como o Senhor nos mostrava a todos o modo de sermos martyres. E porque as aldêas da capitania do Cameté tinham ficado sem missionario, por se ter ido o Padre João Justo para os Tupinambaranas perto da Quaresma, pediu o Padre reitor Bento de Oliveira ao Padre Manoel Coelho, do habito de S. Pedro, quizesse supprir aquella falta para desobrigar os indios, enquanto não houvesse missionario nosso que se pudesse mandar, por estarmos occupados em pregar [...].¹⁶⁵

Diante de tudo o que foi exposto, proponho tratar, em seguida, do desempenho da função exemplar das primeiras narrativas hagiográficas incluídas na *Crônica* de Bettendorff, analisando tais textos à luz de seu contexto histórico de produção, de modo a compreender os objetivos perseguidos e as estratégias discursivas empregadas pelo padre luxemburguês ao retratar os primeiros inacianos falecidos na Amazônia portuguesa como modelos a serem seguidos pelas novas gerações jesuítas, sobretudo da própria Missão. Conforme pretendo

¹⁶³ Sobre a breve trajetória do padre Francisco Pedrosa [ou Poderoso] na Missão, ver: BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 458; 532-533; 571-572.

¹⁶⁴ Id., Ibid., p. 575.

¹⁶⁵ Id., Ibid., p. 636.

deixar claro, em um momento no qual seus irmãos de hábito no Maranhão e Grão-Pará mostravam-se cada vez mais envolvidos com atividades não missionárias, quando uma parte considerável dos religiosos passava a permanecer centrada em torno dos colégios urbanos da Ordem na região, sendo muitos deles ainda novatos e em fase de formação, Bettendorff visava, em linhas gerais, remediar a falta de fervor e o desânimo que os membros locais corriam o risco de sentir ante uma empresa realmente difícil e desafiadora, motivá-los a se dedicar ao apostolado junto aos nativos e também atrair membros de outras partes particularmente vocacionados para atuar entre os indígenas no Norte da Província do Brasil. Nesse sentido, como ficou dito, procuro ainda salientar que, ao compor tais registros, Bettendorff, para além de ter se servido de diversos *topoi*, traçou suas escolhas e veiculou comentários e pormenores específicos que trazem à tona os interesses e as preocupações da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará no final do Seiscentos.

3.2. As primeiras narrativas hagiográficas da *Crônica de Bettendorff*: reflexões acerca do desempenho de sua função exemplar

Como não poderia deixar de ser, a primeira narrativa hagiográfica da obra de João Felipe Bettendorff é consagrada ao padre Francisco Pinto, vitimado pelos índios tarairiús quando do princípio da empresa missionária jesuítica rumo ao Norte da América portuguesa. A rigor, de acordo com o título do capítulo no qual se inscreve, o texto se apresenta como um relato da “primeira missão que, em o anno de 1607, fizeram para as terras do Estado do Maranhão o Padre Francisco Pinto e seu companheiro o Padre Luiz Figueira, com a gloriosa morte, que o Padre Francisco Pinto achou nas serras de Ibiapaba”.¹⁶⁶ Entretanto, sob a pena do cronista, aquela jornada se confunde com a vida “paradigmática” de seu protagonista, considerado pelos inicianos desde o início do século XVII o primeiro “mártir” da Missão do Maranhão.¹⁶⁷

Decerto que em razão de seu caráter inaugural e expansionista, por seu desfecho funesto e emblemático, a missão realizada pelos padres Francisco Pinto e Luís Figueira, depois da extensa “Relação” composta pelo sobrevivente do massacre ocorrido nos sertões do

¹⁶⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 39.

¹⁶⁷ Diferentemente de Luís Figueira, que em sua “Relação” (1609) apenas sugere o martírio de seu companheiro de missão, o padre jesuíta Pero Rodrigues, ao redigir sua *Vida do padre José de Anchieta* (1605-1609), foi o primeiro a empregar o referido termo para qualificar a morte de Francisco Pinto. In: CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 176-179.

Ceará, foi retratada, antes de Bettendorff, por vários escritores de dentro e de fora da Companhia de Jesus, tendo sido também objeto de produções iconográficas.¹⁶⁸

Ao que tudo indica, a versão dada pelo padre luxemburguês se baseia na descrição resumida desse episódio oferecida pelo padre Pero Rodrigues em sua mencionada *Vida de Anchieta* que, por sua vez, é fundamentada no registro do padre Figueira. Seja como for, o que interessa observar aqui é que, através de representações forjadas, sobretudo em torno da figura do padre Pinto, Bettendorff visava, entre outros objetivos, incitar nos seus irmãos de hábito o desejo pelo apostolado junto aos indígenas da Amazônia portuguesa.

Dito isso, atente-se para um dos trechos introdutórios da narrativa de Bettendorff que se refere à escolha daqueles religiosos para tal missão:

Para este fim elegeram dous Padres Sacerdotes do Collegio de Pernambuco, a saber: o Padre Francisco Pinto, sacerdote antigo e mui zeloso das bandas da Bahia, e já de idade de cincoenta annos, a quem o veneravel Padre José de Anchieta tinha curado milagrosamente de uma doença mortal, dizendo-lhe se levantasse porque o esperavam ainda muitos trabalhos, que por amor de Deus havia [de] padecer antes de se assentar na mesa celestial, e o Padre Luiz Figueira, não de menos annos, mas favorecendo-o o céu de muitas graças e dons naturaes, raros talentos e grandes letras.¹⁶⁹

Nessa passagem do texto, que exalta as virtudes dos primeiros inacianos eleitos para acudir “a grande multidão de gentildade” que havia no Norte da Colônia “sepultada em as trevas da ignorancia de Deus e das cousas de sua salvação”,¹⁷⁰ destacam-se certos elementos mobilizados por Bettendorff que, do ponto de vista da exemplaridade, são significativos.

Sob esse aspecto, cabe reconhecer inicialmente que, ao apresentar o padre Francisco Pinto como um modelo de missionário experiente, posto que “antigo e mui zeloso”, o cronista evocava os “feitos prodigiosos” de Anchieta difundidos pela obra hagiográfica de Pero Rodrigues, cujo discurso servia para exortar seus leitores da Ordem a buscar o exercício da difícil, porém “glorificante” atividade apostólica entre os ameríndios. Conta Rodrigues que, estando o padre Pinto doente no Colégio da Bahia, sem mais esperança de vida, Anchieta entrou na enfermaria dizendo-lhe: “Vós quereis assim entrar no céu a mãos lavadas; não há de ser assim. [...] tende ainda muitos serviços que fazer a Deus na Companhia, e não haveis de entrar no céu por morte folgada. Levantai-vos logo [...]”.¹⁷¹ Daí decorre, portanto, o caso

¹⁶⁸ Sobre a iconografia relativa ao “martírio” do padre Francisco Pinto, ver, por exemplo: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996. p. 73 et seq.

¹⁶⁹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 40.

¹⁷⁰ Id., Ibid., p. 39-40.

¹⁷¹ RODRIGUES, Pero. Vida do padre José de Anchieta. In: CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988. p. 176.

aludido por Bettendorff, que remete à ideia persuasiva de que a laboriosa empresa de conversão dos nativos da América portuguesa, levada a efeito por religiosos dispostos a se sacrificarem pela salvação daqueles “gentios”, constituía um meio eficaz para se alcançar a própria salvação ou até mesmo a santificação pessoal mediante o martírio.

Quanto ao padre Figueira, personagem secundário nesta narrativa, convém por ora apenas salientar o fato de João Felipe Bettendorff ter destacado suas qualidades intelectuais, despontando-o como um exemplo de inaciano que, embora possuísse efetivamente o talento para ser empregado nas prestigiosas tarefas de ensino nos colégios ou nas pastorais destinadas aos colonos da Província do Brasil, teve uma vida dedicada às missões indígenas. Conforme pretendo deixar claro mais adiante, empenhado em infundir nos membros do Instituto o entusiasmo pela carreira missionária, principalmente naqueles dotados de um bom nível de formação, esse é o *Leitmotiv* aplicado pelo padre luxemburguês ao fazer de Luís Figueira uma figura “que todos os Missionários desta missão devem imitar”.¹⁷²

Após tecer tais considerações preliminares, Bettendorff oferece sua relação da entrada empreendida pelos dois religiosos em direção ao Maranhão. Como é de praxe nesse tipo de relato jesuítico, trata-se de uma exposição edificante que almejava, antes de tudo, “contribuir para o melhoramento (a construção) espiritual do leitor”.¹⁷³ Nesse sentido, à imitação do padre Pero Rodrigues, o cronista descreve sumariamente a jornada, ressaltando a todo o momento a vocação apostólica daqueles jesuítas. Assim, ele retrata, por exemplo, que “não se viram caminhos mais incommodos e asperos que estes por onde caminhavam. [...] E no tocante ao sustento necessario para a vida, havia tão grande falta delle, que ás mais das vezes se achavam obrigados a passar com umas poucas ervas”.¹⁷⁴ Evidentemente que o ápice da narrativa é o episódio da morte do padre Francisco Pinto. E, depois de ter representado em tons dramáticos a maneira como os “bárbaros” da serra de Ibiapaba investiram “com furor e crueldade diabolica contra o servo de Deus”,¹⁷⁵ Bettendorff discorreu à guisa de conclusão:

Este foi o fim daquella gloriosa missão deste valorosissimo soldado de Christo para banda do Ceará e serras de Ibiapaba, em as quaes moram os Tabajaras, em cuja busca ia este primeiro Missionario da gentilidade do Estado do Maranhão; e esta foi também a feliz morte que tantos annos antes lhe tinha prophetizado o Veneravel Padre José de Anchieta, quando milagrosamente lhe deu saude, dizendo-lhe que outro genero de morte o esperava. Eis finalmente o glorioso principio das missões dos Missionarios da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, pois a missão da

¹⁷² BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 67.

¹⁷³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 437-438.

¹⁷⁴ BETTENDORFF, J. F. op. cit., p. 40.

¹⁷⁵ Id., *Ibid.*, p. 41.

serra do Ibiapaba é uma das contidas dentro dos limites da Capitania dita do Maranhão. Deixou a Providencia de Deus vivo o Padre Luiz Figueira, companheiro do Padre Francisco Pinto, para ter dahi por diante um martyrio mais prolongado, quando veio fundar a cidade de S. Luiz, cabeça do Estado, com um Padre que o acompanhava em seus trabalhos. Deste tão bom e glorioso principio se podem facilmente colher os grandes progressos que hão de ter estes Missionários, porque diz Christo que se o grão lançado á terra vier a nascer ha de dar abundante fructo.¹⁷⁶

Nesse quadro repleto de imagens concebidas em favor da empresa jesuítica no Norte da América portuguesa e que, sem dúvida, atendiam a interesses diversos,¹⁷⁷ parece-me razoável admitir que Bettendorff dirigia à própria Ordem um forte apelo às missões indígenas da região. Desse modo, nota-se que, servindo-se da alegoria bíblica presente no Evangelho de João (12, 24-25), segundo a qual Jesus anunciou sua glorificação através da morte dizendo aos seus discípulos “que se o grão de trigo, que cai na terra não morrer, fica infecundo; mas se morrer, produz muito fruto”, o cronista evidenciava o “tão bom e glorioso princípio” do apostolado entre a “gentilidade” do Maranhão e Grão-Pará, transfigurando aquela malograda expedição em um sucesso. Versando sobre o simbolismo do martírio, Rubial García elucida que, “además de obtener su propia salvación y la de aquellos que se vuelven cristianos con su ejemplo, el mártir consigue con su muerte vencer al Demonio y abrir la puerta a futuras conversiones”.¹⁷⁸ Assim, a morte de Francisco Pinto permitia a Bettendorff atestar que a evangelização dos nativos daquelas partes da Colônia estava destinada a render bons resultados e, por conseguinte, convocar seus pares a prosseguir tal empreendimento iniciado há cerca de cem anos. Em poucas palavras, já se viu nos capítulos precedentes que, de acordo com as *Constituições*, a escolha para onde os membros da Companhia de Jesus devem se dirigir em missão se dá em função do “lugar onde se espera grande fruto para a glória e serviço divino” (§603). Este é, portanto, o ponto fundamental em que repousa o discurso persuasivo de Bettendorff.

Além disso, salta aos olhos que, pela lógica da parábola do “grão de trigo” e pela forma como o padre luxemburguês retratou as mortes de Francisco Pinto e Luís Figueira, sua

¹⁷⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 42.

¹⁷⁷ Como já ficou dito, é claro que as narrativas hagiográficas da *Crônica* de Bettendorff encerram um ideário variado. A título de exemplo, em um contexto marcado pelo avanço das atividades missionárias de outras Ordens na região amazônica, atente-se para a sua intenção de legitimar a primazia dos inacianos no Estado, contestada pelos franciscanos da Província de Santo Antônio – de fato, os primeiros religiosos a entrar no Maranhão e Grão-Pará – quando da repartição das missões ocorrida em 1693. Conforme exposto anteriormente, esse foi um dos motivos da Coroa ter confiado, naquela ocasião, a “parte principal e de maiores consequências do Estado” aos jesuítas. Para maiores detalhes sobre a querela entre antoninos e inacianos no Norte da Colônia, ver: SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 85-105.

¹⁷⁸ RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999. p. 141.

exortação insistia na ideia que o martírio era o que de melhor se poderia esperar da vida. Nesses termos, a fim de suscitar novas vocações para o Maranhão e Grão-Pará, bem como motivar os próprios membros da Missão a se ocuparem do difícil apostolado junto aos índios, o inaciano também retomava o argumento de que as atividades missionárias na Amazônia portuguesa ofereceriam a possibilidade de se seguir de perto o exemplo dado por Cristo, pelos santos mártires e pelos antigos daquela empresa, qual seja, o de “servir e dar a sua vida para redenção de muitos” (Mt 20, 28).

Acompanhando os passos de Bettendorff, Luís Figueira, que de acordo com ele foi deixado vivo pela Providência divina “para ter dahi por diante um martyrio mais prolongado, quando veio fundar a cidade de S. Luiz”, aparece como o protagonista da segunda narrativa de cunho hagiográfico de sua copiosa *Crônica*.¹⁷⁹ Refiro-me ao capítulo no qual o cronista trata da “vinda do Padre Luís Figueira do Reino com 16 sujeitos, em companhia do governador Pedro de Albuquerque, e seu triste naufragio na barra do Pará e morte nos Aruans”.¹⁸⁰

Conforme já assinalado no primeiro capítulo desta tese, depois de ter se estabelecido no Maranhão em 1622, onde permaneceu por cerca de 14 anos exercendo um papel extremamente atuante, em 1636 Figueira partiu para a Corte com vistas a buscar apoios variados para aquela empresa jesuítica. Em Lisboa, o inaciano alcançou da Coroa amplos poderes e provisões em prol da Ordem no Norte da Colônia, obteve por patente de Roma a fundação jurídica da Missão, assim como conseguiu organizar uma grande expedição missionária para a região que contava então com um contingente de religiosos bastante reduzido.

Com todos esses sucessos logrados, em 1643, Luís Figueira pôde finalmente retornar à Amazônia portuguesa. No entanto, como é sabido, ao encontrar a cidade de São Luís tomada pelos holandeses, a nau em que vinha Figueira com seus irmãos de hábito seguiu para o Pará, quando naufragou na ilha do Sol. Uma parte da tripulação, que incluía o novo governador do Estado, acabou socorrida por algumas canoas. Porém, diante da escassez delas, conta Bettendorff que quase todos aqueles jesuítas “escolheram com o Padre Luiz Figueira antes sacrificar suas vidas por caridade do proximo, que faltar naquella necessidade á

¹⁷⁹ Cumpre salientar aqui o erro de Bettendorff ao apresentar Luís Figueira, no lugar dos padres Manuel Gomes e Diogo Nunes, como um dos primeiros jesuítas a chegar a São Luís. Sem sequer mencionar os nomes daqueles dois inacianos em sua obra, o cronista aponta incorretamente Figueira como um dos integrantes da Armada de Alexandre de Moura que consumou em 1615 a vitória dos portugueses sobre os franceses então estabelecidos naqueles domínios da América portuguesa.

¹⁸⁰ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 65.

salvação de suas almas”.¹⁸¹ Assim, eis o desfecho deste fatídico episódio nas palavras do cronista:

Partiram-se as canôas e o padre Luiz Figueira com os seus tratou de dispor para uma bôa morte os que ficavam; feito isso, vendo que lhes não vinha soccorro da terra, [...] fizeram umas balsas, ou jangadas nas quaes se puzeram e assim deixados a mercê das ondas e correntezas, [...] foram por milagre do Céu dar na costa dos Aruans, gentios barbaros e bravos, os quaes como naquele tempo iam em guerra com os Portuguezes, os mataram e comeram todos, conforme depois se soube [...].¹⁸²

Tendo em vista o que foi exposto acima, cumpre destacar que a primeira parte da narrativa de Bettendorff é justamente destinada a descrever de forma sucinta tal viagem que culminou na morte de muitos membros da Missão dos quais ele louva os méritos.¹⁸³ Nesse caso, é sobre os comentários feitos pelo padre luxemburguês na sequência do seu relato edificante que eu gostaria de me debruçar. Acompanhe-se:

Parece que tão gloriosa morte mereciam esses servos do Senhor, ás mãos dos inimigos de Deus, tão insalvaveis, não podiam ter morte mais gloriosa que morrer por caridade, e pela salvação das almas que vinham buscar, de Portugal a essas terras, e com muita razão se pode dizer delles que as muitas aguas não puderam vencer a abrazada caridade que em seus peitos ardia; si bem todos elles merecem eterna lembrança e louvor diante de Deos e dos homens com tudo mais ainda o Padre Luiz Figueira, que como Subprior de todos no Cargo, também era Superior e tão assim nas letras como na conformada virtude; elle é que no Brazil era o exemplo e o espelho em que se miravam os mais; elle por puro zelo da salvação das almas compoz a arte da Lingua Brazílica, elle que acompanhou o Padre Francisco Pinto pelas serras de Ibiapaba, derramara com elle seu sangue debaixo de um páu de jucá, ou ybirassanga, si o Céu o não guardára para cousas maiores; elle foi o primeiro Missionario do Maranhão, e Xingú, o primeiro fundador do Collegio de Nossa Senhora da Luz, que por sua industria e trabalho edificou, elle o Mestre e, consolação da Cidade de S. Luiz; elle, o primeiro pae e procurador dos Missionarios, que até Lisbôa foi buscar para os trazer á missão; elle exemplo da perfeita Caridade, que todos os Missionarios desta missão devem imitar, e o segundo finalmente que na ditosa tropa de Missionarios da America mereceu derramar seu sangue pela salvação das almas, e levar a corôa sinão de martyr... de caridade e humildade maior, pois não ha maior caridade que dar a vida por seu amigo.¹⁸⁴

Ao compor esse excerto significativo, além de querer demonstrar a santidade e sublimar os “feitos heroicos” daqueles inicianos mortos pelas mãos dos índios aruãs da ilha

¹⁸¹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 65.

¹⁸² Id., *Ibid.*, p. 66.

¹⁸³ A propósito, vale notar que para redigir a sua versão deste episódio o cronista provavelmente lançou mão dos escritos dos padres Nicolau Teixeira, sobrevivente do referido naufrágio, e Antônio Vieira. O primeiro, quem Bettendorff diz ter encontrado pessoalmente nos Açores em 1684, na ocasião da sua ida a Lisboa, é o autor da relação ou “Sucesso da viagem do Maranhão” datado de Évora, em 1º de agosto de 1644. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. 229-234. Já Antônio Vieira foi o responsável por averiguar e divulgar que fim levaram aqueles missionários. Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 295-296; VIEIRA, Antônio. *Relação da missão da serra de Ibiapaba*. In: GIORDANO, Cláudio (Ed.). *Pe. Antônio Vieira: Escritos instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 125-126.

¹⁸⁴ BETTENDORFF, J. F. *op. cit.*, p. 66-67.

de Joanes (atualmente Marajó), vê-se nitidamente que uma das intenções primordiais de João Felipe Bettendorff era retratar a vida de Luís Figueira para que ela servisse de modelo para os jesuítas do Maranhão e Grão-Pará.

Com relação ao desempenho da função exemplar desse trecho, cabe considerar, a princípio, que a lição deixada por todos aqueles “servos do Senhor”,¹⁸⁵ quer dizer, o fato de eles terem vindo “caridosamente” de Portugal para o Norte da Colônia “buscar a salvação das almas”, prestava-se facilmente para encorajar os potenciais leitores da Ordem de outras partes a imitá-los. Contudo, foi pensando particularmente em animar os membros da Companhia de Jesus da Amazônia portuguesa a se engajarem no apostolado junto aos ameríndios que Bettendorff concebeu o padre Luís Figueira como “o exemplo e o espelho em que se miravam” os demais da Província do Brasil, como uma personalidade “que todos os Missionários desta missão devem imitar”.

Para tanto, conforme anunciado anteriormente, seu procedimento discursivo consiste, a meu ver, em enaltecer a trajetória de Luís Figueira mostrando que, apesar de suas qualidades intelectuais que o habilitavam a assumir atividades não missionárias na Província do Brasil, como as de ensinar e pregar aos colonos, ele consagrou sua vida à empresa de evangelização indígena. Desse modo, Bettendorff não traz à tona, por exemplo, que o protagonista de sua narrativa foi “Mestre de Gramática, e dos Noviços, Ministro da Baía e reitor de Pernambuco, em cujo Reitorado (1612-1616) se fundou a Confraria dos Oficiais Mecânicos, de que ficou Director concluindo o governo do Colégio”.¹⁸⁶ E, embora o cronista tenha obviamente ressaltado o fato de Figueira ser o fundador do futuro Colégio da cidade de São Luís, da qual ele era o “Mestre” e a “consolação”, são suas ações ligadas à causa missionária que se sobressaem na exposição.

Assim, Bettendorff destaca que Luís Figueira elaborou uma valiosa gramática tupi intitulada *Arte da Língua Brasílica* (1621), aliás, reeditada pelo próprio luxemburguês, em 1687, durante sua estada em Lisboa; foi o grande iniciador do avanço jesuíta rumo ao Norte da Colônia, abrindo novas rotas missionárias; viajou até Portugal para defender os interesses da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará, onde granjeou diversos benefícios para o projeto da Ordem de conversão dos índios da região; e, finalmente, “mereceu derramar seu sangue pela salvação das almas e levar a coroa de mártir” quando retornava com numerosos irmãos de hábito agenciados por ele mesmo.

¹⁸⁵ Trata-se certamente de uma alusão ao título de “Servo de Deus”, o primeiro que é conferido pela Igreja Católica aos candidatos a santo cujo processo de beatificação ou canonização foi oficialmente aberto.

¹⁸⁶ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. VIII, p. 234.

Por Bettendorff ter erigido Luís Figueira como exemplo para todos os jesuítas da Amazônia portuguesa, enfatizando sua virtuosa atuação missionária que, segundo ele, lhe rendeu o martírio, não resta dúvida de que seu objetivo básico era estimular o fervor apostólico de seus destinatários. Entretanto, de maneira mais específica, vale dizer que, escrito em um contexto no qual muitos novatos inexperientes encontravam-se nos colégios do Instituto em São Luís e em Belém ocupados com estudos filosóficos e teológicos, quando ainda havia muito a ser explorado e conquistado na região, seu registro sobre a vida e a morte do padre Figueira servia para incentivar, por exemplo, tanto o aprendizado das línguas nativas quanto a expedição de novas frentes missionárias. Dessa perspectiva, enfim, a mensagem central que o cronista buscava transmitir aos inacianos do Norte da Colônia parece-me clara: que eles aspirassem à “santificante” carreira missionária, colocando todos os seus talentos a serviço da conversão dos índios.

Poucos capítulos após redigir o necrológio do padre Luís Figueira, João Felipe Bettendorff deu início ao livro 3º de sua *Crônica*, intitulado “do que os padres obraram desde o anno de 1655 até o anno da sua primeira expulsão, em 1661”. Como é sabido, trata-se de um período em que se assiste a uma intensa efervescência missionária no Estado do Maranhão e Grão-Pará devido à vigência da Lei de 1655 referente à conversão, cativeiro e utilização do trabalho indígena. Naquela época, depois de terem finalmente alcançado o monopólio da administração espiritual e temporal da população ameríndia do Norte da América portuguesa, os jesuítas se empenharam em criar uma ampla rede de missões na região, lançando-se em diversas expedições entre os nativos daqueles sertões. Todavia, fato é que tal labor fez algumas vítimas, a começar pelo padre João de Souto-Maior.

Nascido em Lisboa, em 1623, Souto-Maior ingressou na Companhia de Jesus no ano de 1637.¹⁸⁷ E após cursar humanidades, filosofia e decerto algum nível de teologia nos colégios do Instituto no Reino, ordenando-se sacerdote,¹⁸⁸ acabou enviado para o Maranhão em setembro de 1652 na expedição missionária que restabeleceu a presença da Ordem na Amazônia portuguesa.

No Norte da Colônia, o jovem jesuíta teve uma trajetória efêmera, porém marcante. Conforme indicado no segundo capítulo desta tese, cumprindo as recomendações de Vieira, João de Souto-Maior foi um dos responsáveis pela instalação da Ordem no Pará e é considerado o fundador do futuro Colégio de Santo Alexandre, em Belém. Ademais, já se viu

¹⁸⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1949. t. IX, p. 140.

¹⁸⁸ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 102-105.

também que, a princípio, o inaciano encarregou-se da educação dos “moradores”, ensinando retórica aos colonos e aos religiosos de Nossa Senhora das Mercês daquela cidade. Ainda em relação às atividades de Souto-Maior no âmbito citadino, Antônio Vieira informa em uma de suas cartas que, antes de deixar S. Luís rumo ao Pará, ele “pregou na festa da colocação dos santos mártires S. Bonifácio e Santo Alexandre”.¹⁸⁹ Por sua vez, Bettendorff salienta na *Crônica* que “havia tanto concurso para suas pregações” em Belém que Souto-Maior parecia “um segundo Vieira, que levava e levou a palma a todos os pregadores do nosso século e muito mais”.¹⁹⁰

A exemplo do que foi feito no caso do padre Luís Figueira, com o intuito de expor a vida de João de Souto-Maior “desde o principio até o fim, para ficar como um espelho de crystal fino, para ahy se mirarem todos os Missionarios desta missão do Maranhão”,¹⁹¹ Bettendorff não deixou de exaltar a atuação do inaciano entre os colonos de Belém, realçando inicialmente suas referidas ações naquele núcleo urbano, salvo o exercício docente. Entretanto, “como Deus Nosso Senhor tinha escolhido o Padre João de Souto Maior, não só para illustrar as cidades com seu exemplo e doutrina, mas ainda para levar a luz de Nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade que ha em o Estado do Maranhão”,¹⁹² é a dimensão missionária do personagem que se destaca sobremaneira na obra do padre luxemburguês.

Nesse sentido, Bettendorff consagra inteiramente dois longos capítulos de sua *Crônica* para relatar as missões de João de Souto-Maior à ilha de Joanes (Marajó) e ao rio Pacajá, respectivamente.¹⁹³ A primeira narrativa diz respeito à fracassada expedição organizada pelo governador André Vidal de Negreiros para punir e escravizar legitimamente os aruãs, algozes do padre Figueira e de seus companheiros naufragados, além de, ao mesmo tempo, pacificar e converter os demais grupos indígenas que habitavam a “ilha dos ingaibas” (ou nheengaibas, termo que denota “língua ruim” em tupi, por oposição ao nheengatu), nomeadamente: joannes ou sacacas, mapuázes, mamaianázes, pauxis e boccas.¹⁹⁴ A segunda descreve a também malograda jornada feita em seguida por outra grande expedição ao rio

¹⁸⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 250.

¹⁹⁰ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 80.

¹⁹¹ Id., *Ibid.*, p. 107.

¹⁹² Id., *Ibid.*, p. 90.

¹⁹³ O rio Pacajá é um afluente do Amazonas que deságua no delta, situado entre o baixo Tocantins e o Xingu.

¹⁹⁴ BETTENDORFF, J. F. *op. cit.*, p. 80.

Pacajá (1656) cujo propósito era descobrir minas de ouro e prata naquele sítio, o que resultou na morte do padre Souto-Maior por exaustão.¹⁹⁵

Sem adentrar em pormenores, cumpre assinalar que em ambos os episódios – retratados como proveitosos do ponto de vista da evangelização – Bettendorff representa João de Souto-Maior como modelo de um jovem missionário que se dedicou fervorosamente ao árduo apostolado entre os nativos da Amazônia portuguesa. Isso fica manifesto, por exemplo, no trecho em que o cronista afirma:

Não são críveis facilmente os trabalhos que padeceu, andando a maior parte da ilha, a pé descalço, por aquelles rios com desejo de reduzir aquellas nações ao gremio da igreja e amizade dos Portugueses, livrando-o Deus muitas vezes dos perigos evidentes e ciladas encobertas dos gentios, em que se metteu em os assaltos que se deram em varias aldêas que ficavam á beira mar [...].¹⁹⁶

E, desse modo, Bettendorff queria mostrar que foi justamente por essa dedicação, pelos trabalhos extenuantes e pelas provações experimentadas naqueles “matos agrestes”, que o padre ganhou a bem-aventurança e sagrou-se “santo”.

Para tanto, em um primeiro momento, o cronista conta que, já estando bastante debilitado nos sertões do rio Pacajá, Souto-Maior “veiu a entender [que] era chegada a hora em que Deus o chamava para o premio de seus trabalhos”.¹⁹⁷ E, na sequência, depois de narrar como ele finalmente “entregou sua alma a seu Creador sendo de idade de trinta e cinco annos”, Bettendorff argumentou sobre a santidade do jesuíta levantando, com base em testemunhos “autênticos” de pessoas de fora da Ordem, uma série de *topoi* caros ao discurso hagiográfico, a saber: sua fama de “homem santo”, o suave aroma exalado de seu corpo, e o desmembramento e trasladação de sua cabeça como relíquia.¹⁹⁸ Eis como se dá:

O Padre Subprior da missão que estava no Pará, não sabendo a que causa attribuisse a muita tardança da tropa com seu Padre Missionario, mandou o Padre Salvador do

¹⁹⁵ A propósito, cabe mencionar que Souto-Maior deixou uma valiosa relação dessa expedição, decerto utilizada por Bettendorff na composição da sua versão. Trata-se do inacabado *Diário da jornada que fiz ao Pacajá no anno de 1656*, escrito pelo inaciano no decorrer da própria entrada. Cf. SOTTO MAYOR, Pe. João de. *Diario da jornada que o Padre João de Sotto Mayor fez ao Pacajá em 1656, com prefacio de J. L. de Azevedo. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LXXVII, parte II, p. 157-179, 1914.

¹⁹⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 91.

¹⁹⁷ Id., *Ibid.*, p. 100.

¹⁹⁸ De acordo com as palavras de Castelnau-L’Estoile: “É bem sabido que a carne dos santos não se corrompe e que se desprende de seu invólucro carnal um delicioso ‘odor de santidade’, sinal de que sua alma atingiu imediatamente os gozos dos prazeres celestes”. Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 488. Por sua vez, Manuela Carneiro da Cunha elucida que: “Os corpos dos santos, como se sabe, eram frequentemente tidos por incorruptíveis. Mas a partir do século IX, a sede de relíquias do Ocidente realiza o que a morte não havia logrado fazer, e desmembra-se o corpo do santo, real ou suposto, espalhando-o por toda a cristandade”. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil*. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 208.

Valle [...] logo com algumas canôas carregadas de mantimentos para socorrer a gente, caso viesse faltos delles; [...] e depois de muitos dias de viagem achou a tropa quase toda doente, clamando todos que o Padre João de Souto Maior era um homem santo, e que a causa de sua morte fôra o incansavel zelo das almas, remedio de todos que ardia em seu coração. [...] foram elles [os índios Pacajás] que trouxeram o corpo defunto em uma canastra [...] e disse-me João de Souza Salema, [...] então Sargento da tropa, que os soldados e elle iam puxando a canastra mais para a cabeceira onde descansavam para participarem o bom cheiro que de si lançava o corpo do defunto, e tenho da boca de seu irmão Manoel David Souto Maior, cavalleiro do hábito de Christo e fidalgo dos livros d’El-rei que elle apartara a cabeça do mais corpo para a levar em a mão quando fosse em romaria para a terra santa [...].¹⁹⁹

Ora, tendo em vista a finalidade exemplar do relato da vida do padre João de Souto-Maior e a maneira como sua trajetória na Amazônia portuguesa é exibida na *Crônica*, já se pode dizer que Bettendorff visava de novo despertar vocações para a Missão e, sobretudo, reforçar o ânimo dos membros locais pela prática missionária. Nesse caso, vale retornar um pouco e notar que, em um momento no qual muitos inacianos estavam concentrados nos âmbitos citadinos do Norte da Colônia, o cronista apontava sugestivamente que Souto-Maior não foi escolhido “só para illustrar as cidades com seu exemplo e doutrina, mas ainda para levar a luz de Nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade que ha em o Estado do Maranhão”. Contudo, Bettendorff não termina aí. No capítulo seguinte de sua obra, dedicado ao percurso da “santa vida” de Souto-Maior em Portugal, é possível perceber que o padre luxemburguês continuou perseguindo essencialmente os mesmos objetivos identificados acima ao fazer do jesuíta um modelo a ser seguido pelos demais irmãos de hábito.

Assim, no “Summario da vida do Padre João de Souto Maior antes de vir á missão do Maranhão”, o inaciano é apresentado como um religioso que já ansiava o trabalho missionário nas Províncias ultramarinas antes mesmo de pronunciar os primeiros votos que o ligariam à Companhia de Jesus. Segundo Bettendorff, “em o noviciado pedio instantemente ao Padre Luiz Figueira a missão do Grampará, prostrado em terra com muitas lagrimas, desejando ser admittido ao numero dos Missionarios que trazia para cultivar tão grande seara”.²⁰⁰ E prosseguindo, o cronista conta que, após ter tido sua petição indeferida, Souto-Maior:

[completou] os dous annos de provação [e] fez os votos da Companhia com grande alegria de sua alma [...], e como era de vivo e delicado engenho foi mandado ao Collegio de Coimbra a continuar o estudo de Philosophia, sendo depois eleito por mestre da Rhetorica em o Collegio de Santo Antão em Lisbôa, onde teve particular amizade com o Principe D. Theodozio, o qual o mandou chamar muitas vezes para praticar com elle cousas do espirito em lingua latina; por este tempo começou a abraçar-se em desejos de padecer martyrios em a ilha do Japão pela prégação do Evangelho, e com grande instancia pediu esta missão, alcançando licença dos superiores para partir logo para a India, ordenando-se para este effeito de ordens

¹⁹⁹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 101-102.

²⁰⁰ Id., *Ibid.*, p. 105.

sacras, para poder com mais facilidade administrar os Sacramentos em aquella missão.²⁰¹

Diante dessa exposição, cabe por ora apenas reconhecer que toda ela se faz no sentido de ressaltar a vocação missionária do personagem. Em resumo, Bettendorff parece querer mostrar que, apesar do potencial para trilhar uma carreira promissora no Reino (dado que possuía notáveis qualidades intelectuais, já era docente em um dos principais estabelecimentos de ensino da Ordem em Portugal e tinha boas relações com o primogênito do rei D. João IV), João de Souto-Maior almejava senão uma coisa, o exercício do apostolado no ultramar.

No mesmo tom, Bettendorff continua sua narrativa dizendo que:

[...] como Deus Nosso Senhor tinha guardado esta planta para cultivar e lançar o odorifero cheiro de suas virtudes entre os mattos agrestes e gente rustica deste paganismo, dispoz os meios para que totalmente ficasse impossivel o fim de seu Missionario, porquanto estando para dar á vela em as náus que partiam para a India com um Padre estrangeiro por seu companheiro, mandou El-Rey D. João o 4º que nenhum estrangeiro passasse em aquella missão á India; este decreto d’El-Rey se lhe intimou, por cuja causa se lhe tirou logo o companheiro para o Collegio de Santo Antão, ficando elle só, mas nem por isso desistiu do seu intento, pedindo licença de ir só em o navio, visto o impedimento do companheiro; porém, o Padre Provincial lh’a negou, mandando-lhe ordem para que se retirasse para o Collegio de Santo Antão, para continuar com a leitura da Rhetorica. Quando lhe deram esta nova e aviso tão repentino, foram tantas as lagrimas de sentimento em vêr que se lhe impedia o fim de seus desejos, que causaram admiração a muitos Padres graves de nossa Companhia, os quaes conheceram o verdadeiro espirito com que pedia a missão.²⁰²

Caminhando para o desfecho do capítulo, Bettendorff relata que estando João de Souto-Maior no Colégio de Santo Antão em Lisboa quando se organizava o envio de uma expedição missionária para o Maranhão, o inaciano “pediu outra vez com instancia esta missão, [...] foi nomeado pelos superiores [...], e logo se embarcou com grandes jubilos de alegria, não se despedindo de parente algum”.²⁰³ Finalmente, depois de ter descrito os sucessos da viagem, o padre luxemburguês concluiu seu texto da seguinte maneira:

Chegado á barra do Maranhão desembarcou em a praia, e prostrado por terra a começou a beijar com admiração de todos, como quem via que em a mesma havia [de] alcançar os fins de seus trabalhos, e como quem previa cumpridos seus desejos, pois era a ultima terra que Deus lhe mostrava, para alli lhe servir em a salvação das almas que de tão longe tinha vindo buscar; esta é summariamente a primeira parte da vida do Padre João de Souto Maior, a qual junta com a que já referimos nos capitulos atrazados, acharemos que o melhor elogio que se podia lhe dar era contal-a toda desde o principio até o fim, para ficar como um espelho de crystal fino, para ahi se mirarem todos os Missionarios desta missão do Maranhão, principalmente

²⁰¹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 105.

²⁰² Id., *Ibid.*, p. 105-106.

²⁰³ Id., *Ibid.*, p. 106-107.

aquelles que não conhecendo o bem que lhes fez Deus em chamal-os para ella, logo que se acham com algum trabalho, se arrependem de a ter pedido e suspiram pelo Reino e Brazil com tanto excesso, quanto poem em a missão de não perder a sua vocação e companhia, e juntamente a salvação, para segurança da qual Deus os tinha chamado para a Religião.²⁰⁴

Para fins desta tese, o fragmento supracitado é bastante significativo uma vez que exprime bem o papel atribuído por Bettendorff aos registros hagiográficos de sua obra na motivação dos jesuítas da Amazônia portuguesa. Mais do que isso, nesse momento ímpar da *Crônica*, o padre luxemburguês evoca explicitamente o desânimo e o desinteresse de membros da Missão, manifestando haver irmãos de hábito que “se arrependem” de tê-la pedido e “suspiram” pelo Reino e pelo Estado do Brasil “logo que se acham com algum trabalho” certamente relacionado à empresa de conversão dos índios. Desse modo, foi particularmente em atenção a esses religiosos que Bettendorff redigiu o seu elogio à vida do padre Souto-Maior, tentando mostrar o “bem que lhes fez Deus em chamá-los” para o Maranhão e Grão-Pará e, assim, renovar o fervor de tais sujeitos.

No que se refere ao desempenho dessa função, observa-se que a narrativa da trajetória de João de Souto-Maior no Reino, cujo discurso também servia perfeitamente para atrair jesuítas de outras partes para aquela empresa, se desenvolve em torno do caráter missionário da Companhia de Jesus. Conforme aludido nos parágrafos anteriores, Bettendorff retrata o padre Souto-Maior como um inaciano imbuído de um desejo de ir a outros lugares difundir o Evangelho, de dar-se a si próprio ao serviço de Deus. Nesse sentido, sua vinda para a Missão é concebida como a realização de uma vocação e o cumprimento de um chamado divino. Assim, com a intenção de animar os membros do Norte da Colônia, Bettendorff sublinhou ao longo do relato o ideal apostólico da Ordem. E, de maneira concludente, o cronista lembrava que eles, como Souto-Maior, foram eleitos para serem missionários naquelas partes da América portuguesa, advertindo-os a não se afastar dessa direção providencial, sob pena de “perder a sua vocação e companhia, e juntamente a salvação, para segurança da qual Deus os tinha chamado para a Religião”.

Entre os jesuítas falecidos no Maranhão e Grão-Pará no período de 1655 a 1661, o padre Manuel de Sousa é o próximo protagonista cuja vida foi traçada por Bettendorff consoante as regras e os propósitos predominantes da escrita hagiográfica. Em sua obra, o padre luxemburguês reservou dois capítulos consecutivos para dar conta, respectivamente, dos triunfos das missões realizadas pelo inaciano no “rio dos Jurunas”, situado Xingu adentro, e no rio Amazonas, onde veio a sucumbir depois de ter adoecido gravemente. Nesse caso,

²⁰⁴ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 107.

nota-se que o cronista compõe a imagem de Manuel de Sousa como a de um santo missionário e destaca alguns “dados biográficos” atribuídos ao personagem, de modo a promover a imitação. Assim sendo, dedico-me então a lançar luzes sobre esse aspecto da narrativa da trajetória de Manuel de Sousa delineada por Bettendorff.

Para começar, o primeiro ponto a distinguir é que Manuel de Sousa é retratado na *Crônica* na qualidade de um inaciano jovem e inexperiente, porém movido por um fervor particular, o zelo. A propósito disso, vale retomar aqui as seguintes palavras elucidativas de Castelnau-L’Estoile: “essa antiga virtude, definida como uma das formas do amor divino, assume uma conotação apostólica muito marcada; o zelo se torna a virtude por excelência dos missionários”.²⁰⁵ Desse modo, eis a maneira como Manuel de Sousa surge na obra de Bettendorff:

Conhecendo o Padre subprior da missão, o Padre Antonio Vieira o grande zelo das almas do Padre Manoel de Souza, ainda moço em a idade, mas muito maduro em a virtude, o destinou por Missionario de duas principais entradas pelos sertões, uma e a primeira pelo rio dos Jurunas, e a segunda pelo grande rio das Amazonas.²⁰⁶

Na sequência, João Felipe Bettendorff coloca em cena a inexperiência do missionário. Isso se dá após o cronista ter reportado os fracassos de duas expedições efetuadas por tropas coloniais a fim de escravizar os índios jurunas “para vêmos que sujeitou a Divina Graça com um Missionario ainda novato, o que não pode fazer o poder humano”, pois, segundo ele, “bastou o Padre Manoel de Souza com seu companheiro o Padre Manoel Pires [...] para sujeital-os, e, com suas praticas, reduzir duas aldêas populosas de Jurunas, descendo-as sobre o rio Xingú”.²⁰⁷

Basicamente, essas são as únicas referências feitas por Bettendorff ao padre Manuel de Sousa no primeiro capítulo de sua obra consagrado ao dito inaciano. Através delas, constata-se, portanto, que, sob a pena do padre luxemburguês, Manuel de Sousa representa um missionário virtuoso, embora “ainda moço em idade” e “novato”.

Todavia, ao contrário do que assinala o cronista, mesmo que Manuel de Sousa fosse realmente jovem – infelizmente não pude saber a data do seu nascimento –, sem dúvida ele já possuía alguns anos de experiência na Missão. Na verdade, Manuel de Sousa aportou no Maranhão em janeiro de 1653 ao lado de Antônio Vieira, depois de ter perdido a oportunidade

²⁰⁵ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 306.

²⁰⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 115.

²⁰⁷ Id., *Ibid.*, p. 117.

de deixar Portugal na mencionada expedição missionária em que veio o padre João de Souto-Maior.²⁰⁸

Sobre sua atuação no Norte da Colônia, Vieira diz em uma de suas missivas que, tão logo desembarcou em São Luís, Manuel de Sousa foi enviado por ele ao Pará como Superior da recém-fundada Casa de Santo Alexandre “para deixar mais livre ao Padre Sotomaior nas cousas da conversão e lhe suceder na lição de Retórica que lê aos religiosos de Nossa Senhora das Mercês, ou se já estiverem aptos, para lha ler de Filosofia”.²⁰⁹ Em outra carta, Vieira relata a participação de Manuel de Sousa na primeira grande entrada dos jesuítas ao rio Tocantins (1654).²¹⁰ Há um escrito do padre Mateus Delgado, datado de 20 de janeiro de 1654, no qual ele narra os trabalhos de evangelização que realizou na companhia de Manuel de Sousa junto aos nativos estabelecidos nos arredores da cidade de Belém.²¹¹ Finalmente, foi Antônio Vieira o responsável por divulgar, em pouquíssimas palavras, a notícia da morte do inaciano (1660).²¹²

Afinal de contas, por que Bettendorff qualificou o padre Manuel de Sousa como um missionário inexperiente? Ora, é possível que isso tenha ocorrido simplesmente em razão de um lapso de sua parte. Em um capítulo precedente destinado a descrever a chegada de Vieira à Missão, o cronista inclui Manuel de Sousa entre aqueles que acompanhavam o afamado pregador.²¹³ Posteriormente, conforme se verá adiante, ele mesmo registra de forma errônea o ano de 1655 como a data da vinda do jesuíta para a Amazônia portuguesa.²¹⁴ Além disso, é bem provável que Bettendorff possuísse poucas informações a respeito do personagem quando da redação de sua obra. De fato, segundo a documentação a qual tive acesso, Manuel de Sousa revela-se uma figura discreta e mal conhecida. Seja como for, sugestivo é considerar que, por trás dessa caracterização aparentemente fortuita e sem importância, o padre

²⁰⁸ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 14 de novembro de 1652. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 214-225; LEITE, Serafim. Catálogo das Expedições Missionárias para o Maranhão e Grão-Pará (1607-1756). In: _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: INL, 1943. t. IV, p. 336.

²⁰⁹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 22 de maio de 1653. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 256.

²¹⁰ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1654. In: *Ibid.*, p. 269-288.

²¹¹ Cf. Certificado do P. Mateus Delgado da sua visita às Aldeias com o P. Manuel de Sousa. In: MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. p. 302-303.

²¹² Cf. Carta do padre Antônio Vieira à Câmara do Pará, 12 de fevereiro de 1661. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). op. cit., p. 429-431; Carta do padre Antônio Vieira aos padres Pedro de Pedrosa e Gonçalo Veras, 11 de junho de 1661. In: *Ibid.*, p. 437; VIEIRA, Antônio. Resposta aos Capítulos que deu contra os Religiosos da Companhia (em 1662) o Procurador do Maranhão Jorge de Sampaio. In: MORAES, Mello. *Corographia historica, [...]*. Rio de Janeiro: Typographia Brasileira, 1860. t. IV, p. 238-239.

²¹³ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 78.

²¹⁴ *Id.*, *Ibid.*, p. 120.

luxemburguês tencionava fazer de seu irmão de hábito um exemplo a ser seguido principalmente pelos numerosos membros da Ordem jovens e inexperientes presentes na Missão a partir do final do século XVII. De acordo com Michel de Certeau:

Na hagiografia a individualidade conta menos que o personagem. Os mesmos traços ou os mesmos episódios passam de um nome próprio a outro: as combinações destes elementos flutuantes, como palavras ou jóias disponíveis, compõem tal ou qual figura e lhe atribuem um sentido. Mais do que o nome próprio, importa o modelo que resulta desta “tergiversação”; mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa.²¹⁵

Após despontar Manuel de Sousa como um modelo edificante da Missão, no capítulo seguinte, Bettendorff amplifica a dimensão exemplar do protagonista. Nessa perspectiva, convém ressaltar, em princípio, que, na primeira parte do texto destinada a “relatar os efeitos do seu grande zelo das almas, que mostrou nesta missão [pelo rio Amazonas] até ahi morrer”,²¹⁶ o cronista encarece a dedicação do inaciano à causa missionária, tanto quanto a eficácia de sua prática ministerial entre os indígenas. É apoiado nesse discurso que Bettendorff retrata as circunstâncias da morte do padre Manuel de Sousa, constituindo a sua figura como a de um santo missionário. Observe-se como ele conduz sua argumentação:

[...] queriam [os índios] que os Padres ficassem com elles de morada para sahirem do paganismo, e receberem as aguas do santo batismo. Fez-lhes o Padre [Manuel de Sousa] o que por então se lhes podia fazer, indo em a tropa catechizando e exhortando os sãos, visitando e ajudando aos doentes, instruindo e baptizando os moribundos, examinando o captiveiro com tanto zelo e fadiga, que, sendo o trabalho maior que as forças, cahiu gravemente doente de umas sezões que no sertão lhe deram com uns flatos, que pouco a pouco o foram debilitando de tudo; donde depois de ter Deus Nosso Senhor obrado por elle muitos baptismos e conversões maravilhosas, conhecendo que era chegada sua hora, se armou com todos os Sacramentos em uma aldêa dos barbaros Condurizes, e ahi mesmo acabou, com grande desamparo dos remedios humanos, o curso de sua santa vida e ditosa peregrinação para ir gozar em o Céu o fructo de seus apostolicos trabalhos. Foi enterrado em uma igreja que os indios mesmo lá fizeram, em reverencia de seu corpo.²¹⁷

Há que se observar aqui que, diferentemente dos casos já analisados, nos quais seus protagonistas são, sem rodeios, chamados de “servos de Deus”, “mártires” ou “santos”, Bettendorff se mostra mais prudente em relação à santidade do padre Manuel de Sousa. Mesmo assim, nota-se que o autor faz menção ao “curso de sua santa vida” que, aliás, na *Crônica* é reduzida exclusivamente a episódios descritos sob a forma de missões itinerantes. Além disso, o padre luxemburguês chama a atenção para a intensa comunhão do personagem

²¹⁵ CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: _____. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 272.

²¹⁶ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 118.

²¹⁷ Id., *Ibid.*, p. 119.

com o divino e lhe atribui a capacidade de ter operado prodígios ao afirmar que Deus obrou por ele muitos batismos e conversões “maravilhosas”.²¹⁸ Nesse sentido, pouco depois João Felipe Bettendorff chega, inclusive, a designar o inaciano como um “Embaixador do Céu”.²¹⁹ Enfim, o cronista enuncia ainda que o padre Manuel de Sousa tornou-se para os próprios nativos digno de veneração, pois “foi enterrado em uma igreja que os índios mesmo lá fizeram, em reverencia de seu corpo”.

Do ponto de vista da exemplaridade, salta aos olhos que o relato sobre o apostolado de Manuel de Sousa pelo rio Amazonas tinha entre seus objetivos incitar os jesuítas do Maranhão e Grão-Pará a aplicar todos os seus esforços no cumprimento do exercício missionário. Ao mesmo tempo, ao erigir Manuel de Sousa como um modelo de missionário bem-sucedido, tal composição permitia a Bettendorff levantar um conjunto de tópicos que exibem as disposições favoráveis dos nativos à adoção da fé católica e, assim, tentar provocar em sua audiência da Ordem um entusiasmo pelas atividades junto aos ameríndios. Por último, verifica-se que o cronista buscava mais uma vez demonstrar o valor das missões indígenas para os próprios religiosos, reiterando o motivo persuasivo de que o labor evangelizador levado a efeito junto aos povos “bárbaros” daquelas partes era extremamente compensador: segundo ele, Manuel de Sousa alcançou o gozo das alegrias celestes graças ao “fruto de seus apostólicos trabalhos”.

Ora, diante do que foi exposto, parece-me razoável já dizer que Bettendorff pretendia novamente, em termos genéricos, avivar o zelo de seus irmãos de hábito da Amazônia portuguesa, bem como conquistar novos membros vocacionados para os trabalhos missionários na região. Entretanto, por esse ângulo, há mais a explorar na narrativa sobre a vida e a morte do padre Manuel de Sousa.

Na segunda metade do capítulo em questão, o padre luxemburguês dedicou-se a registrar mais algumas notícias biográficas do personagem certamente empenhado em influenciar ações e modelar comportamentos no seio do Instituto. Nesse sentido, atente-se para o excerto em que Bettendorff se refere à vinda de Manuel de Sousa para a Missão:

Foi o Padre Manoel de Souza um dos Missionarios que o Collegio de Coimbra cá mandou em a era do anno de 1655, em companhia do Padre Antonio Vieira, em sua

²¹⁸ A propósito disso, Cristina Sobral esclarece que “na narrativa hagiográfica, quando o mediador é o santo ou é ele que beneficia de uma proteção maravilhosa cuja origem é claramente divina, o milagre exprime a aceitação de Deus do modo de vida escolhido e portanto o reconhecimento da santidade do biografado”. Cf. SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: COLÓQUIO DA SECÇÃO PORTUGUESA DA ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 5, 2004, Porto. *Actas...* Porto: Tip. Nunes, 2005. p. 102.

²¹⁹ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 120.

segunda viagem para o Maranhão, e quiz Deus que esta arvore da vida fosse transplantada daquelle Paraizo para os mattos agrestes da gentildade do Estado do Maranhão, para dar a vida da graça a tantas almas.²²⁰

Nessa construção, é possível identificar uma tentativa de Bettendorff em mover particularmente seus potenciais destinatários da Província de Portugal a se tornarem missionários no Norte da Colônia. De maneira geral, ao descrever a partida de Manuel de Sousa em tom de panegírico, tal passagem servia para inspirar aqueles inacianos a desejarem a mesma sorte do protagonista, isto é, “dar a vida da graça a tantas almas” por amor a Deus nos “mattos agrestes da gentildade do Estado do Maranhão”. E nessa linha argumentativa, pode-se aventar que o retrato laudatório do Colégio de Coimbra, representado por Bettendorff como um lugar paradisíaco, desempenhava uma função específica no discurso. A meu ver, ao lançar mão dessa imagem, o cronista reforçava sua exortação, sugerindo veladamente aos jesuítas do Reino, ou mesmo aos da própria Missão, que renunciassem às “comodidades” encontradas no âmbito de seus estabelecimentos de ensino e seguissem sua vocação apostólica nos sertões da Amazônia portuguesa.

Dito isso, pouco depois João Felipe Bettendorff finalmente coroou sua narrativa sobre o padre Manuel de Sousa da seguinte maneira:

Cousa prolongada seria referir as muitas mais virtudes; só contarei uma dellas com que se conhecerão as mais, com que deixou singular exemplo de obediencia e deferencia, cortando por sua propria saude.

Padeceu em o sertão grande dôr de olhos, e como lhe faltavam os remedios humanos se lhe cobriu um olho com uma belide; propoz [o padre] subprior se queria ir a Lisbôa curar-se, e juntamente acabar seus estudos, pois lhe faltava a Theologia, que o declarasse porque partiria em o primeiro navio. Nunca houve remedio para elle se declarar, e poder-se entender um minimo aceno de sua vontade, a tudo respondia que faria o que lhe mandassem por obediencia, e com esta resposta se partiu para o rio das Amazonas, quinhentas legoas distante do povoado, onde parece que em aquelle deserto o chamava Deus, para lhe dar mais perfeita e clara vista de sua Face Divina, livrando-o das trevas e cegueiras desta vida mortal.²²¹

Nesse quadro exemplar sob todos os aspectos, Bettendorff manifesta claramente que sua intenção central era oferecer o padre Manuel de Sousa como um modelo de obediência para o grupo de jesuítas do Maranhão e Grão-Pará. Para tanto, o cronista dá a conhecer um episódio da vida do protagonista no qual, segundo ele, Manuel de Sousa teria deixado a critério do padre Superior a decisão sobre a sua ida ao Reino para tratar de uma dor nos olhos e concluir seus estudos teológicos. Nas palavras de Bettendorff, “nunca houve remedio para elle se declarar, e poder-se entender um minimo aceno de sua vontade, a tudo respondia que

²²⁰ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 120.

²²¹ Id., *Ibid.*, p. 120.

faria o que lhe mandassem por obediência”. Desse modo, o padre luxemburguês projetava, tal como expresso nas *Constituições*, que os membros da Missão deveriam se deixar guiar e dirigir por seus superiores hierárquicos “como se fossem um cadáver que se deixa levar seja para onde for, e tratar à vontade”.²²² Mas o que é ainda mais significativo para os propósitos desta tese é que, sob a pena de Bettendorff, Manuel de Sousa emerge como um jesuíta que se mostrou indiferente diante da oportunidade de completar sua formação intelectual, colocando-se em posição de total disponibilidade para ser empregado nas tarefas de evangelização indígena. Assim, lido à luz de seu contexto de produção, tudo indica que o caso descrito acima também se prestava particularmente para induzir os numerosos escolásticos estabelecidos na Amazônia portuguesa no final do Seiscentos a aceitar de bom grado as atividades missionárias em detrimento de seus estudos, se fosse preciso.

Na sequência de sua obra, Bettendorff compôs um capítulo destinado a relatar “brevemente a missão do Padre Salvador do Valle aos Pauxis, com sua doença, e a morte do Padre Paulo Luiz”.²²³ Na realidade, difundir as virtudes e os “feitos heroicos” e “maravilhosos” atribuídos ao religioso falecido, de modo a demonstrar sua santidade e torná-lo uma figura exemplar para os religiosos da Ordem, principalmente para as novas gerações de jesuítas da Missão, constituem novamente os objetivos essenciais do padre luxemburguês.

Conforme anunciado pelo autor, seu texto é, de fato, bastante conciso ao versar sobre aquela expedição missionária propriamente dita, que foi organizada com o fim de “descer uma nação de gentio de língua geral por nome Pauxis” localizada pelo rio Amazonas.²²⁴ Exaltando os sucessos da empresa realizada pelos dois inacianos, no começo de sua narrativa, o cronista conta apenas que:

[...] foram-se ambos com grande zelo, doutrinando e administrando os Sacramentos pelas aldeias ao redor da fortaleza do Gurupá, e della caminharam em canoas com remeiros e tudo o mais necessario para o fim que intentavam, e foram tão prudentes em suas disposições e tão acertados os meios, que em breve tempo viram o fruto de seus trabalhos, descendo do sertão mais de seiscentas almas, as quaes se puzeram em um sitio novo e aprazivel que está em a boca do rio Xingú e das Amazonas.²²⁵

Porém, prosseguindo, Bettendorff diz que “em o tempo que estes indios se estavam situando, fazendo suas casas e lavouras, contentes de sua sorte, adoeceu o Padre Valle [...] mortalmente”.²²⁶

²²² Cf. *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 162, §547.

²²³ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 124.

²²⁴ Id., *Ibid.*, p. 124.

²²⁵ Id., *Ibid.*, p. 124-125.

²²⁶ Id., *Ibid.*, p. 125.

Essa passagem marca uma virada no texto do padre luxemburguês. A partir daí, Bettendorff se dedica basicamente a apresentar o necrológio do padre Paulo Luís. Em suma, ele narra que, encontrando-se o padre Salvador do Vale sem esperança de vida, Paulo Luís rogou a Deus “que a morte que lhe havia de dar a elle me desse a mim”.²²⁷ E como se pode presumir, tal foi o desfecho do episódio:

[...] deferindo a Deus a sua petição, repentinamente começou o enfermo a cobrar saude, e o Padre Paulo Luiz a enfermar, e entrar em agonias de morte com tanta força do mal, que em breves dias acabou a vida com todos os Sacramentos, que o Padre Valle, Subprior da residencia, lhe administrou com varias jaculatorias ao Céu, com o Santissimo nome de Jesus, que a miudo repetia comsigo, e deste modo deu sua alma ás mãos de Deus, em a mesma hora que Christo Senhor Nosso expirou em a Cruz. Em o mesmo dia chegou Paulo Martins Garro, irmão da missão e Capitão Mór da fortaleza do Gurupá, com muitos soldados a visitar o Padre Subprior da residencia, pelas novas que lhe tinham dado que infalivelmente morria, e vendo a morte trocada, acompanharam ao defunto, carregando-o até á sepultura, louvando todos a Deus de tal genero de morte, e maravilhados de mudança tão repentina, dispondo o Céu que todos se achassem presentes áquella tarde em a aldêa, sem serem avizados, como acazo, para que seu servo tivesse honra da sepultura em a igreja de Nossa Senhora do Desterro da aldêa do Tapará, onde esteve sepultado, até eu, sendo Subprior da missão, o mandar desenterrar e trazer seus ossos ao Pará.²²⁸

Diante dessa cena, vem a propósito salientar o caráter hagiográfico da narrativa de Bettendorff sobre o padre Paulo Luís. Assim, cumpre destacar acima que o protagonista é tido como um “servo de Deus”, ou seja, um candidato oficial a santo. Ademais, o cronista ainda levanta duas “provas” miraculosas da santidade de seu irmão de hábito. A primeira delas, obviamente, consiste na cura do padre Salvador do Vale por sua intercessão, caso que o autor qualifica de “extraordinário”.²²⁹ A outra repousa na visita inesperada do capitão da fortaleza do Gurupá com muitos soldados ao aldeamento, evento que, segundo o padre luxemburguês, foi disposto pela Providência divina “para que seu servo” acabasse sepultado com honras fúnebres. Por aí se vê, portanto, tratar-se de um discurso elaborado por Bettendorff para promover o reconhecimento da santidade do padre Paulo Luís. E, uma vez que para dar conta desse intento fazia-se necessário divulgar também sua “vida imaculada” e suas virtudes cristãs, em seguida, o inaciano cuidou de esboçar uma breve “biografia” do personagem. É precisamente nessa parte final do capítulo que João Felipe Bettendorff evoca a dimensão exemplar de sua narrativa. Acompanhe-se:

Era o Padre Paulo Luiz moço pela idade, mas muito perfeito em sua prudencia, modestia religiosa e suas virtudes, principalmente devoção, simplicidade e obediencia singular. Partiu do Collegio de Coimbra com mais dous companheiros

²²⁷ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 125.

²²⁸ Id., *Ibid.*, p. 126.

²²⁹ Id., *Ibid.*, p. 126.

para esta missão com grande alegria e diligencia, começou a aprender a lingua brazilica, para com mais efficacia poder ajudar as almas [...] posto que em só anno esteve com ella, chegou ao auge da caridade do proximo, pois esta, como diz o proprio Christo Senhor Nosso, quando é a mais perfeita chega a dar a vida pelo amigo; o que visto, pouco importa ter fallecido moço, porque em caminho da virtude não são os muitos annos que fazem a muita idade, e sim a vida immaculada, como por meio da qual o que fallece moço vem a consummar os annos do velho, e levar-lhe a vantagem em virtude, grande motivo para cada qual, ainda que moço, animar-se de trabalhar com muito fervor, para chegar a merecer em breve tempo o que os outros menos fervorosos não merecem em muitos annos.²³⁰

Ao traçar esse retrato do padre Paulo Luís, evidencia-se nitidamente que um dos principais intuitos de Bettendorff era fazer de seu irmão de hábito um modelo para todos os membros da Ordem, mas, sobretudo, para os religiosos jovens e recém-chegados ao Norte da Colônia.

De acordo com uma carta redigida por Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, em 1º de maio de 1660, sabe-se que Paulo Luís aportou no Maranhão em novembro do ano anterior como integrante de uma expedição missionária enviada do Reino. No mesmo escrito, o autor informa também que o inaciano era português e filósofo e que estava “pelas aldeias aprendendo a língua”.²³¹ Através de outra correspondência, datada de 11 de junho de 1661, Vieira noticiava panegiricamente aos padres situados na serra de Ibiapaba o fato de, “em menos de um ano”, Deus ter levado para Si quatro “soldados novos e veteranos”, entre eles Paulo Luís, todos falecidos em campo missionário.²³² Enfim, cerca de um ano mais tarde, Antônio Vieira ainda registrou *en passant* a data (1660) e o local (Gurupá) da morte do jesuíta.²³³ Assim, foi provavelmente com base nessas raras informações sobre o padre Paulo Luís que Bettendorff delineou a vida do personagem, concebendo-o como outra figura paradigmática da Missão do Maranhão e Grão-Pará.

Desse modo, o primeiro ponto a notar é que, ao representar o inaciano como detentor de uma série de virtudes, Bettendorff visava manifestar novos sinais de sua santidade, bem como modelar a conduta e o comportamento de seus pares.²³⁴ Nesse sentido, o cronista queria

²³⁰ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 126-127.

²³¹ Cf. Carta do padre Antônio Vieira ao padre Provincial do Brasil, 1º de maio de 1660. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2009. v. 3, p. 567.

²³² Cf. Carta do padre Antônio Vieira aos padres Pedro Pedrosa e Gonçalo Veras, 11 de junho de 1661. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1, p. 437.

²³³ VIEIRA, Antônio. Resposta aos Capítulos que deu contra os Religiosos da Companhia (em 1662) o Procurador do Maranhão Jorge de Sampaio. In: MORAES, Mello. *Corographia historica, [...]*. Rio de Janeiro: Typographia Brasileira, 1860. t. IV, p. 238-239.

²³⁴ Sobre essa dimensão da escrita hagiográfica, vale lembrar as elucidativas palavras de Rubial García: “Al igual que los milagros, las virtudes son signos de lo extraordinario y de lo maravilloso, pero están también inscritas en el ámbito de lo moral, funcionan como norma social y su existencia muestra los valores predominantes de una época”. Cf. RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999. p. 40.

mostrar aos seus irmãos de hábito que, à imitação de Paulo Luís, eles deveriam ser prudentes, modestos, devotos, simples, obedientes a seus superiores e extremamente caridosos, enfim, deveriam se esforçar para viver uma vida “imaculada”, sem pecados, qualidades que remetem tanto às virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) e cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança), quanto aos três votos básicos da Companhia de Jesus (pobreza, castidade e obediência).

Além disso, a narrativa de Bettendorff sobre a vida do padre Paulo Luís servia particularmente para incentivar os novatos da Missão a se aplicarem aos estudos das línguas indígenas e, conseqüentemente, se tornarem bons missionários. Sem dúvida, eis aí um dos motivos da ênfase dada pelo padre luxemburguês ao fato de Paulo Luís ter começado “a aprender a lingua brazílica, para com mais efficacia poder ajudar as almas”, logo que chegou à Amazônia portuguesa.

Ainda no que diz respeito ao desempenho da função exemplar da “biografia” de Paulo Luís composta por Bettendorff, cabe considerar que, decerto, não foi à toa que ele escreveu que o protagonista partiu do prestigioso Colégio de Coimbra “com grande alegria e diligencia”. Por se tratar de uma construção discursiva forjada por um padre formado nas regras da retórica, tal passagem pode ser lida como mais uma estratégia de registro utilizada pelo cronista para estimular seus possíveis leitores da Ordem no Reino a deixarem os estabelecimentos de ensino pela atividade missionária no Maranhão e Grão-Pará.

Por último, importa ressaltar que, em linhas gerais, a trajetória do padre Paulo Luís descrita por Bettendorff constituía um “grande motivo para cada qual, ainda que moço, animar-se de trabalhar com muito fervor, para chegar a merecer em breve tempo o que os outros menos fervorosos não merecem em muitos annos”. Conforme se viu, o referido personagem encarna perfeitamente a imagem de um religioso que se dedicou prontamente às missões entre os ameríndios, apesar de ainda jovem e inexperiente. Nesse caso, em um contexto marcado pela presença maciça de jesuítas na Amazônia portuguesa com esse mesmo perfil, o relato sobre a vida e a morte de Paulo Luís oferecia a Bettendorff uma nova oportunidade de se dirigir especialmente a tal grupo de inacianos, exortando-os a se engajarem na empresa de conversão dos índios: se eles, mas também os demais membros do Instituto seguissem o exemplo de Paulo Luís, exprimia novamente o cronista, poderiam estar certos de que receberiam as “recompensas eternas”.

Ao me debruçar sobre as primeiras narrativas hagiográficas contidas na *Crônica* de João Felipe Bettendorff, procurei dar conta do desempenho da função exemplar e do processo de construção de tais registros. De acordo com os moldes do projeto historiográfico da

Companhia de Jesus delineado pelo padre Geral Cláudio Aquaviva no final do século XVI, o padre luxemburguês tratou de enaltecer a trajetória dos inacianos falecidos na Amazônia portuguesa para que as próximas gerações de jesuítas se espelhassem nelas. E, ao fazê-lo, exaltando as virtudes e os feitos de seus protagonistas, viu-se uma amostra de como Bettendorff, por meio desses textos destinados à leitura edificante no interior dos estabelecimentos de ensino da Ordem, buscava influenciar vocações, modelar comportamentos, enfim, nortear as ações de seus irmãos de hábito, sobretudo do Maranhão e Grão-Pará.

Em termos gerais, uma vez que o apostolado junto aos indígenas constituía a razão de ser e a base do poder econômico e político da Companhia de Jesus no Norte da Colônia, Bettendorff insistiu sobremaneira no ideal missionário do Instituto, conferindo um sentido heroico e glorioso à atuação dos primeiros jesuítas na Amazônia portuguesa, a fim de conservar ou estimular o fervor dos membros locais e, ao mesmo tempo, despertar o interesse de inacianos de outras partes para aquela empresa evangelizadora. Contudo, o mais significativo e revelador nesses casos é o fato de eles, para além de reproduzirem um considerável conjunto de lugares-comuns, interagirem com seu contexto histórico de produção.

Nessa perspectiva, em um momento no qual o efetivo da Ordem na região passava a ser constituído por muitos religiosos novatos e em fase de formação, quando as atividades de ensino e o ministério dos inacianos entre os colonos assumiam uma importância crescente no Maranhão e Grão-Pará, esforcei-me particularmente por evidenciar como Bettendorff, de modo a motivar os próprios integrantes da Missão a se dedicarem ao projeto de conversão dos índios, enfatizou em tais narrativas certas lembranças e valorizou determinados traços em detrimento de outros que tomam todo sentido quando iluminados pela situação do Instituto no Norte da Colônia no final do Seiscentos. E, sob esse aspecto, destaca-se o fato de o cronista ter se empenhado especialmente em mostrar como aqueles padres, ainda que jovens e inexperientes ou dotados de notórias qualidades intelectuais que lhes permitiam seguir diferentes carreiras no seio da Ordem, não aspiravam mais do que consagrar suas vidas à causa missionária. Apesar dos poucos casos aqui abordados, tal estratégia discursiva se manifesta em várias outras narrativas hagiográficas da obra de Bettendorff. Dessa maneira, por exemplo, ele conta que Francisco Gonçalves, na qualidade de padre Visitador (1656-1658), “tinha grandes desejos de se livrar daquelle cargo, para com mais efficacia se empregar

em as missões que fossem da propagação da Fé”;²³⁵ e, prosseguindo, narra como Deus cumpriu sua vontade, “que era de morrer em campanha, em qualquer aldêa dos índios ou sertão dos bárbaros, afirmando que a maior gloria que levava desta vida era morrer em esta missão, tão perseguida e desamparada, onde fez tantos serviços a Deus na conversão da gentilidade”.²³⁶ Sobre o padre Antônio Soares, prefeito perpétuo da Igreja de N. Sra. da Luz, em São Luís, o cronista reza que “era tão zeloso que acompanhava os padres pelas aldêas, não se dando por satisfeito com que o fazia em a cidade”.²³⁷ Por sua vez, acerca do padre Manuel Nunes, “retrato de um perfeito missionário”, diz que “ricos exemplos nos deixou a todos para imitação”, entre eles, o de ter recusado o reitorado do Pará para zelar pelas almas no Cameté.²³⁸ Enfim, com relação ao irmão Miguel Pereira, que adoeceu mortalmente na missão de Gurupatipa, no rio Amazonas, Bettendorff assinala que, embora fosse “ainda moço” e “estudante”, “era em tudo mui fervoroso”²³⁹ e, a respeito do padre Manuel Nunes (júnior), ressalta que “mais desejava de morrer entre os índios Ingaybas que no Collegio [de Santo Alexandre], do qual estava já tão aborrecido, que não queria nada com elle”.²⁴⁰

De modo sintomático, na altura em que a Companhia de Jesus adquiria novas feições e o universo atraente e prestigioso dos seus colégios urbanos ganhava força no Norte da Colônia, Bettendorff, não por acaso, fornecia a seus pares contemporâneos e vindouros diversos modelos de membros locais que, segundo ele, preferiam as missões indígenas a ocupar cargos honoríficos, atuar no âmbito citadino, seguir o ciclo de estudos mais completo etc. A meu ver, retomando mais uma vez a análise de Certeau acerca da escrita hagiográfica, assim o padre luxemburguês divulgava imagens destinadas a evitar a dispersão do grupo. Em última instância, ao mobilizar a trajetória de irmãos de hábito que perderam suas vidas no Maranhão e Grão-Pará como “espelhos” para as próximas gerações da Missão, Bettendorff chamava a atenção de seus leitores para o fato de que o projeto de conversão dos índios era e deveria continuar sendo a prioridade dos jesuítas na Amazônia portuguesa. E, para exortá-los a levar adiante tal empresa, a se aventurarem em novas jornadas pelo interior das terras ainda por conquistar ou simplesmente se encarregarem dos aldeamentos da Ordem na região, o padre luxemburguês investiu em uma ideia central, qual seja, a de que eles, a exemplo de muitos outros predecessores, poderiam “ganhar o céu” entre os nativos daquela Missão.

²³⁵ BETTENDORFF, J. F. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus [...]*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. p. 132.

²³⁶ Id., *Ibid.*, p. 134-135.

²³⁷ Id., *Ibid.*, p. 303.

²³⁸ Id., *Ibid.*, p. 311-312.

²³⁹ Id., *Ibid.*, p. 500.

²⁴⁰ Id., *Ibid.*, p. 598.

CONCLUSÃO

Oh! Que bem empregados mares, e que bem padecidos maranhões,
se por eles se chegar com mais segurança a tanta felicidade!

*P. Antônio Vieira, ao padre Francisco de Morais,
São Luís, 6 de maio de 1653.*

Entre 1609, data provável em que Luís Figueira concebeu o primeiro escrito atinente à empresa da Ordem na Amazônia portuguesa, até “vinte e cinco de maio desse anno de mil seiscentos e noventa e oito”, que são as últimas palavras de João Felipe Bettendorff em sua copiosa *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, muito a respeito do projeto jesuítico no Norte da Colônia foi devidamente noticiado e registrado pelos próprios inacianos. Não poderia ter sido diferente, pois, conforme significativamente assinalado por Torres-Londoño, “escribir bien, con regularidad y utilizando las palabras ciertas, tanto quanto conviniera a la Mayor Gloria de Dios, era una obligación de los jesuitas”.¹

Como se viu, já nos primeiros anos de fundação da Ordem, Inácio de Loyola deixava claro para os membros da Companhia de Jesus o quanto a atividade epistolar era essencial para o bom funcionamento do Instituto devendo, por isso, ficar doravante subordinada a uma série de prescrições que se consolidaram pouco mais tarde com a promulgação das *Constituições*, em 1558. Nesse sentido, o que interessa ressaltar aqui, retomando mais uma vez Fernando Torres-Londoño, é que Inácio de Loyola, e sob a sua influência, os jesuítas em geral, tinham plena consciência de que a escrita era um instrumento de poder, “y que las imágenes allí construídas condicionaban acciones y resultados y podrían cristalizar como documentos”.²

Assim, diante dessa dimensão da escrita jesuítica, o objetivo central desta tese consistiu em analisar o *corpus* epistolar dos padres Luís Figueira, Manuel Gomes e Antônio

¹ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 16.

² Id. *Ibid.*, p. 16.

Vieira, bem como a *Crônica* do padre João Felipe Bettendorff, tomando como referencial teórico-metodológico algumas das proposições levantadas por Roger Chartier, tal como exposto na introdução deste trabalho, com vistas a identificar alguns dos principais propósitos perseguidos por esses textos referentes à empresa dos inacianos na Amazônia portuguesa seiscentista e apreender as estratégias discursivas mobilizadas por seus autores para tanto.

A partir dessa perspectiva, procurei no primeiro capítulo demonstrar como, servindo-se principalmente de textos destinados a uma ampla circulação como meio de publicidade e promoção das atividades do Instituto na Amazônia portuguesa, determinando-os por suas funções, destinatários e objetivos particulares, tanto Luís Figueira quanto Manuel Gomes, ao darem conta do andamento daquela empresa, construíram imagens e projetaram expectativas que visavam, de maneira geral, justificar a incipiente Missão e estimular o interesse de seus irmãos de hábito pelo apostolado junto aos indígenas. Em outras palavras, debruzei-me sobre as representações forjadas pelos dois jesuítas em torno da Missão do Maranhão, privilegiando um programa de análise sobre aquelas consagradas a legitimar a presença da Companhia de Jesus no Norte da Colônia e a suscitar vocações missionárias para a região, a fim de compreender suas ações discursivas. Desse modo, busquei ainda salientar a importância do papel desempenhado pelos escritos dos padres Figueira e Manuel Gomes na fundação do projeto missionário da Ordem no Maranhão e Grão-Pará durante a primeira metade do século XVII.

No segundo capítulo, dedicado ao período em que Vieira dirigiu a empresa da Ordem na Amazônia portuguesa, abordei o *corpus* epistolar (1652-1661) do afamado jesuíta, considerando seus destinatários particulares e institucionais, com o objetivo de apreender os motivos, as estratégias e os movimentos de suas reiteradas solicitações para que mais e mais inacianos fossem enviados para o Norte da Província do Brasil. Em termos mais precisos, a intenção foi identificar e elucidar as operações discursivas empregadas por Vieira com vistas a sustentar tais pedidos. E, com esta pesquisa, espero ter lançando novas luzes sobre a maneira como suas correspondências concorreram para o crescimento e o sucesso da empresa jesuítica no Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII.

No terceiro e último capítulo, procurei inicialmente chamar a atenção para a inserção da *Crônica* do padre Bettendorff no projeto historiográfico da Companhia de Jesus idealizado pelo padre Geral Cláudio Aquaviva. Em seguida, tratei de apresentar como a empresa jesuítica no Norte da América portuguesa se reestruturou e a posição dos inacianos no seio daquela sociedade colonial se tornou mais complexa durante as últimas décadas do século XVII. Dessa maneira, além de ter buscado oferecer novas observações acerca da Missão no

final do Seiscentos, foi com base nesse estudo que realizei, por fim, uma análise sobre as primeiras narrativas hagiográficas da obra do padre luxemburguês, tendo como foco o desempenho da função exemplar desses textos. Nesse sentido, abordei as representações forjadas pelo cronista em torno de cinco jesuítas falecidos na Amazônia portuguesa antes de sua chegada à região (1661), destacando a relação entre os referidos escritos e seu contexto histórico de produção, com o objetivo de apreender as intenções e as estratégias de registro utilizadas pelo autor ao fazer de tais religiosos figuras a serem imitadas pelos demais membros da Companhia de Jesus. Assim, em um momento no qual o efetivo da Ordem na região passava a ser constituído por muitos religiosos novatos e em fase de formação, quando as atividades de ensino e o ministério dos inacianos entre os colonos assumiam uma importância crescente no Maranhão e Grão-Pará, esforcei-me particularmente por evidenciar como Bettendorff, de modo a motivar principalmente os próprios integrantes da Missão a se dedicarem ao projeto de conversão dos índios, privilegiou determinados aspectos e elementos, bem como incorporou detalhes e juízos de valor nas descrições de episódios e dos personagens que tomam todo sentido quando iluminados pela situação do Instituto no Norte da Colônia na época em que sua *Crônica* se inscreve.

Em última instância, seguindo o fio da história da Missão do Maranhão e Grão-Pará desde os seus primórdios até o final do Seiscentos, procurei nesta tese trabalhar sobre as representações constituídas pelos ditos protagonistas da empresa jesuítica no Norte da Colônia em seus referidos escritos, levando em conta suas organizações discursivas, condições de produção e utilizações estratégicas. E, ao fazê-lo, colocando em evidência a trajetória e os feitos de tais inacianos formados nas regras da retórica, espero ter contribuído com a historiografia que trata da Companhia de Jesus na Amazônia portuguesa, chamando a atenção para o fato de que seus textos aqui em questão foram construídos de modo a cumprir papéis-chave em atenção a interesses e desafios do projeto jesuítico na região, em contextos específicos, ao longo do século XVII.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES MANUSCRITAS

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma.

Carta do padre Francisco Vellozo ao P. Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, Maranhão, Colégio de Nossa Senhora da Luz, 26 de junho de 1673. *ARSI, Bras. 26*, ff. 31r-v.

Carta do padre Francisco Vellozo ao P. Geral da Companhia de Jesus João Paulo Oliva, Colégio de Santo Alexandre do Pará, 12 de março de 1678. *ARSI, Bras. 26*, ff. 51r-v.

P. Manuel Gomes. Informação da Ilha de S. Domingos, Venezuela, Maranhão e Pará, 22 de janeiro de 1621, S. Antão em Lisboa. *ARSI, Bras. 8/II*, ff. 334r-338v.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP)

Carta do padre Manuel Gomes, Lisboa, 2 de julho de 1621. BNP, mss. 29, n. 31, ff. 1r-12v.

Biblioteca Pública de Évora (BPE)

Carta que veio ultimamente da Missão do Maranhão pertencente a Província do Brazil da Assistencia de Portugal. Escritta do P. João Phelippe Bettendorf Sup.re; ao P. João Paulo Oliva Geral da Comp.a de JESV [1673]. BPE, Cod. CXV/2-13, ff. 365r-374v.

Catalogo dos Religiozos da Comp.a de Jesv, q. estão na Missão do Maranhão, escrito em 11 de Dezembro de 1688. BPE, Cod. CXV/2-11, ff. 32r-33v.

Catalogus Sociorum qui in Missione Maragnonensi ante eorum expulsionem numerabantur; et modo post eandem numerantur anno 1684. BPE, Cod. CXV/2-13, ff. 375r-376r.

Catalogus Sociorum missionis Maragnonensis 1697. BPE, Cod. CXV/2-13, ff. 376v-380r.

FONTES IMPRESSAS

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987. 2 v.

ACUÑA, Pe. Cristóbal de. *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*. Montevideo: Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil/Oltaver, 1994.

Alexandre de Moura e os jesuitas Gomes e Nunes. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XVI, ano XVI, p. 263-264, 1902.

AZEVEDO, João Lúcio de (Org). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008-2009. 3 v.

BARATA, Manuel de Mello Cardoso. Apontamentos para as Ephemérides Paraenses. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 90, v. 144, p. 5-235, 1921.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão, em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718*: offerecidos ao augustissimo monarca D. João V. Nosso Senhor. 2. ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990.

BOSI, Alfredo (Org.). *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

BOXER, Charles R. (Ed.). Quatro cartas inéditas do Padre António Vieira. *Brotéria*, Lisboa, v. 45, fasc. 5, p. 455-476, nov. 1947.

Carta que o Padre Superior Manoel Gomes escreveu ao Padre Provincial do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 329-334, 1904.

Carta Regia a Diogo Botelho sobre os índios do Ceará capturados por Pero Coelho de Sousa, 22 de setembro de 1605. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXXIV, ano XXXIV, p. 233-234, 1920.

CAXA, Quirício; RODRIGUES, Pero. *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1988.

COELHO, António José (Org.). *Cartas – Santo Inácio de Loyola*. Braga: Editorial A. O., 2006.

Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Loyola, 2004.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. 2 v.

FONSECA, Bento da. Catalogo dos primeiros religiosos da Companhia da vice-provincia do Maranhão com noticias historicas pelo jezuita Bento da Fonseca. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LV, parte I, p. 407-431, 1892.

GIORDANO, Cláudio (Ed.). *Pe. Antônio Vieira: Escritos instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

LEITE, Serafim (Org.). *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

_____. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.

_____. (Ed.). Os “Capítulos” de Gabriel Soares de Sousa. *ETHNOS: Revista do Instituto Português de Arqueologia, História e Etnologia*, Lisboa, v. II, p. 217-248, 1942.

Livro Grosso do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 66, 1948. 296 p.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *Exercícios Espirituais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MORAES, Pe. José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987.

MORENO, Diogo de Campos. *Jornada do Maranhão: por ordem de sua Majestade feita o ano de 1614*. São Paulo: Siciliano, 2001.

PÉCORA, Alcir (Org.). *Sermões*. São Paulo: Hedra, 2000-2001. 2 t.

PINTO, Renan Freitas (Org.). *O Diário do Padre Samuel Fritz*. Manaus: EDUA/FSDB, 2006.

Regimento que hade seguir o capitão-mór Pero Coelho de Souza na jornada e empreza, que por serviço de sua Majestade vae fazer, 21 de janeiro de 1603. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXXIV, ano XXXIV, p. 231-233, 1920.

Relação dada por Jacome Raymundo de Noronha sobre cousas tocantes ao governo do Maranhão, 10 e 23 de maio de 1637. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXIV, ano XXIV, p. 255-264, 1910.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (Org.). *Catalogo dos manuscriptos da Bibliotheca Publica Eborensis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850. t. 1.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. 7. ed. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SILVEIRA, Simão Estacio. Relação Summaria das Cousas do Maranhão. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XIX, ano XIX, p. 124-154, 1905.

Sobre hu memorial que fes Luiz figr.a Religioso da Companhia de Jesus sobre as cousas tocantes a conquista do Maranhão, 8 e 10 de agosto de 1637. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XXIV, ano XXIV, p. 236-249, 1910.

SOTTO MAYOR, Pe. João de. Diário da jornada que o Padre João de Sotto Mayor fez ao Pacajá em 1656, com prefácio de J. Lucio de Azevedo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. LXXVII, parte II, p. 157-179, 1914.

STUDART, Barão de. Extratos da Chronica da Missão da Companhia de Jesus em o Estado do Maranhão pelo Padre João Felipe Bettendorff. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, Fortaleza, CE, t. XX, ano XX, p. 37-52, 1906.

Tres cartas de Fr. Christovão de Lisboa (2 de Outubro de 1626, 2 e 20 de Janeiro de 1627). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p. 395-411, 1904.

VIEIRA, Antônio. Resposta aos Capítulos que deu contra os Religiosos da Companhia (em 1662) o Procurador do Maranhão Jorge de Sampaio. In: MORAES, Mello. *Corographia historica, cronographica, genealogica, nobiliaria, e politica do Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Brasileira, 1860. t. IV. p. 186-253.

_____. *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1952. v. VI.

_____. *História do futuro*. Brasília: Editora da UnB, 2005.

BIBLIOGRAFIA

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALCÁNTARA BOJORGE, Dante A. El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, a principios del siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México, D. F., v. 40, p. 57-80, ene./jun. 2009.

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

ALEIXO, José Carlos Brandi. Pe. Antônio Vieira e sua *História do futuro*. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 193-203.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENZ, Karl-Heinz. *De l'Alzette à l'Amazonie: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Luxembourg: Institut Grand-Ducal, 2008.

_____. “Agonia da missão – ruína do Estado”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff (1674). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. IV, n. 1, p. 145-164, 2009.

_____. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, PA, v. V, n. 1, p. 25-78, 2010.

ARENZ, Karl Heinz. Um *modus vivendi* para a Amazônia portuguesa: João Felipe Bettendorff e o Regimento das Missões. In: JORNADAS INTERNACIONAIS SOBRE AS MISSÕES JESUÍTICAS, 13, 2010, Dourados, MS. *Anais...* Dourados, MS: UFGD, 2010. p. 1-21.

_____. Missões jesuíticas no Maranhão e Grão-Pará. *IHU On-Line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, RS, ano X, edição 348, p. 27-30, out. 2010.

_____. Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693). In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 3, 2010, Recife, PE. *Anais...* Recife, PE: UFPE, 2011. p. 918-927.

ARENZ, Karl Heinz; CHAMBOULEYRON, Rafael; NEVES NETO, Raimundo Moreira das. “Quem doutrine e ensine os filhos daqueles moradores”: A Companhia de Jesus, seus colégios e o ensino na Amazônia colonial. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, SP, número especial, p. 61-82, out. 2011.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos: O Cotidiano da Administração dos Bens Divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

AUGRAS, Monique. *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

_____. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008. 2 t.

BANGERT, William V. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985.

BARROS, Maria Cândida D. Mendes. O ofício de falar: o perfil do “Língua” (intérprete no Brasil do século XVI). In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 349-370.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2001.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada. *Fronteras de la Historia*, Bogotá, año 12, v. 12, p. 53-78, 2007.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

_____. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Éditiones Hispano-Americanas, 1960.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Salvar-se, salvando os outros: o Padre António Vieira, missionário do Maranhão 1652-1661. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 55-64, abr./set. 1997.

_____. *Operários de uma vinha estéril: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. The Uses of Shamanism: Evangelizing Strategies and Missionary Models in Seventeenth-Century Brazil. In: O'MALLEY, John W. et al. (Ed.). *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 616-637.

_____. Élection et vocation: Le choix de la mission dans la province jésuite du Portugal à la fin du XVI^e siècle. In: FABRE, Pierre-Antoine; VINCENT, Bernard (Org.). *Missions religieuses modernes: "notre lieu est le monde"*. Rome: École française de Rome, 2007. p. 21-43.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; ZERON, Carlos Alberto. "Une mission glorieuse et profitable": Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII^e siècle. *Revue de Synthèse*, t. 120, n. 2-3, p. 335-358, avr./sept. 1999.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). *Lusitania Sacra*, Lisboa, 2^a série, t. 15, p. 163-209, 2003.

_____. "Duplicados clamores": Queixas e rebeliões na Amazônia colonial (século XVII). *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 159-178, dez. 2006.

_____. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

_____. Uma missão "tão encontrada dos interesses humanos": Jesuítas e portugueses na Amazônia seiscentista. In: AZEVEDO, Silvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 29-52.

_____. O "Regimento para Gomes Freire, governador do Maranhão". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, a. 169, n. 439, p. 403-433, abr./jun. 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Os jesuítas e o “aumento e conservação” do Estado do Maranhão e Pará (século XVII). *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-1, p. 76-104, 2009.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

_____. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

_____. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 2005.

CODINA, María Eugenia. La crónica del P. Betendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 329-348.

COEHN, Thomas M. *The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

COUTINHO, Milson. *A revolta de Bequimão*. São Luís, MA: SECOM/SECMA, 1984.

COUTO, Jorge. Vieira e a fundação das missões jesuíticas no Estado do Maranhão e Grão-Pará. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 9, p. 50-68, segundo semestre de 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 201-219.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. 2. ed. Bruxelles: Bureaux de la Société de Bollandistes, 1906.

_____. *L'oeuvre des Bollandistes a travers trois siècles, 1615-1915*. Bruxelles: Bureaux de la Société de Bollandistes, 1920.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tão longe, tão perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

DUMORTIER, François-Xavier et al. *Tradição jesuítica: Pedagogia, espiritualidade, missão*. São Paulo: Loyola, 2006.

EGIDO, Teófanos. Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, v. 25, p. 61-85, 2000.

_____. (Coord). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, 2004.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FARIA, Marco Roberto de. *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640)*. 2009. Tese (Doutorado em Educação)–PUC-SP, São Paulo, 2009.

GARCÍA DE CASTRO, José (Dir.) *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. 2. ed. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007. 2 v.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

_____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

HANSEN, João Adolfo. Positivo/Natural: sátira barroca e anatomia política. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 64-88, maio/ago. 1989.

_____. *Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no século XVII*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Brasil 500 Anos: Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 13-42.

_____. Introdução, Cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: _____ (Org.). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003. p. 7-74.

HANSEN, João Adolfo; MUHANA, Adma; GARMES, Hélder (Org.). *Estudos sobre Vieira*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

HEAD, Thomas. Introduction. In: _____ (Ed.). *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York: Routledge, 2001. p. xiii-xxxviii.

HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1992.

HEMMING, John. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Southampton: The Camelot Press, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (Coord.). *História geral da civilização brasileira: Época colonial*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. t. 1. 2 v.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja Católica no Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: América Latina colonial*. 2. ed. São Paulo: EDUSP; DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. v. 1. p. 553-568.

_____ et al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época – Período Colonial*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas: A Conquista*. Lisboa: Estampa, 1993.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 t.

LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*. 2005. Tese (Doutorado em História)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília: INL, 1976.

MACCORMACK, Sabine. The Mind of the Missionary: José de Acosta on Accommodation and Extirpation, circa 1590. In: _____. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 249-280.

MELLO, Marcia E. A. de Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-1, p. 46-75, 2009.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 63-120.

MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. *História da Historiografia*, Ouro Preto, MG, n. 7, p. 266-278, nov./dez. 2011.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

O'MALLEY, John W. et al. (Ed.). *The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

_____. *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 423-461.

_____. Política do céu (anti-Maquiavel). In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 127-148.

_____. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP; Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. Tópicos políticas dos escritos de Antonio Vieira. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 9, p. 30-42, segundo semestre de 1997.

_____. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373-414.

_____. O bom selvagem e o boçal. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 55-68.

_____. As Cartas de Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo. In: AZEVEDO, J. L. (Org.). *Cartas*. São Paulo: Globo, 2008. v. 1. p. 9-25.

PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal: A Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Rio de Janeiro: De Letras, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 115-132.

PHILIPPART, Guy. Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts. *Hagiographica*, Turnhout, n. 1, p. 1-16, 1994.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. O protótipo do missionário em textos de Vieira. *Oceanos*, Lisboa, n. 30/31, p. 25-32, abr./set. 1997.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 143-171.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: 1ª Parte - Historiografia Colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Santidad Controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM/FCE, 1999.

RUIZ, Rafael. *São Paulo na Monarquia Hispânica*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004.

SALHINS, Marshall D. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *História e Cultura: Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

SALLES, Vicente. Nota Prévia. In: BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: SECULT, 1990. [n. p.].

SÁNCHEZ LORA, José Luis. Hechura de santo: procesos y hagiografías. In: GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto; VILA VILAR, Enriqueta (Comp.). *Grafías del imaginario: Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México, D. F.: FCE, 2003. p. 336-352.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do tempo: O Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

SARAGOÇA, Lucinda. *Da “Feliz Lusitânia” aos confins da Amazônia (1615-62)*. Lisboa: Cosmos, 2000.

SARAIVA, António José. *O Discurso Engenhoso: ensaios sobre Vieira*. Lisboa: Gradiva, 1996.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói, RJ: Ed. UFF, 2008.

SILVA, Leila Rodrigues da. Reflexões sobre a construção de um herói no discurso hagiográfico: O caso de Frutuoso de Braga na *Vita Sancti Fructuosi*. In: PINTO, Ana Paula et al. (Org.). *Mitos e Heróis: A expressão do imaginário*. Braga: Aletheia, 2012. p. 335-344.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. In: COLÓQUIO DA SECÇÃO PORTUGUESA DA ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL, 5, 2004, Porto. *Actas...* Porto: Tip. Nunes, 2005. p. 97-107.

_____. Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas. *Medievalista online*, Lisboa, a. 3, n. 3, p. 1-18, 2007.

SOUZA E MELLO, Marcia Eliane Alves de. As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681-1757). In: JORNADAS SETECENTISTAS, 5, 2003, Curitiba. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2003. v. 1. p. 395-419.

TELLECHEA IDIGORAS, Ignacio. *Inácio de Loyola sozinho e a pé*. São Paulo: Loyola, 1991.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1982.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. (Coord.). *Un reino en la frontera: Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Ediciones Abya-Yala, 1999. p. 15-36.

_____. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. *Traição: Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VALLE, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México, D. F.: Siglo XXI, 2009.

VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *Historia Geral do Brazil*. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854. t. 1.

VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. *A invenção de uma escrita: Anchieta, os jesuítas e suas histórias*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 183-264.

WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. *Saints and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

