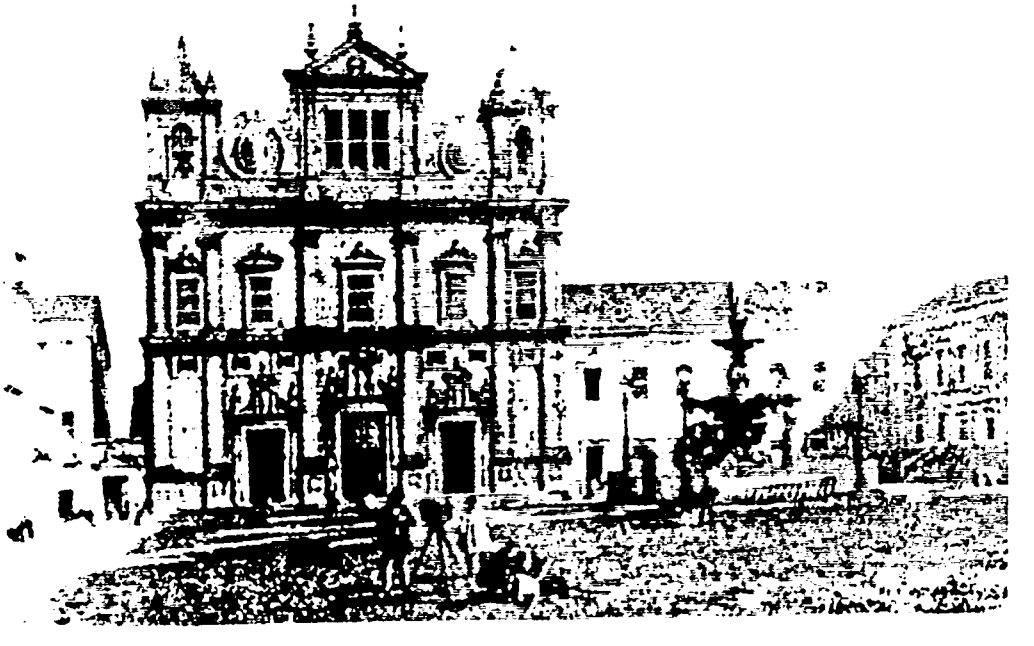
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FABRICIO LYRIO SANTOS

TE DEUM LAUDAMUS
A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS DA BAHIA (1758-1763)



SALVADOR
2002

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FABRICIO LYRIO SANTOS

TE DEUM LAUDAMUS
A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS DA BAHIA (1758-1763)

SALVADOR
2002

FABRICIO LYRIO SANTOS

TE DEUM LAUDAMUS
A EXPULSÃO DOS JESUÍTAS DA BAHIA (1758-1763)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do Grau de Mestre em História.

Orientador:
Prof. Dr. Cândido da Costa e Silva.

MESTRADO EM HISTÓRIA
CH - UFBA
BIBLIOTECA
Nº do TOMBO 11739

SALVADOR
2002

A meus pais, por tudo que são para mim.

A Ane, pela realização dos nossos sonhos.

Ao Fabio, pela amizade que nos une.

A todos os que me acolheram e apoiaram, por fazerem parte de uma história que de outro modo não existiria.

AGRADECIMENTOS

É enorme a gratidão para todas aquelas pessoas e instituições que colaboraram com este trabalho. Nada teria sido realizado sem a paciência e o apoio daquela que está sempre ao meu lado, e tem sido o alento das horas difíceis, a quem também dedico esta dissertação. Assim também sua família, que agora é também a minha.

Em que pese a injustiça de não citar todos os nomes que deveria, é inevitável lembrar o da professora Dra. Lígia Bellini, que me introduziu no universo da pesquisa histórica; professora Dra. Lina Aras, pelo incentivo durante a elaboração do projeto de pesquisa; professor Dr. Cândido da Costa e Silva, não apenas enquanto orientador, mas sobretudo enquanto mestre e amigo dos tempos da graduação. Da pós-graduação não posso deixar de mencionar as professoras Dra. Elizete da Silva e Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraíso, pelo apoio e empréstimo de material bibliográfico. A professora Paraíso, também, por sua solicitude enquanto coordenadora do Mestrado.

A pesquisa aqui realizada não seria possível sem a disponibilidade dos acervos documentais e bibliotecas do Arquivo Público da Bahia, Centro de Documentação da Fundação Clemente Mariani, Colégio Antônio Vieira, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Museu de Arte Sacra e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Entre as pessoas que devem ser diretamente mencionadas, sem diminuir a importância das instituições em que trabalham, estão Carlos, Noêmia, Graça, Lucidalva, Vânia, Edméia e Fernando, além da sempre prestativa Marina, da biblioteca do Mestrado.

Não menos importante foi o suporte financeiro prestado pela CAPES através de bolsa concedida durante uma boa parte do período de estudo, não sendo maior por opção do próprio pesquisador.

Um agradecimento especial a Maria Conceição Barbosa Costa e Silva, pela preocupação e apoio; professora Venettia Braga e Renata, por possibilitarem a consulta da obra de Fortunato de Almeida; Henrique Santos, pelo *Abstract*.

Por fim, e com um acento especial, um enorme agradecimento a meus pais, cujo amor, dedicação e entrega tornaram tudo isto possível.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 3
RESUMO 6
ABSTRACT 7
INTRODUÇÃO 8
CAPÍTULO 1: A PRESENÇA JESUÍTA NA BAHIA DO SÉCULO XVIII 12
A Companhia de Jesus 12
"Aqui está o dedo de Deus" 17
Os jesuítas e a colonização ibérica 20
"Esta terra é nossa empresa" 25
Os aldeamentos 32
Considerações finais 34
CAPÍTULO 2: AS ALDEIAS DOS JESUÍTAS NA BAHIA EM 1758-1760 36
O desenvolvimento da catequese 36
Escravidão indígena na Bahia 40
Leis de 1755 e Diretório dos índios do Maranhão 45
Estabelecimento das vilas nas antigas aldeias na Bahia 52
Estabelecimento das vigararias 59
Considerações finais 60
CAPÍTULO 3: O SEQÜESTRO 63
Patrimônio sob ameaça 63
Bens do Colégio da Bahia 71
Seqüestro definitivo (1760-1761) 75
Venda dos bens e arrecadação (1761-1763) 79
Bens de natureza religiosa 85
Considerações finais 87
CAPÍTULO 4: O EMBARQUE 89
A história vista "de baixo" 89
D. José Botelho e os jesuítas 96
A Reclusão 100
A Condução 109
O Embarque 112

Considerações finais 114
CAPÍTULO 5: A CORRUPÇÃO ESTÁ NO CORPO 116
As políticas e os discursos 116
Os jesuítas no espelho 120
O corpo do rei 128
O corpo dos condenados 132
O corpo do discurso 135
Considerações finais 137
CONCLUSÃO 139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES 146
ANEXO A 151
ANEXO B 152
ANEXO C 153
ANEXO D 154

RESUMO

A presente dissertação visa ampliar as informações existentes sobre a expulsão dos jesuitas de modo a lançar novos elementos para discussão. A partir de um horizonte histórico-geográfico preciso, a saber, a Bahia do século XVIII, são propostos alguns pontos de vista que parecem os mais significativos. Enfoca-se: a presença dos jesuitas na região, os aldeamentos missionários e a secularização proposta pela Coroa; as propriedades e os bens da Ordem que se tornaram objeto de confisco, as etapas de reclusão e embarque dos jesuitas para o exilio e o cárcere; e, finalmente, o discurso fomentado pela Coroa para semear sua politica anti-jesuita. Conquanto o elemento decisivo da expulsão seja a lei de 3 de Setembro de 1759, o recorte cronológico é coerente com o processo transcorrido na Bahia, iniciando-se com os primeiros decretos régios de 1758 e estendendo-se até as ultimas notícias do confisco em 1763. Tendo por fontes de pesquisa a correspondência administrativa e as ordens régias, beneficia-se do acervo do Arquivo Público da Bahia e da documentação do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, disponivel em CD-ROM através do Projeto Resgate de Documentação Histórica, além de documentos impressos. O enfoque metodológico procura fazer com que as próprias fontes de pesquisa falem através do texto, sem excluir a intervenção do autor na construção da narrativa. A pesquisa revela que a ação decisiva do governo lusitano dos anos 1750-1777 contra a Companhia de Jesus está inserida no conjunto de seu reformismo ilustrado, que era essencialmente regalista. Ao definir um novo papel para a Igreja no seio de um Estado centralizador e laicizado, a Coroa percebeu como inevitável o confronto com a mais proeminente Ordem religiosa de então, tanto no reino como no ultramar.

ABSTRACT

This dissertation aims at adding to the existing data on the expulsion of the Jesuits so as to bring new elements for discussion. Some significant views are herein proposed based on a precise historical and geographical setting, namely the State of Bahia, Brazil, in the 18th century, by focusing on the presence of the Jesuits in the area, the missionary settlements and the secularization proposed by the Crown, the Society's goods and properties confiscated, the reclusion stages and the Jesuit's departure into exile or prison, and last, but not least, the Crown's anti-Jesuitic propaganda. Although the decisive tool for expulsion was the law dated September 3rd, 1759, the time range of this dissertation is coherent with the particularities of its process in Bahia, which started with the first royal decrees in 1758 and went on till the last news of the confiscation in 1763. Since the research sources were the official mailing and the royal bills, data were gathered from the Public Archive of the State of Bahia (APEB), from the CD-ROM (published by "The Rescue of Historical Documents Project") containing microfilmed sources from the Lisbon's Historical Ultramarine Archive as well as from documents printed in books and brochures. The methodological approach allows the sources to have their own voice along with the author's intervention. The decisive action of the Portuguese government from 1750 to 1777 against the Society of Jesus is shown to be well within its Enlightened spirit of reform, which was essentially royalist. after having defined a new role for the Church within the heart of a centralizing and lay State, the Crown realized that a confrontation with the most prominent religious society of that time was inevitable, both domestically and overseas.

INTRODUÇÃO

Os jesuitas têm lugar garantido nos livros de síntese de História do Brasil, desde os chamados autores clássicos, que inauguraram a produção historiográfica brasileira. Dificilmente se escreveu uma síntese da história brasileira em que não figurasse a Companhia de Jesus e sua participação significativa no período colonial.

Os jesuitas figuram também nas obras de história da cultura, no sentido tradicional, sobretudo nas de história da literatura (principalmente Vieira), do teatro (Anchieta), e, de modo mais significativo, nos estudos de história da educação (o chamado "monopólio" jesuítico do ensino no período colonial).

Sabe-se que a história da Companhia de Jesus, tanto no geral quanto no tocante ao império lusitano, divide-se em duas etapas. A primeira se estende da criação da Ordem por Inácio de Loyola e sua aprovação pelo Papa Paulo III no século XVI até sua dissolução pelo Papa Clemente XIV no século XVIII, dito "das luzes". A segunda, que é a atual, inicia-se com o restabelecimento da Ordem em 1815. Nesta segunda fase os jesuítas retornam ao Brasil, mas não com tanta participação social, política, cultural e econômica quanto havia sido na primeira, sob a bandeira do Padroado lusitano.

Tendo sido o primeiro Estado a promover a expansão da Ordem de Santo Inácio, Portugal foi também pioneiro em aboli-la, expulsando e desnaturalizando todos os jesuítas de seus territórios no período do rei D. José I (1750-1777). A questão pareceu dominar a política lusitana na década inicial daquele governo, movendo especial empenho do poderoso ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, mais tarde Marquês de Pombal.

No caso da colônia luso-brasileira, o meio século que antecede a expulsão dos jesuítas é o período menos conhecido e pesquisado a respeito de sua atuação histórica e dos eventos que antecederam a lei de 3 de Setembro de 1759, bem como a própria conjuntura de sua promulgação e execução.

A produção história recente no Brasil, vinculada aos programas e cursos de pós-graduação em história, tem-se voltado para o estudo da Companhia de Jesus nos séculos

XVI e XVII, explorando sobretudo a documentação já publicada, entre cartas e textos históricos. Enfatizando-se as complexas relações sócio-culturais e políticas estabelecidas com os índios e os colonos leigos, as abordagens de história cultural têm-se voltado para o conceito ginzburgiano de "circularidade cultural", entre outras abordagens.

De qualquer modo, é certo que nada se pode escrever sobre os jesuítas no Brasil sem que se faça referência à obra do padre Serafim Leite, particularmente em sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, publicada entre 1938 e 1950. A abordagem de Leite está muito bem definida no prefácio do primeiro, dos dez tomos de sua *História*, e trilha o caminho da história-narrativa, fortemente documentarista e descritiva, embora não menos valorativa. A idéia central em Serafim Leite é a oposição entre os objetivos dos colonos e os da Companhia, em relação às populações indígenas. Para Leite, a coroa portuguesa sempre se definiu pelo lado "correto" da disputa, obviamente o dos jesuítas, embora sem a devida contundência. No entanto, a expulsão da Companhia de Jesus foi fruto da atitude despótica de um regime que se apoderou do governo lusitano em um dado momento de sua história, refletindo o efêmero "espírito do século".

Por outro lado, pesquisadores cujos trabalhos enfocam o regime pombalino identificam a expulsão dos jesuítas como expressão genuína deste regime, considerando que o conflito entre a Companhia de Jesus e a coroa portuguesa não estava dado anteriormente. São os interesses específicos deste regime, associados à relutância da Companhia em aceitá-los, que ensejam a crise. Estes interesses se confundem com a configuração do Estado absolutista lusitano, que como tal, buscou promover o controle governamental efetivo sobre os sistemas de ensino, saúde, moralidade, administração pública, arrecadação de tributos, policiamento, censura, enfim, identificando a Companhia de Jesus como um dos principais entraves para as mudanças pretendidas (Falcon, 1993; Maxwell, 1996). Jean Lacouture, abordando a crise da Companhia de Jesus não apenas em Portugal, como na França e na Espanha, acentua a questão do nacionalismo, vital ao estado absolutista, em oposição ao universalismo jesuíta (Lacouture, 1994).

A questão da expulsão foi vista mais de perto ainda por Dauril Alden, sobretudo em seu artigo de 1970, *Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil*. Trata-se de uma peça fundamental para esta pesquisa, mas com um recorte geográfico que implica em algumas sutilezas. Alden optou por investigar a expulsão na porção norte da América portuguesa, ou seja, o Estado do Grão-Pará e Maranhão, valendo-se sobretudo da correspondência entre o Marquês de Pombal e seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que governou a região naquele periodo e liderou a demarcação dos limites estabelecidos no Tratado de Madri de 1750. Nesta correspondência, Xavier se coloca ao lado das antigas queixas dos colonos contra o suposto monopólio dos jesuitas sobre as chamadas "drogas do sertão" e a mão-de-obra indígena. Deste modo, conclui Alden que a expulsão foi principalmente determinada por questões econômicas, a saber do ponto de vista dos colonos, o interesse em explorar diretamente (sem a intromissão dos missionários) os "artigos comerciais" da Amazônia; e do ponto de vista da Coroa, o interesse em propiciar maior prosperidade aos colonos visando obter mais impostos e dizimos, e uma melhor ocupação do território (Alden, 1970). Recentemente o pesquisador lançou um extenso volume sobre a construção da empresa jesuítica no império lusitano e prepara outro onde pretende abordar detalhadamente a questão da expulsão e suas implicações (Alden, 1996).

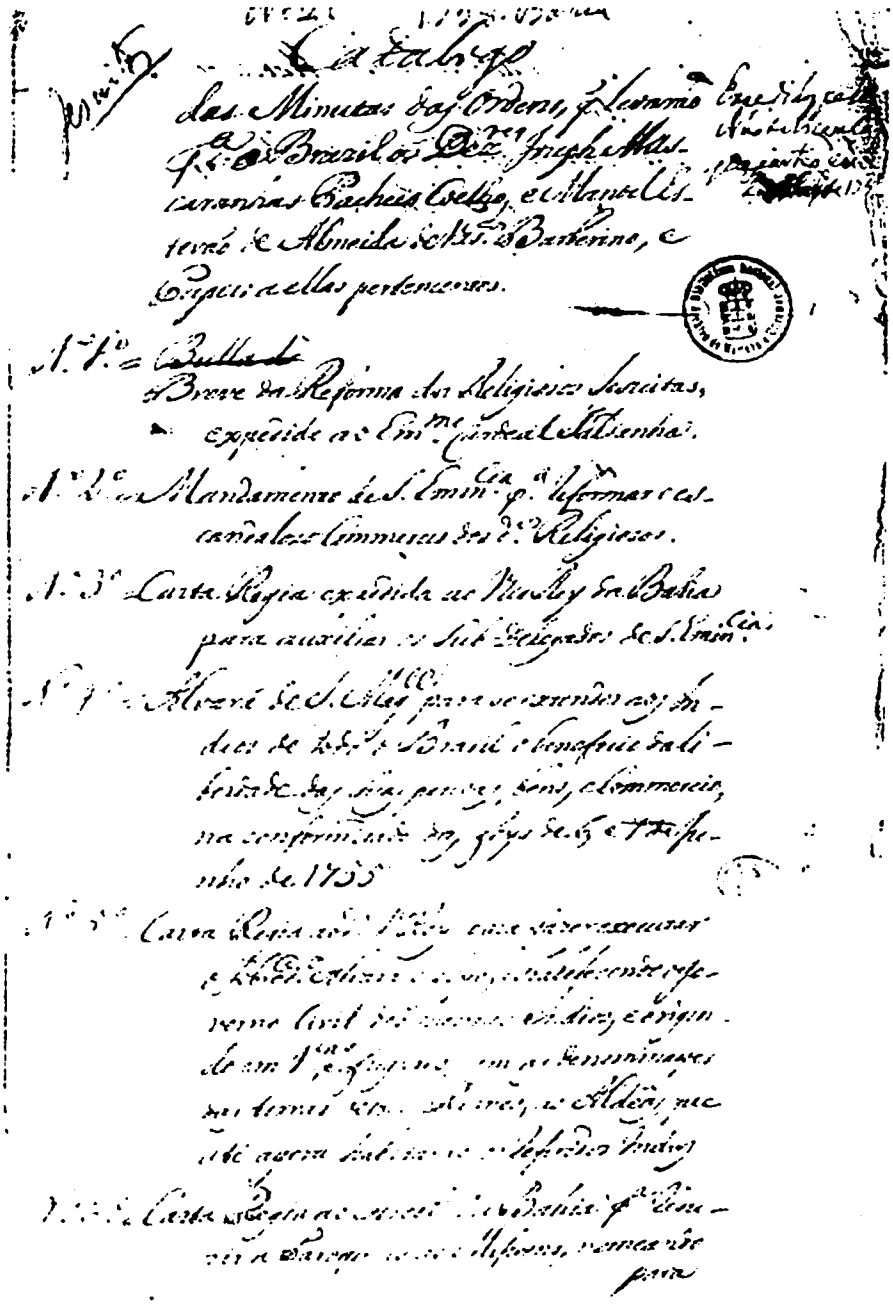
A proposta do presente trabalho é ampliar as informações existentes sobre a expulsão dos jesuitas de modo a lançar novos elementos para discussão. O recorte geográfico, visando delimitar o objeto de estudo e a analise documental, privilegia a Bahia, tomada como ente administrativo, onde se expressam diversos "mundos" individualizados em suas estruturas sócio-econômicas, ainda que em alguns casos o contato fosse permanente, por força das trocas que então se impunham tanto para abastecimento dos mercados locais quanto para satisfação do circuito comercial do Atlântico. No entanto, sendo a expulsão um ato jurídico e politico, as diversas regiões, desde ouvidorias e comarcas às capitanias subordinadas, todas se dobravam às determinações que, de Lisboa, emanavam pela cabeça governativa estabelecida na então cidade da Bahia, de onde enfim sairiam para o exilio os jesuitas. O ano de 1758 marca a chegada dos primeiros decretos que se dirigiam contra o poder politico dos jesuitas nos aldeamentos e as propriedades possuídas pela Ordem, cujo confisco e posterior venda se estendem até pelos menos o ano de 1763.

A partir deste horizonte histórico-geográfico, são propostos alguns pontos de vista que parecem os mais significativos. É válido ressaltar que, embora os jesuitas tenham se notabilizado no campo educacional, não foi neste âmbito que se travou o debate em torno da sua expulsão. De fato, já se anunciava o fim de sua proeminência neste campo e a substituição de seu método de ensino, o que viria a ser confirmado pelo Alvará de 28 de julho de 1759. Considerava-se então fundamental uma mudança no sistema educativo lusitano que supostamente significaria modernização e adequação à realidade européia. Mas este é um aspecto que apenas tangencia as discussões; o que estava no centro eram as missões indígenas e as extensas propriedades controladas pelos inacianos.

Neste sentido, foi privilegiado nas páginas seguintes o estudo destas duas questões. No primeiro capítulo faz-se um rápido apanhado da formação da Companhia de Jesus e sua inserção no mundo luso-colonial, particularmente na Bahia do século XVIII. No segundo, aparece a questão das aldeias indígenas e as determinações régias que eram, na Bahia, reflexo das preocupações da Coroa com o suposto poder e riqueza dos inacianos nas *reduções* do Paraguai e missões da Amazônia. No terceiro, mostra-se que os bens e propriedades dos jesuitas foram alvo de uma legislação específica, que visava sua redução ao disposto nas Ordenações Filipinas (1603), o que na prática significava reduzi-los a quase nada. Com a expulsão, abre-se o caminho para o confisco generalizado de tudo quanto pertencesse a Ordem. No quarto capítulo procura-se mostrar os passos que foram dados no sentido da efetiva expulsão dos jesuitas da Bahia, ou seja, sua reclusão, condução para a beira-mar e embarque para Lisboa. Enfim, no quinto capítulo, discute-se o discurso estruturado para justificar a expulsão dos jesuitas e acirrar os ânimos da Europa contra os padres inacianos, de modo a que se pudesse conseguir a extinção da Ordem pelo pontífice romano (o que veio a acontecer em 1773).

De fato, está claro para o autor que o discurso e a prática caminham juntos, sendo que a sucessão dos capítulos atende ao próprio ritmo do processo estudado.

Ao final do trabalho pouco restara a concluir, mais do que a satisfação em contribuir para elucidação de uma dos temas da história colonial que permanece tão menos compreendido quanto mais atado a abordagens aligeiradas e/ou superficiais.



Catálogo das Minutas das ordens, q. levaraõ p.ª o Brazil os Dez.res (...) e Papeis dellas pertencentes.

Com os 21 documentos desta coleção, datados entre 8 e 19 de maio de 1758, se inicia a política anti-jesuita na Bahia. Manuscrito. Folha 1.

Fonte: Projeto RESGATE, doc. 3629.

CAPÍTULO I:
A PRESENÇA JESUÍTA NA BAHIA DO SÉCULO XVIII

Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. (Marcos 16: 15).

Bíblia Sagrada

A busca por uma melhor interpretação da expulsão dos jesuítas de Portugal e seus domínios ultramarinos no final da década de 1750 leva-nos a considerá-la enquanto um processo, portanto algo que de alguma maneira se situa no tempo e no espaço, embora de forma dinâmica. Diferentemente seria considerá-la como um instantâneo, circunscrito à promulgação da Lei que a efetiva em termos jurídicos e ideológicos. Embora neste segundo caso não se excluiria o fato de haver uma situação temporal definida (3 de setembro de 1759), a referência espacial se diluiria naquilo a que a lei se propunha a abranger, ou seja, todo o império português do século XVIII. Mesmo porque, tomar a expulsão pela lei que a determina, seria confundir o estudo do discurso da expulsão, radicalmente materializado em tal peça de direito, e o estudo da expulsão, ela mesma, com suas motivações, seus impasses e desdobramentos – objeto aqui proposto.

Tal postura impõe que se reconheça que o abstrato da lei tenha-se realizado concretamente de forma variada, atendendo à diversificada constituição política, econômica e cultural do império português, e atendendo ainda mais à diversificada atuação dos jesuítas em cada um desses múltiplos espaços.

A Companhia de Jesus

Como é sabido, a Companhia de Jesus é uma ordem religiosa relativamente recente, fundada no século XVI por Inácio de Loyola, ou Iñigo Lopez de Oñaz y Loyola, nascido provavelmente em 1491 num lugarejo basco chamado Azpeitia, na Espanha. Sua família era de senhores locais relativamente poderosos. Após a morte do pai, um amigo da família, Don Juan Velasquez, ministro das finanças da Rainha Isabel, o toma para assistente. Inácio tinha 16 anos e leva, então, uma vida que ele próprio irá definir depois como "desregrada" (Lacouture, 1994, p. 17)

Em 1516 Carlos V assume o trono imperial e no ano seguinte Don Juan morre sem o favor do novo soberano. Inácio consegue ainda uma colocação como escudeiro de Don Antonio Manrique de Lore, Vice-rei de Navarra. A região era então disputada entre Espanha e França. Este é um momento importante na sua vida, que dá margem a certas especulações. Como afirma Lacouture, "é preciso denunciar a lenda do homem de armas que se teria transformado naturalmente em *general* dos jesuítas" (1994, p. 19). Para o pesquisador francês, Inácio de Loyola "teve que se tornar homem de espada assim como havia sido homem da corte" (*Ibid.*, p. 19). Em 1521, em Pamplona, resistindo a um ataque franco-navarrês, Inácio é ferido gravemente na perna direita por um tiro que atinge também a esquerda. Retorna para a casa materna e é obrigado a ficar acamado por algum tempo para se recuperar (*Ibid.*, p. 22).

Durante este período, lê e medita sobretudo sobre a vida dos santos, deixando-se envolver por uma experiência de conversão religiosa na qual passa a se referenciar pelo exemplo dos santos, e alimentar a idéia de partir para Jerusalém defender a cidade sagrada contra os infiéis (*Ibid.*, p. 22). Este é o momento considerado como de sua grande conversão religiosa, sendo que de fato se processa uma transformação no seu modo de ver o mundo. Obcecado, abandona o repouso antes de estar totalmente recuperado da perna direita, e em 1522 inicia uma peregrinação até Barcelona, visando chegar à terra santa (*Ibid.*, p. 25). Torna-se um místico peregrino constantemente surpreendido por visões e êxtases, em meio às quais reúne anotações que viriam a compor mais tarde sua mais importante obra, os *Exercícios Espirituais*.

Sua estada em Jerusalém dura apenas três semanas (3 a 23 de setembro de 1523). Os franciscanos o impedem de evangelizar nos lugares sagrados, como desejava (*Ibid.*, p. 35). Ao regressar, toma novamente uma decisão fundamental. Para Lacouture, residiria aqui, de fato, sua grande experiência de conversão, no momento em que decide não mais continuar sua vida de místico peregrinante sem antes passar pelos estudos e entregar-se à "conquista sistemática do saber". Este é o momento de ruptura que torna Inácio de Loyola não um simples continuador da tradição mística espanhola, ao lado de São Francisco e dos cruzados, mas um "precursor dos tempos modernos":

> A cesura situa-se não no momento da 'conversão' de Iñigo, cortesão-escudeiro fulminado pela guerra (1521) que o coloca, de início, na situação de epígono de seus ancestrais bascos, de São Francisco e dos cruzados, ao aventurar-se na frenética ascese da Catalunha e na peregrinação à

> Palestina, mas antes em seu regresso da Terra Santa, quando em 1524, perto de Veneza, decide 'estudar'. Então, o vagabundo hirsuto torna-se um estudante logo acusado de erasmismo. As tresloucadas macerações do iluminado de Manresa transformam-se em vigílias de estudos, em conquista sistemática do saber. O mendigo de Deus torna-se um homem em busca de edificações humanas, mais tarde um virtuoso da arte do possível (Lacouture, 1994, p. 11-12).

Inácio estuda em Alcalá e Salamanca, dois dos mais importantes centros culturais da Espanha de sua época. Depois, tendo inclusive enfrentado um dramático processo na inquisição espanhola, decide ir a Paris. Durante sua fase como estudante na França conquista a amizade daqueles que com ele fariam o famoso voto de 1534, na pequena e rústica capela de Montmartre (Monte do Martírio), próximo a Paris. São feitos os votos de pobreza, de partir para Jerusalém e, caso não fosse possível, de se colocar sob autoridade do Papa. Nenhum destes votos se torna tão fundamental como este último. A ida a Jerusalém jamais se consumou, embora a Companhia de Jesus tenha ido mais longe e mais além da obsessão "cruzadística" de seu fundador. Mas o voto de fidelidade ao Papa faz nascer, de fato, uma ordem religiosa diferenciada, atrelada à instituição romana como nenhuma outra até então

A experiência de Inácio e o paradoxo de muitas de suas escolhas, como por exemplo a de erradicar a nova Ordem não na Espanha dos reis católicos (Fernando e Isabel), mas na Roma dos escândalos e abusos conhecidos, faz ver o quanto se pode pensar a Companhia de Jesus sob os mais variados pontos de vista, atribuir-lhe os mais diversos significados, considera-la sobre os mais diferentes aspectos. Mas a própria pluralidade de interpretações a seu respeito revela a riqueza de sua atuação na história, sobretudo nos séculos da grande expansão marítima européia, na aurora da Idade Moderna. É difícil ignorar a relevância do tema para a história não apenas européia, por causa desta coincidência nada fortuita entre a criação da Ordem e a grande expansão marítima que levou os padres jesuítas ao encontro dos novos mundos que se abriam.

A relevância do tema está, sem dúvida, vinculada à epoca em que surge e seu contexto. O século XVI foi uma dessas passagens da historia cujo legado às gerações futuras não se dá apenas por um conjunto de transformações marcantes e bem sucedidas, mas também pelo modo como estas transformações se articularam de forma a influir nos mais diferentes aspectos da vida social. Se há, é verdade, multiplicidade de agentes e fatores atuando de modo independente e, na maioria das vezes, ignorando-se

mutuamente, seus desdobramentos se arrumam de tal modo que o resultado parece o desdobramento de uma só causa.

No tocante ao século XVI, os desdobramentos são bem conhecidos, e se diz com muita naturalidade se tratar de uma época de transição. De fato, sob os mais diversos pontos de vista, da economia à política, da cultura às mentalidades, assinala-se uma série de transformações que anunciam o fim de uma era, a decadência da sociedade medieval ou feudal. De cima a baixo, a sociedade européia não é a mesma do auge da fragmentação política e econômica, do poder disperso dos domínios feudais, do controle praticamente incontestado do imaginário e do cotidiano pela igreja Católica.

Do ponto de vista da história da arte e das idéias, desnecessário multiplicar aqui exemplos dos intelectuais e artistas do Renascimento, fenômeno que marca de modo definitivo a entrada na Modernidade, com sua afirmação das idéias humanistas que serão o alicerce mais que fundamental do movimento iluminista no século XVIII. Na história da filosofia e da ciência, percebe-se o progressivo avanço da laicização do conhecimento, e o confinamento do pensamento religioso à esfera teológica. Na economia, a dupla supremacia da cidade sobre o campo e do comércio e artesanato sobre a agricultura se faz sentir progressivamente. Tudo isto, ao mesmo tempo em que Colombo e Vespúcio desvelavam para os europeus um mundo completamente novo. Inácio de Loyola vivenciou as agitações do século, e a Companhia de Jesus, em seus "tempos heróicos" ou iniciais, reflete profundamente as incertezas e as transformações de sua época.

> É nesta perspectiva fluida que entra em campo o filho dos senhores de Loyola, cuja vida aparente parece resumir-se a uma brusca mas contínua repulsão das tradições medievais em favor das forças da modernidade que, sob as formas mais diversas, germinam ao seu redor. Tudo aquilo que o prende à Idade Média, fideísmo amedrontado, cavalaria rixosa, clanismo feudal, cedera pouco a pouco sob o impulso de forças internas e externas: a busca do conhecimento, a consciência da liberdade, a avidez da conquista do mundo – e finalmente, mas não sem reservas, refluxos e recuos, um humanismo planetário (Lacouture, 1994, p. 11).

Entre todas as transformações em andamento, há que se destacar as Reformas Protestante e Católica ("Contra-Reforma"). Protagonistas que foram desta segunda, os jesuítas quase se confundem com ela. Ao lado da Inquisição, revigorada desde o Concílio de Trento, a Companhia de Jesus é considerada a grande responsável pelo

soerguimento da Igreja Católica em meio àquela crise, se não iniciada, ao menos intensificada por Martinho Lutero.

O catolicismo padecia de uma crise de espiritualidade tanto quanto de legitimidade. O papado, na expressão de Lacouture, era uma "cloaca" – uma instituição por todos questionada por seus conhecidos escândalos sexuais e políticos (Lacouture, 1994, p. 13). Junto com a sociedade feudal, desmoronava seu sentimento difuso de espiritualidade: a onipresença do sagrado. Não que encobrissem o céu nuvens de ateísmo, as quais só aparecem, de fato, no século XIX, mas a busca de uma nova espiritualidade que pudesse colocar o indivíduo a se comunicar com o deus de forma mais espontânea se fazia ver em vários movimentos de contestação, desde os hussitas, mais radicais, no século XV, a Erasmo e os humanistas, contemporâneos de Lutero. Obviamente esses movimentos tinham também uma dimensão social, eram um protesto contra uma igreja que sustentava a ordem vigente.

Martinho Lutero objetivava recuperar o sentido perdido da religião, sob o pesado fardo da instituição, dos dogmas, do compromisso com a ordem social. Mas, ao mesmo tempo ele trazia consigo os ideais do homem no alvorecer da era moderna, a afirmação do indivíduo e da razão. Em ambas as dimensões, tanto a que o ligava a seus antecessores reformadores da igreja, quanto a que representava a verdadeira novidade de seu projeto, Lutero não estava acompanhado apenas por radicais anti-papistas. Esta é a tese fundamental de Fernández-Armesto & Wilson, que nos faz compreender melhor a relação entre as reformas protestante e católica. Segundo eles, "Lutero, Zwinglio e Calvino ou seus equivalentes católicos, como Erasmo, Cisneros e Contarini, defendiam alguns dos mesmos ingredientes de renovação espiritual que Bernardo, Francisco e Wycliffe haviam defendido" (Fernandez-Armesto & Wilson, 1997, p. 11). Ambas as reformas respondem aos mesmos impulsos básicos que apontam tanto para o retorno a um ideal primitivo, quanto para um tempo futuro de novas relações entre homem e deus, fé e razão.

O papel dos jesuítas é, então, fundamental. Ficam, ao mesmo tempo, tanto do lado da reafirmação dos dogmas e do poder de Roma, quanto da renovação e revitalização da igreja. Não obstante a Reforma Católica tenha tomado uma feição anti-protestante (por isso sendo normalmente chamada de Contra-Reforma), ela não foi apenas uma caçada

aos hereges teve seu impeto renovador e progressista, que visava uma renovação religiosa semelhante, em alguns pontos, à que propunham os reformadores protestantes. Se os jesuitas constituem-se como grandes defensores da ortodoxia, são também portadores de um projeto de renovação da igreja que vai desde o *exercício* da devoção individual até a afirmação de um cristianismo abrangente e capaz de conviver, em alguma medida, com as diferenças.

"Aqui está o dedo de Deus"

Como não poderia deixar de ser, o fundador deixa seu legado a seus seguidores. A vida de Inácio, mergulhada nas contradições próprias de sua época, convertido de cortesão e soldado a místico e visionário, mas também organizador de vocações e projetos de mudança, mantem-se viva não só pelo seu exemplo, mas também por duas obras da maior importância: os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições da Companhia de Jesus*. A Companhia não permanece inalterada ao longo de sua existência. Ao contrário, seu compromisso com a história, sua inserção no mundo, renovam-se continuamente, implicando em readaptações constantes e significativas. Mas o sentido de sua atuação, o significado último de sua prática e suas concepções continuam sempre a refletir aquilo que foi bem apontado por Lacouture, ou seja, a afirmação de um humanismo planetário, a consciência de que não haveria barreiras para a civilização cristã e sua mensagem de conversão (Lacouture, 1994, p. 8). Para o melhor e o pior, os jesuitas estão entre os grandes campeões da Igreja Católica romana a partir do século XVI.

Os "Exercícios Espirituais" de Santo Inácio são o legado do fundador para espiritualidade da Ordem (Bangert, 1985, p. 18). Trata-se da sua obra central, vinculada diretamente à sua própria experiência espiritual, sobretudo os anos angustiados vividos em Manresa, em 1521, no caminho para Barcelona. O episódio fundador dos "Exercícios" é a chamada "iluminação do Cardoner", em referência ao rio em cuja margem Inácio teria recebido uma grande "revelação". Na descrição que ele próprio faz do episódio, muito tempo depois, em sua autobiografia, a "iluminação" é revestida de um sentido intelectual, revelando-se "uma chave para o progresso futuro do fundador da Companhia, por que o momento decisivo não é apenas de 'êxtase espiritual', mas também de 'entendimento intelectual'" (Lacouture, 1994, p. 31).

A exaltação da glória de Deus e a humilde posição do homem em seguir sua vontade traduzem o caminho traçado nos Exercicios Espirituais para a prática do exercitante, uma vez que não se trata de um tratado espiritual, mas

> uma série de instruções práticas sobre métodos de oração e exercícios de consciência, orientados a conduzir a uma decisão imparcial, e planificadas numa variedade de meditações e contemplações: tudo encaminhado a ajudar o exercitante a descobrir a vontade de Deus a seu respeito, e a pô-la vigorosamente em prática (Bangert, 1985, p. 18)

As Constituições da Companhia não se situam no campo da "espiritualidade moderna", mas no âmbito da própria organização interna da Companhia. São as regras primitivas da Ordem, cuja versão preliminar, apresentada ao Papa Paulo III, data de 1539, e a definitiva de 1551. Já naquela primeira aparecem os componentes definidores da organização nascente e seu aspecto peculiar em relação às demais ordens monásticas. A polêmica em torno da nova Ordem começa pela atribuição do nome de Jesus, quando o comum seria apelar para o do fundador (franciscanos, dominicanos) ou algum topônimo associado à origem (carmelitas). Ja o termo "jesuita" guarda, de inicio, um tom pejorativo (Bangert, 1985, p. 34). A renuncia ao antigo cerimonial monástico e a obediência devida ao Geral da Ordem são os ingredientes fundamentais com que a Companhia se volta para a ação e o zelo apostólico, no lugar da pura meditação e renúncia do mundo (Lacouture, 1994, p. 104). O fundador recomenda que as orações sejam feitas "por cada um em particular", de modo a não se perder tempo útil para as missões.

A marca caracteristica da Companhia se mantem através do seu noviciado. Candidatos empenhados em ingressar na Ordem são submetidos a um dos mais rigorosos processos de seleção, sendo levados a comprovar sua aptidão para a espiritualidade inaciana e seu senso prático do serviço religioso. São obrigados a um ano a mais de provação e à afirmação de um quarto voto, dito solene, especifico da Companhia de Jesus, onde se comprometem a atuar, em nome do Papa, em qualquer lugar do mundo, sem a contrapartida de sua sustentação material. Os que não atingem este grau, de professarem o quarto voto, tornam-se coadjutores, preservando os três votos religiosos comuns de castidade, pobreza e obediência.

A aprovação de Paulo III à nova Ordem, em 1540, enfrenta alguma resistência na propria Igreja, mas a experiência de Inacio e a fundação da Companhia tornam-se uma

das janelas pelas quais o universo católico romano medieval consegue contemplar o mundo moderno. É dito que o pontífice teria afirmado, ao ver e aprovar as Constituições: "Aqui está o dedo de Deus". As Constituições são um documento fundamental porque significam um novo molde de vida regular ou religiosa, um legado de particular importância para a história de uma igreja que já possuia seus modelos consagrados de vida religiosa tanto monacal quanto mendicante

A fidelidade a Roma, embora não simplesmente fidelidade ao Papa, se distingue na história dos jesuítas como algo fundamental. De seu seio sairão os grandes defensores do ultramontanismo, desde o Concílio de Trento, e mesmo em meio à crise do século XVIII. Além disto, diferentemente das demais Ordens, há uma filiação direta das Casas jesuítas do mundo todo à supervisão romana. Cada província, com os superiores de cada casa religiosa e cada missão adstritos ao Provincial, se submete diretamente ao Geral, em Roma, e este, ao Papa.

Ao longo de seu primeiro século de existência, a Companhia vive um período de constante expansão. Torna-se proeminente na cultura européia, tendo entendido, assim como os protestantes, que a educação era o melhor meio de evangelização. Multiplica as missões tanto entre os povos não-europeus quanto entre a população européia "esquecida" da Igreja. Como dizem Fernandez-Armesto e Wilson (1997, p. 227): "O trabalho missionário nas fronteiras globais da expansão européia era uma projeção externa de um trabalho também ao alcance dentro das fronteiras nacionais". Entre 1640 e 1740 a Ordem continua sua expansão, ainda que se desgastando aqui e ali com conflitos políticos e religiosos, tais como a célebre questão dos "ritos chineses", em que os métodos de evangelização preconizados por Matteo Ricci na China são constantemente rechaçados por adversários dentro da própria igreja até serem condenados em definitivo pelo Papa*. Ao se aproximar da década de 1750, a Companhia torna-se o alvo privilegiado da crítica à Igreja Católica e ao papado. Nesta sua primeira fase de existência (1540-1773), a atuação sob o Padroado régio lusitano é das mais importantes

* O mesmo Benedicto XIV que veremos adiante assinando um Breve (01/04/1758) que autoriza a intervenção de um visitador e reformador da Companhia de Jesus nos domínios portugueses.

Os jesuítas e a colonização ibérica

A expansão marítima é o processo pelo qual a Companhia de Jesus se torna o que é, e atinge o *status* que, paradoxalmente, a derrubaria depois. Reflexo de sua prática missionária, tanto quanto de sua época, a concepção humanista dos jesuitas os coloca entre os pioneiros da aventura antropológica do pensamento ocidental, embora não de forma desinteressada. De fato, é sempre pela conversão, com todas as suas implicações, que os jesuitas vão lutar, não obstante Roma se ache no dever de cuidar, volta e meia, do excessivo "hibridismo cultural" do cristianismo jesuíta nos confins da Ásia e do novo mundo. Quanto ao aspecto aculturador ou in-culturador da prática missionária dos jesuitas, entretanto, permanecerá sempre uma questão em aberto. O fato é que se destacaram pela preocupação em compreender o outro, ainda que não tenha tido neste aspecto maior sucesso humanista que estrategico.

Ainda no século XVI, a Companhia de Jesus se faz presente do Japão ao Brasil, passando pela Índia e África. Em toda parte, atuando de forma diferenciada e adaptando-se às circunstâncias, os inacianos tornam-se grandes parceiros do projeto colonial lusitano. Isto não significa que tenham reproduzido fielmente as políticas régias e os interesses colonizadores. As divergências, por mais que nos pareçam secundárias, eram munição suficiente para qualquer monarca que quisesse se valer delas contra a Ordem, sob pretexto de insubordinação. A afinidade dos jesuitas com o colonialismo ibérico resulta sobretudo de um acordo em torno da legitimidade daquela empresa. Isto não se questionava. As diferenças de estrategia ou prioridades calavam diante do imperativo maior de expansão da civilização luso-católica.

Além disso, constitui-se naquele período a subordinação *de direito* dos missionários à coroa lusitana, ou seja, a expressão jurídica daquele sentimento de união e acordo entre Estado e Igreja. O controverso regime de Padroado Régio garantia ao Rei de Portugal domínio praticamente absoluto da igreja nos territórios recém conquistados. Talvez possamos ver no Padroado Régio não mais que a sobrevivência em terras católicas daquele princípio básico que havia dado força e condições de sobrevivência à reforma protestante, ou seja, a prevalência do poder civil sobre o religioso, ou do poder local sobre as pretensões imperiais de Roma. É isto que se define claramente na chamada "Paz de Augsburgo" (1555). Este é um episodio fundamental, pois significa a

legitimação da igreja luterana na Alemanha, ou seja, a aceitação da existência de uma igreja não papista dentro dos limites da cristandade católica. E a que se devia esta possibilidade de existência, senão à soberania do príncipe? – *cujus regio, ejus religio*[1]

Embora devedor de antigas tradições medievais de concessão de direitos religiosos a senhores feudais, o Padroado Régio lusitano, tanto quanto o *patronato* espanhol, é um elemento típico dos novos tempos. A supremacia do poder civil irá se estabelecer num crescente até o momento em que o "Déspota" encarnará seu ápice, precisamente quando a Companhia de Jesus será lançada ao mar. Mas este desfecho não parece tão óbvio no século XVI, quando os monarcas católicos e os papas agem (pretensamente) por delegação do mesmo Senhor.

No meio tempo, o padroado implicará mais um compromisso do que uma subordinação das ordens religiosas e do clero ao monarca. A assistência espiritual é uma preocupação central do reinado de D. João III, tanto no tocante à instrução e confirmação dos que já professavam a fé ortodoxa quanto a conversão dos que viviam na ignorância dela. É difícil reduzir o peso da motivação religiosa no empreendimento colonial sem anular as fontes históricas. Os documentos da época são eloqüentes no tocante à aproximação entre estas duas esferas que parecem se comportar como as extremidades de uma ferradura: o temporal e o espiritual. Como diz Costa e Silva:

> Sem que implique descaracterizar o empreendimento expansionista do vinco de esbulho e agressão cultural ao autóctone, já que interesses e critérios diversos mesclavam-se, e até mesmo o cristianizá-lo apresentava-se também como caminho breve para incorporá-lo, parece vão, no entanto, reduzir a motivação plural que estava em jogo, a leitura única, como se fora imposta por um determinismo acima de qualquer discussão (Costa e Silva, 2000, p. 25).

Deste modo, parece inócuo querer identificar o padroado, em sua forma original, com aquela supremacia absoluta do poder régio defendida pelos déspotas e a revolução do século XVIII, embora a vinculação entre ambos seja genética:

> No desempenho pastoral do bispo e de seus colaboradores, convergiam em propósitos o Rei e o Papa. Seguro da fidelidade do monarca à fé católica, o Papa lhe cometia prerrogativas da esfera religiosa. A Coroa lusíada e a Sé Romana mutuamente comprometiam-se com a nova Igreja. Acordavam atribuições na expectativa de um êxito compartilhado. Padroeiro pleno e perpétuo seria o Rei. O Bispo de Roma fiador e confirmante da ortodoxia e vinculação católicas. O momento requeria alianças e o desempenho dos interlocutores vinha a calhar (*Ibid.*).

As teses chamadas regalistas, que afirmam a subordinação completa da Igreja ao Estado, não são típicas do século XVI, mas do XVIII, em toda a Europa, inclusive em

Portugal, que parecia, então, o país mais religioso do continente. O reinado de D. José I (1750-1777) é o primado destas idéias, onde o conhecido ministro estabelece o regalismo como princípio de governo. A expulsão dos jesuítas se insere neste quadro mais amplo de afirmação dos direitos do Rei sobre os da Igreja, mas ao mesmo tempo possibilita a solução de antigos conflitos locais.

Sob o Padroado lusitano, a Companhia expande assustadoramente sua atuação no mundo. Em 1549 Francisco Xavier parte para o Japão e Nóbrega para a Bahia. A colonização portuguesa na América evolui, desde então, e o novo mundo em que os jesuítas estão no século XVIII havia passado por transformações fundamentais desde o XVI, onde a presença "estrangeira" (sobretudo portuguesa e francesa, sendo esta depois eliminada) era marcada por feitorias pontilhadas ao longo do litoral atlântico. A expansão do povoamento colonial pela região banhada pela bacia amazônica ensejou a criação do Estado do Grão Pará e Maranhão (1621). Constituindo-se como uma unidade político-administrativa autônoma, o Grão-Pará é uma realidade colonial à parte. Diferencia-se por uma ocupação mais tardia e demorada, envolta nas disputas com os franceses, ingleses e holandeses.

A colonização do Maranhão está ligada à expulsão dos franceses, em 1614-1615, e a fundação de Belém do Pará, na foz do Amazonas, em 1616, visava impedir o acesso de navios estrangeiros rio adentro. As disputas continuam por pelo menos uma década pela ocupação do baixo Amazonas. A economia da região se dirige para o extrativismo vegetal, por meio das entradas na floresta através do rio e seus afluentes. A produção agrícola se divide entre os gêneros de exportação, como cacau e ervas tropicais, e os gêneros de subsistência. O trabalho indígena é fundamental tanto nas expedições extrativistas como na produção agrícola, em que eram empregados pelo sistema de *repartições* (Capítulo 2). Além de serem usados em atividades produtivas, os índios eram também usados na defesa do território e repressão a tribos hostis e inimigos externos, tal como acontecia no restante da América portuguesa e espanhola.

O restante do território, chamado Estado do Brasil, desenvolve-se em torno das antigas povoações pontilhadas ao longo do litoral atlântico, ampliando-as progressivamente em direção ao sertão. A economia é dominada pela agroindústria açucareira desde meados do século XVI. O tabaco e a aguardente ocupam um lugar de destaque nas trocas por

escravos capturados na África, mão de obra fundamental na produção açucareira. Metais preciosos são explorados com intensidade a partir do final do século XVII, determinando uma completa reconfiguração econômica, demográfica e espacial.

A Bahia é a capital administrativa do Estado do Brasil desde 1549, com o estabelecimento do governo-geral, mas sua ascendência sobre as demais capitanias sempre foi difícil de se estabelecer na prática, sobretudo após a grande expansão determinada pela exploração aurífera, a partir do final do século XVII. Daí porque, por exemplo, as diretrizes para expulsão dos jesuítas são passadas diretamente de Portugal para Pernambuco e Rio de Janeiro, sem passar pela Bahia. A grande expansão do século XVIII enseja o aparecimento não só da região aurífera, no centro do continente, em direção às possessões espanholas, como também empurra a ocupação portuguesa para o extremo sul, onde o estabelecimento da colônia do Sacramento leva a conflitos que conduzem ao Tratado de Madri, de 1750, elemento fundamental do processo de expulsão dos jesuítas.

As comunicações entre estas duas regiões, o Brasil e o Grão Pará, são dificultadas pelas condições de navegação. Como diz Boxer (2000, p. 291): "Devido às diferenças de ventos e correntes predominantes daquelas duas regiões costeiras, a comunicação marítima entre elas fazia-se extremamente difícil para os navios que saíam da primeira para a segunda daquelas regiões". As diferenças sócio-econômicas entre as duas regiões, bem como sua divisão administrativa, implica em que diversas leis, sobretudo relativas à questão indígena, se dirijam especificamente para uma delas, podendo ou não repercutir na outra. Assim, a história da legislação indigenista colonial se divide entre as leis gerais (mandadas para toda a América portuguesa ou mesmo todo o império português, incluindo sua porção asiática) e leis específicas do Maranhão ou do Brasil, o que não deve ser confundido.

Os jesuítas dividiam suas missões entre a Província do Brasil e a sub-província do Maranhão, que caminhava a se tornar autônoma. Às vésperas da expulsão cogitava-se também constituir no Rio de Janeiro uma nova Província. A coroa prontamente buscou interferir, em meio às atitudes hostis tomadas contra os jesuítas. O Vice-rei Conde dos Arcos emitiu seu parecer para o secretário de Estado em 17 de setembro de 1758, o qual

revela pouca animosidade para com os jesuitas, e um bom conhecimento dos negócios da Companhia:

> Achando-se este negocio ainda indecizo, quando nesse Reino entrarão a fazer-se desagradaveis os errados procedimentos dos Religiosos da Companhia suspendeo o geral a rezolução que lhes esperavão para esta divizão porque não consta que athé agora a tenha dado, nem tãopouco, nomeasse distincto Provincial para o Rio de Janeiro, e tanto se verifica isso por certo, que estamos vendo que a Religião da Companhia não reconhece athé hoje nesta America mais do que hum só Provincial, que pessoalmente daqui tem ido e tão bem tem mandado os seos vizitadores a fazer as vizitas nos Collegios, assim do Rio de Janeiro, como em todas as demais partes donde os tem neste Estado... bem verdade hé que não falta quem affirme que naquella cidade tinhão já os Padres da Companhia disposto cazas que havião de servir para noviciado da nova Provincia que esperavão... (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 264-265).

Segundo Leite, a criação de uma nova Provincia no Rio de Janeiro já havia sido proposto em outras ocasiões e em 1754 o Pe. João Honorato teria vindo para a Bahia com a divisão da Provincia aprovada em Roma (Leite, 1950, VII, p. 262). De fato, já estaria sendo organizado um noviciado, com seu mestre de noviços em 1757. O Pe. Antônio Baptista chegou a ser nomeado procurador da nova Provincia em Roma (*Ibid.*, p. 263), a qual ficaria com 4 colégios, 9 residências e 10 missões, enquanto que a da Bahia ficaria com 3 colégios, 1 noviciado (em predio proprio), 1 seminário menor, 3 Casas, 9 residências e 13 missões (*Ibid.*, p. 261). Aparentemente o assunto não era de pequena importância.

Pensar a presença dos jesuitas na Bahia "do" seculo XVIII, portanto, pressupõe uma atitude diferente de pensá-la na Bahia "no" seculo XVIII, pois apenas no primeiro caso fica claro que não se trata da mesma Bahia em epocas diferentes, mas de duas "Bahias" diferentes. A do século XVIII, medida a braças e léguas; a de hoje, pensada pela exatidão das coordenadas geográficas, fotografias aereas, convenções cartográficas e geo-politicas a salvo de questionamentos. A do seculo XVIII, com alguns seus sertões por desbravar, espaço ocupado e pensado de modo ainda incompleto e rarefeito, mas já em vivo contraste com a paisagem anterior, onde a dominação indigena só rivalizava a da natureza. Como nos diz Costa e Silva:

> Nos primordios, para pisar o sertão era o bastante deixar a cidade. Mal sumiam as bordas da concha deste mar interior, as matas cerravam-se ao desafios das entradas. Porém no passo declinante do setecentos, subir ao sertão e lá estar, era ter por desconhecido o litoral, em gradações que do sertão de baixo estiravam-se ao sertão de cima (Costa e Silva, 2000, p. 48).

Sem dúvida, esta questão da ocupação do espaço no contexto da colonização passa por três ordens de fatores. Bosi (1992) refere-se à raiz latina do verbo colonizar, colo, que

origina "colonus", aquele que coloniza, que lavra a terra; "cultus", a terra que é colonizada, o universo a partir do qual se coloniza, universo de comunicação com a força dos antepassados e a renovação da vida; e "culturus", o universo para o qual se coloniza, a dimensão de futuro implícito no ato presente como ideal a ser alcançado.

Embora solidários ao sistema colonial, os jesuítas defenderam *no interior deste sistema* a sua propria linha de atuação. Enquanto para os colonos vinha em primeiro lugar a dimensão do cultivo, da ordem econômica, para os missionários a ênfase estava no culto, "cultivo das almas". Não obstante, também os pios propósitos exigiam as lides profanas, e da terra cultivada se alimentavam as missões e os missionários. A dimensão cultural da colonização igualmente não se viu distante da catequese, pois cabia transformar pagãos em cristãos, não apenas uma mutação religiosa, de consciência ou foro intimo, mas com as devidas manifestações públicas da aceitação de uma nova fé e cultura. Tanto colonos quanto missionários queriam outra espécie de nativos, trabalhadores e (c)ordeiros, obedientes ao padre ou ao patrão.

"Esta terra é nossa empresa"

Em Salvador os jesuítas chegam com Tome de Souza (1549) e mantêm uma sólida e próspera presença em torno do Real Colegio das Artes, no terreiro de Jesus. Evoluem progressivamente com a cidade e a "hinterlândia" que se forma. Tecem uma complexa teia de relações entre seus vários estabelecimentos, às vezes sem atender a exigências geográficas ou naturais, mas de hierarquia e organização interna. Esta teia contribuiu de modo fundamental para a própria constituição do que viria a ser "provincia", no século XIX, e estado da Bahia, já no XX.

De inicio, constituia a Bahia terra de missão, pertencente à Provincia de Portugal. Sua elevação à Província, em 1553, atendia ao imperativo da autonomia local (Leite, 1950, t. II, p. 456; Bom Meihy, 1975, p. 143). A catequese dos nativos permanece a justificativa fundamental da presença dos jesuitas por estas terras. Para Bom Meihy, o inicio promissor da evangelização explica o otimismo e triunfalismo de Nóbrega: "esta terra e nossa empresa" (Bom Meihy, 1975, p. 145). De fato, as primeiras décadas foram animadoras.

Por meio de uma contribuição diversificada para completa ocupação do território da Bahia, a Companhia de Jesus marca sua "presença" naquele mundo colonial. Por "presença", queremos aqui entender um "fazer parte", ou seja, um estar imerso e atuante, participando e interferindo nos grandes acontecimentos e na vida cotidiana. Os jesuitas não apenas "estavam", mas "eram presentes" na Bahia colonial. Agiam com determinação, propondo ou respondendo a transformações de todas as ordens, tomavam partido, e eram percebidos como uma força atuante na sociedade. Além disso, seu conjunto de imóveis sagrados e seculares, urbanos e rurais, de uso ou de arrendamento, enfim, de todos os tipos, dava uma grande visibilidade a esta sua presença política, cultural, religiosa, e que era também econômica. Havia a botica dos padres, o colégio dos padres, o guindaste dos padres, enfim, eles tinham uma "marca" muito própria na vida colonial.

A força desta presença jesuíta na Bahia colonial deve-se, em grande parte, à sua dispersão, tanto institucional quanto geográfica. É preciso superar aquela visão tradicional de que os jesuitas se dividiam entre as aldeias e os colégios. De fato, estas eram as duas instituições fundamentais de sua atuação nas regiões recém-descobertas, mas eram parte de um sistema muito mais complexo que envolvia fazendas, engenhos, bibliotecas, igrejas, enfim. Isto fica patente no processo de inventário e seqüestro de seus bens que inicialmente antecede a sua expulsão, de cujos detalhes trataremos adiante (Capítulo 3). Uma olhada no edital de arrematação dos bens pertencentes ao Colégio da Bahia, que se lançou em 12 de outubro de 1761, revela a intensidade da ocupação do espaço colonial pelos jesuitas: casas térreas e de sobrado por diversas ruas da cidade, sítios e fazendas na então periferia da cidade e no recôncavo, dois engenhos, duas fazendas em Sergipe, casas e terras em Ilheus e Porto Seguro (Leite, 1950, V, apêndice C).

Por semelhante modo, esta sua presença no século XVIII está disseminada por diferentes regiões da Bahia de então, e obviamente varia de acordo com as características próprias de cada uma delas, em particular no tocante a presença indígena anterior e à atividade econômica determinante da ocupação colonial.

Tal quadro se vê consideravelmente ampliado em função da própria legislação pombalina ter incorporado à Bahia as capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. Assim, em

1760, Bahia podia ser tanto a cidade, sede da capitania, da comarca e do governo geral (até 1763), quanto o imenso território que vai desde Sergipe d'El Rei, confinando com a capitania de Pernambuco pelo Rio São Francisco, ao norte, até o rio Doce, ao sul, na capitania do Espirito Santo. Esta última, entretanto, assim como Porto Seguro, estavam jurisdicionadas ao bispado do Rio de Janeiro, portanto pertenciam no espiritual ao Rio de Janeiro, e no temporal à Bahia. Dividia-se, então, o território da Bahia em quatro comarcas: Bahia, Recôncavo, Sertão de Baixo e Sertão de Cima*. A região das capitanias recém-incorporadas de Ilhéus e Porto Seguro era também designada como litoral sul, em contraposição ao litoral norte, a iniciar-se nas proximidades da cidade da Bahia, na freguesia de Santo Amaro do Ipitanga, em direção a Sergipe, percorrendo um antigo caminho à beira-mar. No interior deste grande território os jesuítas desenvolvem diversos tipos de atividade, todas organizadas a partir do Colégio da Bahia, célula-base da organização provincial.

De início, a atividade do Colégio era toda voltada para a catequese nas povoações e aldeamentos indígenas próximos à cidade. Rapidamente a população branca supera a indígena na faixa litorânea, e o trabalho missionário se interna cada vez mais sertão adentro. O Colégio, então, com sua igreja e aulas abertas aos colonos, volta-se "a cuidar mais precipuamente da população branca da cidade e seus escravos negros" (Hoornaert, 1998, p. 556). O mesmo se dá com os Colegios menores fundados nas demais capitanias. Isto, se por um lado enfraquece os esforços de catequese indígena, por outro potencializa uma atuação muito mais abrangente e uma "presença" muito mais marcante dos jesuítas na Bahia colonial.

Mais "próximos" do colégio ficam os demais prédios urbanos: instituições voltadas para o ensino e o despertar de vocações, casas de retiro, moradas de aluguel (ANEXO D). Fora da cidade propriamente dita, igrejas e colegios menores em algumas das principais vilas, além de fazendas de gado e cana, engenhos, terras de arrendamento.

Leite tem um apreço especial pela Bahia (cidade) no tocante à historia dos jesuítas no Brasil. Obviamente isto responde também a um dos grandes propositos de sua escrita –

* No final do século XVIII Vilhena informa ser a Bahia dividida em seis comarcas, quando já se havia designado ouvidores para as antigas capitanias, substituindo os capitães-gerais. Eram as comarcas, do norte para o sul: Sergipe, Bahia, Jacobina, Ilheus, P. Seguro, E. Santo (Vilhena, 1969, p. 51).

ressaltar a contribuição cultural e civilizatória da Companhia de Jesus para a formação da sociedade brasileira. Para ele, os aldeamentos eram pontos de difusão da cultura cristã, preferível à indígena, e o Colégio da Bahia representava o máximo em termos de expressão letrada na colônia. Com a nota dada em epígrafe ao tomo V da sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, incita-nos a questionar o significado da presença jesuíta na Bahia e de sua ausência a partir de 1760:

> Em nenhuma terra americana trabalharam tão longamente os jesuítas da Assistência de Portugal como na Baía. Coincidiu sua chegada com a fundação da Cidade do Salvador (1549); e, acompanhando o desenvolvimento da Capital colonial brasileira até o seu apogeu, concentraram nela as grandes casas de formação e o *Colégio Máximo* da Província do Brasil, com os *Estudos Gerais* que além dos cursos de *Primeiras Letras* e *Letras Humanas* incluíam, em 1757, as Faculdades de *Teologia Dogmática* e *Moral*, *Filosofia* e *Matemática*. Universidade sem o nome, que aliás também se tratou de obter (Leite, 1950, V, epígrafe).

Aos poucos o Colégio torna-se o grande símbolo da presença jesuíta na Bahia colonial, não apenas para os moradores da cidade, mas para todos os que a visitavam. Mais do que isto, o Colégio era a unidade básica da estrutura local, tendo à frente o reitor, ao qual se subordinavam os superiores das missões ou aldeamentos: "Cada Colégio tinha o seu âmbito de ação bem determinado, formando cada qual uma zona geográfica, econômica e missionária" (Bom Meihy, 1975, p. 144). Preparou muitos indivíduos para as carreiras eclesiástica, militar e civil, e representava o que se tinha de instrução pública no período, com suas aulas dos gerais, no pátio dos estudos. Além disto, era o lugar possível da observância dos sacramentos e da vida regular, sobretudo no primeiro século, onde por toda parte vingava a precariedade da vida religiosa (Bom Meihy, 1975: 190). O Colégio era o grande possuidor de terras e engenhos no recôncavo e sertões, e também gerenciador das missões e aldeamentos. Tinha ainda sua capela privativa, livraria própria, casa de recreação e jardim, casa de hospedes (refeitório) e botica.

Anexa ao Colégio impõe-se a Igreja, atual Catedral Basílica. Sua construção, em substituição a uma menor que a antecedeu, prolongou-se de 1657 a 1672 (Leite, 1950, V, p. 117). No tempo de Vilhena já se havia usado a Igreja para servir de Sé. O cronista, ainda que não dos mais afeitos aos então extintos jesuítas, registra a grandiosidade do edifício. "Há nesta cidade alguns edifícios nobres, poucos porém são os templos de arquitetura mais notável; os de mais expectação são, o que foi dos jesuítas no Terreiro, o de S. Francisco, e a capela dos Terceiros da sua Ordem" (Vilhena, 1969, p. 67).

A livraria teve seu acervo avaliado em 5:499$050 rs., em 1760, segundo o chanceler Tomaz Roby de Barros Barreto, de cuja opinião era que não se vendessem seus livros separadamente, diante do interesse de algumas ordens religiosas, pois restariam livros que não haveria quem quisesse comprá-los (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 586-588). Teve designado um depositario e não se venderam os livros, mas muitos deles sumiram. No tempo de D. Maria I, o Arcebispo da Bahia, D Joaquim Borges de Figueròa, renovando uma súplica anterior, pede o estabelecimento de um Seminário no "convento dos extintos jesuitas" (o prédio do Colégio) e que a biblioteca fosse usada a benefício do Seminário e de todos, "a fim de renovar o amor às letras, quase extinto na cidade por falta de estudo público há quase vinte anos", referindo-se à saída dos jesuitas (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 568-569).

Entre 1708 e 1729 a Companhia de Jesus constrói um prédio para funcionar seu Noviciado, de invocação N. S. da Anunciação, na Jiquitaia, atual Água de Meninos, com doação de sessenta e quatro mil cruzados de Domingos Afonso Sertão, com rendimento anual estimado em quatro mil cruzados (Leite, 1950, V, p. 141). Como se vê, a doação visava constituir um *fundo* para não apenas a construção, como também a manutenção da obra pia, daí ser chamada *fundação* ou *dotação*. Trata-se de uma reminiscência do antigo regime de padroado, mas em função da vigência do padroado régio, a doação fica à mercê de S. Majestade conceder licença. O doador, como em outros casos, pede em contrapartida que se rezem missas por sua alma e se dê sepultura na capela maior. É significativo que Domingos Sertão não tenha mencionado na escritura o trabalho missionário da Companhia, antes se diz benfeitor da obra pia que os jesuitas realizavam *em suas igrejas*:

> e logo pello d.º Capitão Domingos Affonso Sertaõ foi dito q. tendo grande dez.º de fazer algum serviço a D'. nosso S.ºr em gratificaçaõ das muitas mercês q. de sua divina e liberal maõ tem recebido se lhe offereceo ser convenente p.ª serviço do mesmo S.ºr e bem das almas q. se fizesse na d.ª Cid.e ou dentro dos seus arrebaldes hua caza de Noviciado com invocaçaõ N.ª Snr.ª da Incarnação de Noviços da mesma Companhia de Jesu cõ seus superiores na forma de suas regras e constituições com sua Igreja p.ª se celebrarem os officios divinos e administrar os Sacramentos aos fieis e christaõs como se costuma e louvavelmente se pratica e uza nas Igrejas dos religiozos da dita Comp.ª de Jesu... (*apud* Leite, 1950, V, apêndice B).

Em 1747 já funciona em alguma dependência do Colégio um seminário confiado aos jesuitas pelo Arcebispo D. José Botelho de Matos, e tem seu edifício próprio em 1756 nomeando-se Seminario Maior de Nossa Senhora da Conceição (Leite, 1950, V, p 152-

153). Servia como casa de residência para estudantes, mas as aulas eram no Colégio. Os exercicios espirituais de Santo Inácio tiveram casa própria para ser "dados" em 1757, com uma doação que obrigava expressamente os jesuitas para tanto. O edificio ficou conhecido como Casa de Orações dos jesuitas, e se encontra atualmente de pé, na Rua Carlos Gomes. O Convento da Soledade é considerado também fruto do trabalho da Companhia, tendo-se ereto quando da passagem do P. Gabriel Malagrida, na década de 1730. Havia ainda a Casa da quinta do tanque, hoje Arquivo Público da Bahia, chamada casa suburbana de S. Cristóvão, e diversas "moradas de cazas" e "moradas de sobrado", cujos rendimentos podiam chegar a 11.451$000 réis em 1759, e denotavam a "ocupação" e "presença" jesuita em uma das principais cidade da colônia, sede do governo geral ou Vice-reinado até 1763 (Leite, 1950, V, p. 141-165).

No recôncavo, que então se colocava como uma espécie de prolongamento da cidade, os jesuitas também estendem sua obra educacional. O Seminário de Belém foi fundado pelo Padre Alexandre de Gusmão na vila da Cachoeira, em 1686, e funcionava como um colégio interno secundário, como o objetivo de dispensar uma formação humanitaria, visando a formar bons cristãos (Leite, 1950, V, p. 179-180). Possuia algumas extensões de terra em 1760, alem de alguns sitios e 2 fazendas de gado no Itapicuru, Picaraçá e Tapera. Tinha ainda quatro moradas de casas em Salvador, segundo o inventário de 1760 (AAPEB, XVII, p. 190; Accioli & Amaral, 1940, V, p. 567). No regulamento, onde a disciplina era rigida, o padre Alexandre de Gusmão propusera que os internos arrumassem suas proprias camas e varressem os cubiculos, para se acostumarem a "ter cuidado das coisas", mas tanto o P. Provincial quanto o Geral se opuseram a tanto (Leite, 1950, V, p. 180-189).

O Colégio de Santo Antão, de Lisboa, possuia naquela região dois engenhos, ambos de regime hidráulico, por herança de Mem de Sá, o de Sergipe do Conde e o de Petinga, recuperado a particulares em 1744 (Leite, 1950, V, p. 252-253). O primeiro serviu de modelo a Antonil em *Cultura e Opulência do Brasil*. Ao Colégio da Bahia pertencia o engenho da Pitanga, no Passé, organizado em torno de 1640, quase vendido e tornado grande produtor de açúcar no século XVIII, com o sistema hidráulico (*Ibid.*, p. 258). O engenho de Cotegipe foi doado testamentariamente ao Colégio em 1755 pelo Coronel Antonio Álvares da Silva (*Ibid.*, p. 259).

As terras no Camamu da Companhia de Jesus também estão entre as doações do Mem de Sá ao Colégio da Bahia (1563), e sua ocupação principiou com a fundação da Residência da Assunção do Rio Trindade, onde havia um engenho, em 1604 (Leite, 1950, V, p. 199). Em 1614 se resolveu dar as terras em enfiteuse. Seguiram-se muitas controvérsias e surgiu a idéia de vender tais terras, mas em 1701 o Colégio da Bahia beneficiava-se da extração de madeira e produção de farinha no Camamu. Havia também, neste ano, um forno de cal e abundantes pescarias. Aos poucos, a atividade agrícola passou a se concentrar na Fazenda de Santa Inês (*Ibid.*, p. 203).

Nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, subordinadas à da Bahia quando se realizou a expulsão e o seqüestro dos bens dos jesuítas em 1760, estes possuíam residências, fazendas e aldeamentos. A Residência de N. S. da Assunção, na vila de S. Jorge dos Ilhéus, com sua Igreja e seu colégio, representava o mais importante conjunto arquitetônico da vila em 1760. O Colégio tinha escola de ler, escrever e contar, e dava aulas de humanidades, já no século XVIII (Leite, 1950, V, p. 217). A residência sustentava-se com dificuldades, possuindo apenas pequenos tratos de terra. Melhor sorte teria se administrasse o Engenho de Sant'Ana, doado pela Condessa de Linhares, filha de Mem de Sá, à construção da Igreja do Colégio de Santo Antão, de Lisboa. Com a questão levantada em torno do testamento do terceiro governador-geral, envolvendo o Colégio de Santo Antão, o Colegio da Bahia e a Casa da Misericórdia da Bahia, os administradores do engenho juntaram valiosa documentação, uma das preferidas pelos pesquisadores de história econômica para o período colonial. A administração do engenho, entretanto, correu a melhores ventos encerrada esta questão, em torno de 1667 (*Ibid.*, p. 221).

Em Porto Seguro construíram os jesuítas a Residência do Salvador, em 1622, com sua Igreja, Escola e oficinas. Segundo documentos transcritos por Serafim Leite, esta residência foi construída atendendo a apelo da câmara de Porto Seguro, confiantes na presença da Companhia para "apaziguar aos discordes" e pôr toda a terra "em grande paz e quietação" (Leite, 1950, V, p. 228-229). Parece que os brancos também se precisava domesticar... Esta residência possuía em 1757 uma Fazenda de invocação a Sant'Ana, com 50 "servos" (expressão usada por Serafim Leite), produzindo farinha para o sustento e o comércio, e contando 100 cabeças de gado (*Ibid.*, p. 237).

Em Sergipe d'El Rei os jesuitas estiveram presentes desde 1575, e teriam iniciado sua colonização, através do Padre Gaspar Lourenço (Leite, 1950, V, p. 316). Em 1692 encontrava-se organizada a Residência de Sergipe no Tejupeba, possuindo duas fazendas, Aracaju e Tejupeba (*Ibid.*). Esta última está citada na documentação relativa à expulsão dos jesuitas (APEB, maço 610), junto com outra, Jaboatão, da Residência de Jaboatão no Rio de S. Francisco, organizada em torno de 1694, com igreja ereta a N. S. do Desterro (Leite, 1950, V, p. 322). No Espirito Santo, a presença dos jesuitas é marcada pela construção de um grande Colégio na vila de Vitória, subsidiário ao do Rio de Janeiro até por volta de 1725, quando então consegue manter algumas fazendas organizadas para assegurar sua independência autárquica (Leite, 1950, VI, p. 134).

Os aldeamentos

O "ciclo missionário litorâneo", como é chamado por Hoornaert o empreendimento missionário na costa, entra em declínio antes mesmo de 1600, com a supremacia dos interesses econômicos sobre os catequéticos (Hoornaert, 1979, p. 42). Consequentemente à expansão das fazendas de cana e engenhos, avança a dizimação dos povos litorâneos (sobretudo *tupinamba* e *caete*) e, com ela, sucumbem as pretensões missionárias na costa. Das aldeias fundadas pelos jesuitas próximas ao perímetro da cidade, apenas a do Espirito Santo, no Rio Joanes, sobreviveu até o século XVIII, e foi transformada em Vila Nova de Abrantes (ANEXO A). Como afirma Leite:

> E os Jesuitas, mantendo apenas a Aldeia do Espirito Santo, perto da Cidade, desdobraram a sua actividade em missões rurais discurrentes, percorrendo de vez em quando os Engenhos, freguesias e vilas em ministérios e pregações. Os trabalhos pròpriamente catequéticos alargaram-se para os confins da civilização, com Indios mais remotos, ao norte e ao sul do Brasil: e, no sertão baiano, alem de Canabrava, Ilhéus e Porto Seguro, para as Jacobinas, Quiriris e Rio de S. Francisco (Leite, 1950, V, p. 269)

No caminho do sertão para o São Francisco os jesuitas tentam mais de uma vez agrupar os indios em aldeamentos, durante todo o século XVII, com povos macro-jê (os chamados tapuias ou aimorés), mas apenas três aldeias de indios *quiriris* chegam a 1758. A primeira delas, de invocação N. S. da Conceição, fundada em 1666, tornou-se vila de Soure, com 780 indios (Leite, 1950, V, p. 288). A segunda, chamada Aldeia de S. Teresa dos Quiriris, em Canabrava, fundada um ano depois, tornou-se em 1758 Vila Nova do Pombal, com 470 indios (*Ibid.*, p. 290). A terceira, de vida mais inconstante

devido à migração dos indios durante as secas. Aldeia do Saco dos Morcegos, tornou-se Vila de Mirandela (*Ibid.*, p. 291).

Já na capitania de Sergipe, mas próxima às demais, os jesuitas organizaram a Aldeia de Geru, pertencente ao grupo de aldeias *quiriris* dos sertões. Em 1686 era um aldeamento estável e a 11 de setembro de 1758 foi transformada em vila de Tâvora, depois tendo seu nome mudado para Tomar (*Ibid.*, p. 327).

Leite (1950, V, p. 292) considera como serviços públicos oferecidos pelos aldeamentos servirem de estalagem para repouso de viandantes e disponibilizar seus índios para ajudar nas boiadas mediante pagamento de salários e participar de expedições oficiais. Aqui, segundo o historiador jesuíta, em meio à inospitalidade do clima, dos sertanistas e dos índios, os jesuitas iam defender os "destroços de índios" que sobreviviam às guerras e escravidão (*Ibid.*).

No Camamu os jesuitas fundaram a aldeia de N. S. da Assunção, tornada vila em 1693 e cidade em 1891 (Leite, 1950, V, p. 203). Na ilha de Boipeba construiram residência, cuja ascendência e declínio esteve ligada à fuga dos jesuitas do Camamu por causa de conflitos com os aimorés (*Ibid.*, p. 207). No século XVII tornou-se aldeia de visitas, tendo suas terras sido dadas ou arrendadas. As ilhas de Tinharé e Cairu, segundo Serafim Leite, eram "campo assíduo da actividade dos jesuitas" (*Ibid.*). Na vila do Cairu fundou-se a Igreja de São Francisco Xavier (1626), no morro do Galeão, a meia distância entre a vila e o morro de São Paulo, e a Igreja de Santo Inácio (1644). Um aldeamento em Cairu teria progredido até 1720, desaparecendo da documentação (*Ibid.*).

Até 1758 teriam chegado duas aldeias desta região. Ao sul de Camamu, na baía de Maraú, fundou-se antes de 1654 a Aldeia da Virgem da Purificação ou das Candeias, que se tornou vila de Nova Barcelos com duzentos índios *tupiniquins* (Leite, 1950, V, p. 213). Em 1683 estava fundada a Aldeia de S. André e S. Miguel no Serinhaém, de índios paiaiás, que se tornou vila de Nova Santarém (*Ibid.*, p. 203). Em sua origem, a região do Camamu pertencia à comarca de Ilhéus, mas a grande doação de terras de Mem de Sá pertencia ao Colégio da Bahia, e não à residência de Ilhéus.

O primeiro aldeamento jesuíta em Ilhéus foi feito com índios "socós", no final do século XVII, cujos catequizados se incorporaram à Aldeia de N. S. da Escada, que em 1702 possuía 900 índios (Leite, 1950, V, p. 223). Esta aldeia tornou-se vila, em 1758, com o nome de Nova Olivença. A Aldeia de N S. da Conceição, com índios "grens", foi fundada pouco antes de tornar-se vila (1757), e tinha 70 índios batizados quando tornou-se Vila de Almada (*Ibid.*, p. 226). Em Porto Seguro as aldeias do Espírito Santo da Patativa e de S. João Baptista tornaram-se vilas em 1759, respectivamente Vila Verde a nova e Vila de Trancoso (*Ibid.*, p. 242). Na capitania do Espírito Santo, chegam ao século XVIII as aldeias de Reritiba, transformada em vila de Benevente, atual município de Anchieta, e dos Reis Magos, transformada em Vila de Nova Almeida, hoje balneário pertencente ao município da Serra, onde se encontra de pé uma antiga igreja no alto de uma colina, de invocação homônima à antiga aldeia, talvez construída no tempo dos jesuítas (APEB, maço 603, cad. 11, 15).

Considerações finais

A configuração espacial da presença jesuíta na Bahia do século XVIII demonstra uma ocupação dispersa e diversificada, mas profundamente articulada internamente. A fundação da Ordem em pleno efervescer do século XVI, em meio ao movimento de reforma da igreja, foi marcada pelas questões da época. A necessidade de um apostolado intenso e enraizado na realidade ensejou uma visão de mundo consciente de que a vida religiosa não podia seguir afastada da vida civil. A "maior glória de Deus" devia ser buscada em meio à realidade, não fora dela. Assim, a "presença" do jesuíta "no mundo" é constitutivo da própria Ordem fundada por Santo Inácio.

Por outro lado, tais religiosos tinham consciência de que a própria Ordem precisava sobreviver e se sobressair entre as demais instituições sociais. Os bens administrados pelos jesuítas, imóveis urbanos, fazendas e engenhos, garantiam a manutenção de suas igrejas e missões, e eram tidos como indissociáveis uns dos outros. Neste sentido, presença material e espiritual são os lados da mesma moeda, e a compreensão desta "presença" é de grande importância para elucidar os diferentes conflitos em que os jesuítas se viram envolvidos, e toda a gama de argumentos usados pela Coroa para justificar a Lei de 3 de setembro, entre os quais o da posse de bens materiais e o

envolvimento em atividades seculares, tais como o comércio das especiarias da Amazônia e administração dos povoados indígenas.

Em certo sentido, a Bahia tem pouco a ver com a crise pela qual passa a Companhia em toda a Europa entre 1750-1773. Conquanto cada monarca, ministro ou parlamento tenha tido suas próprias razões para se opor aos jesuítas, todos seguiram o espírito da época no tocante à defesa da primazia do Estado sobre a Igreja. Cabe, no entanto, investigar de que modo o "espírito do século" se encaixou nos mais diferentes contextos e conflitos locais, de modo a que cada um deles pudesse ter-se tornado favorável aos "inimigos" da Companhia. Uma Ordem que naquele outro século de transformações, o XVI, havia reinventado o apostolado e a vida regular (religiosa), vivia agora o que talvez tenha sido seu grande martírio.

CAPÍTULO 2:
AS ALDEIAS DOS JESUÍTAS NA BAHIA EM 1758-1760

Era preciso modificar seu sistema social e econômico.

Serafim Leite, historiador jesuíta.

O desenvolvimento da catequese

O trabalho missionário jesuíta na Bahia inicia-se em torno do sítio fundador da cidade, sede do governo geral, fora das paliçadas construídas por Thomé de Souza (1549). O governo geral, como se sabe, havia sido instituído para reforçar o processo de colonização iniciado com a divisão do território em capitanias hereditárias, em 1534. Tomé de Souza trouxe consigo os primeiros missionários jesuítas, liderados por Manoel da Nóbrega, ao tempo em que outras embarcações portuguesas levavam jesuítas para Índia e Japão.

Aproximadamente 17 aldeias de índios *tupinambá* foram evangelizadas pelos jesuítas nas primeiras duas décadas desde sua chegada à Bahia (Cf. Bresciani, 2000). Evangelizadas, mas não administradas. Não eram organizadas pelos missionários, mas povoações indígenas pré-existentes à sua chegada, onde pregavam o evangelho e ensinavam a doutrina. Procuravam construir capela e residência para permanecer períodos mais longos entre os índios. A primeira tentativa de se fixar no meio dos índios foi em torno da atual região do Carmo, ao norte da antiga cidade, na aldeia (denominada pelos missionários) Monte Calvário (Leite, 1950, II, p. 46). Seguiram-se novas tentativas indo rumo à antiga povoação do donatário, atual porto da Barra, e nas demais imediações da cidade. A maioria não teve vida muito duradoura, contrariando o otimismo inicial.

Nesta primeira fase, destaca-se a grande atividade do padre João Azpilcueta Navarro, primeiro apóstolo ao redor da cidade, ao lado do irmão Vicente Rodrigues (Leite, 1950, II, p. 46). Os poucos missionários que passavam ao Brasil a cada frota dividiam-se para dar conta das demais capitanias. José de Anchieta dirigiu-se para o sul, evangelizando aldeias no Espírito Santo e fundando, como se sabe, o colégio de São Paulo de

Piratininga, marco da presença jesuita no Brasil colonial. Aos poucos, o sistema de evangelizar aldeias circunvizinhas às povoações portuguesas se reproduziu nas principais vilas que iam sendo estabelecidas pelos colonos.

Os jesuitas encontram grandes aliados em Thomé de Souza e Mem de Sá, primeiro e terceiro governadores gerais (Leite, 1950, II, p. 143; *Ibid.*, p. 150). A este último, Anchieta dedicou seu famoso poema épico, *De gestis Mendi de Saa*, louvando a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro e o exterminio dos *caeté* na Bahia, que haviam vitimado o primeiro bispo, D. Pero Sardinha, embora este não fosse muito afeto aos jesuitas. O poema revela uma visão segundo a qual a intervenção do poder civil vinha a ser um aliado do trabalho missionário na medida em que o castigo aos indios relutantes e hostis servia de exemplo para que os demais aceitassem prontamente se submeter à nova fé e civilização propostas.

O fracasso da primeira experiência missionaria deveu-se, em parte, à própria organização social dos *tupinamba* e demais grupos culturalmente aparentados, habitantes do litoral. As guerras intertribais e o sacrifício dos prisioneiros em rituais antropofágicos, tanto quanto os costumes associados ao corpo e à sexualidade, criavam sérios obstáculos à implantação da ética cristã. Mas o principal entrave para a realização do trabalho missionário nas aldeias era sua mobilidade geográfica. Os grupos litorâneos realizavam migrações periódicas buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais

A evangelização das aldeias tornava-se, como diz Leite, "um mito", enquanto os povoados indigena não fossem fixados em areas geográficas especificas, onde se pudesse estabelecer um esquema de autoridade e obediência. O plano de catequese elaborado pelos jesuitas, tendo à frente o padre Nóbrega, propunha a criação dos *aldeamentos* ou *reduções*, que se tornaram célebres na América espanhola e na Amazônia. As aldeias "naturais" foram substituidas por agrupamentos organizados pelos próprios missionários visando superar as frustrantes idas e vindas aos povoados indigenas originais para ministrar a doutrina e conduzi-los à conversão. De fato, a pregação era tida por vã enquanto não fosse acompanhada de mudanças radicais nos costumes indigenas. Nos aldeamentos, os jesuitas moldavam toda a estrutura sócio-espacial e procuravam concentrar seus esforços nos indios mais propensos para a

conversão. Com isso, inseriam no próprio plano material do *aldeamento* uma nova visão de mundo, passando a transmitir os ensinamentos cristãos por meio de uma "socialização prolongada", na expressão de Baêta Neves: "A aldeia é um grande projeto pedagógico total" (Neves, 1978, p. 162).

De fato, além de "isolamento", os aldeamentos levavam sobretudo à sedentarização das populações indígenas: "Para que houvesse uma transformação de costumes a destribalização se fazia necessária, e, mais do que a destribalização o rompimento com as antigas tradições" (Bom Meihy, 1975, p. 184).

Os aldeamentos são reconhecidos pela Coroa como úteis à colonização, por conseguir assentar a população indígena e refrear sua resistência. De fato, faziam parte de um projeto mais amplo, o chamado "plano de colonização" do padre Nóbrega, que consistia em enviar trabalhadores portugueses à terra e usar os aldeamentos para separar as tribos inimigas entre si, e sobretudo, fixá-las no solo (Leite, 1950, II, p. 114). São também vistos com bons olhos pelos colonos, ao menos inicialmente, pois serviam como reserva de mão de obra, que sempre podia ser recrutada em momentos de maior demanda dos engenhos. Ao recrutamento deveria corresponder um salário justo, mas geralmente isto não ocorria. Aos poucos, os colonos passaram a tentar burlar de todas as formas o sistema. Paralelamente seguia-se a prática, tornada legal, de escravizar índios tomados em guerra justa. O avanço da ocupação colonial e a progressiva dizimação dos povos nativos, como vimos, bem como a escravização legal ou clandestina, determinariam o fracasso da experiência missionária na costa e sua internação nos sertões, conquanto a estratégia dos aldeamentos havia sido bem sucedida em desestruturar a resistência indígena, e seria aplicada nos diferentes contextos.

Aparentemente, ao tempo da expulsão, saber se um determinado agrupamento era "natural" ou organizado pelos missionários deixou de ser relevante quando os do primeiro tipo passaram a existir apenas como refúgio das populações não assimiladas. Ao contrário, era obviamente fundamental identificar a competência administrativa de cada uma delas. Provavelmente esta é a razão porque a documentação manteve o uso indiscriminado da palavra "aldeia" para designar qualquer povoado indígena, mas as aldeias criadas ou organizadas pelos missionários são chamadas pelos pesquisadores de "aldeamentos" para diferenciar das demais. De fato, aldeamento é um termo bem

aplicado, pois remete ao verbo *aldear* (colocar dentro da aldeia). A própria palavra aldeia é uma apropriação do "outro" pelo olhar europeu, indicando uma tentativa de aproximação a uma realidade já conhecida, igualmente marcada pela diferença, pela presença daquele "outro" escondido à sombra do "nós" (o camponês, o pobre, o rústico). Como se sabe, "aldeia" designava os pequenos povoados rurais da Europa, em contraposição às cidades, os quais também eram alvo da prática missionária.

A partir do final do século XVI os jesuitas procuram trazer índios do "sertão" para as proximidades da cidade e vilas, de modo a compensar os decréscimos populacionais. Foram os primeiros "descimentos". No entanto, sendo o declínio demográfico uma constante estrutural do sistema de aldeamentos circunvizinhos à área colonial, os missionários são levados para duas direções diferentes. Por um lado, passam a adentrar o sertão e estabelecer *aldeamentos* longe dos povoados coloniais. Por outro lado, começam a ter uma atuação diferenciada na urbe e suas vizinhanças, a qual se articula não mais em torno das aldeias e da atividade missionária, mas em função do Colégio e da educação dos filhos dos colonos. O sucesso do Colégio enquanto pólo educacional e cultural da colônia enfraquece o comprometimento dos jesuitas com a catequese dos indígenas. Certamente não é por acaso que no século XVII o Pe. Jacob Roland, por exemplo, propõe que as missões do São Francisco fossem submetidas diretamente ao Superior da Ordem, em Roma, deixando de estar subordinadas ao Colégio da Bahia (Leite, 1950, V, p. 283).

Indo em direção ao sertão, os aldeamentos se chocam com os criadores de gado, ao mesmo tempo que grupos não-tupi vão sendo contatados. Tais grupos, apelidados de *Tapuias*, pertencentes ao tronco lingüístico macro-jê, eram em sua maioria caçadores e coletores semi-nômades, mais avessos que os *tupi* as trocas culturais e mais propensos à resistência armada (Paraiso, 1993/1994, p. 194).

Em 1667, segundo Leite (1950, V, p. 282-283), o missionário João de Barros dá notícias promissoras das primeiras aldeias no sertão: "será uma formosura ver êste Sertão, daqui a poucos anos, todo de cristãos, se as missões se fizerem". Barros diz que os índios deixavam de fazer coisas que pareciam inexeqüíveis, como "beber vinhos azedos com que se embebedam e não condescender com mulher má que os incita". Além disto, registra que "foram andejos e hoje são cristãos...", e que pediam o batismo. É

surpreendente como este relato otimista do século XVII se parece com os relatos otimistas dos primeiros momentos da catequese, quando Nóbrega via diante de si indivíduos como que *papel branco*, para neles escrever a doutrina cristã...

Os maiores confrontos no interior da Bahia entre missionários e colonos se dão nas terras da Casa da Torre. No final do século XVII, confrontando-se com D. Catarina Fogaça e D. Leonor Pereira Marinha, irmã e esposa de Francisco Dias D'Ávila, respectivamente, os jesuítas são expulsos destes sertões e não mais retornam, embora a Coroa tenha se posicionado a seu favor. Em 23 de novembro de 1700, um alvará com força de lei determina, a favor dos padres, que se dê um légua de terra em quadra a cada aldeia indígena para que possa suprir sua subsistência (Leite, 1950, V, p. 307). Muitos aldeamentos conseguem sobreviver na região, mas os jesuítas chegam em 1758 à frente de apenas quatro agrupamentos de índios *quiriris*, um deles em Sergipe, como já foi dito no Capítulo I.

Os jesuítas expandem também sua atividade missionária para as capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo, concentrando-se no litoral. Estas regiões são praticamente abandonada pelos colonos, devido a entraves econômicos e ecológicos, e à insistente resistência por parte das populações *tupiniquins* e *aimorés* (Costa e Silva, 2000, p. 77). Este último grupo, pertencente ao tronco Macro-jê, torna-se o principal opositor da conquista colonial no território do atual estado da Bahia, resistindo até o século XIX. Nestas capitanias, os *tupiniquins* são maioria dos índios aldeados pelos jesuítas na época da expulsão, mas havia um aldeamento de índios *patatás* e outro de índios *"grens"*, os mesmos *aimorés*.

Escravidão indígena na Bahia

Há muito ainda a ser investigado sobre a escravidão indígena na Bahia, mas é certo que o trabalho indígena foi largamente utilizado nas lavouras e engenhos açucareiros no século XVI, tendo diminuído à medida que se intensificava o trato negreiro. Stuart Schwartz, entre outros historiadores, mostrou que a escravidão indígena foi paulatinamente substituída pela de africanos, à medida que os proprietários levantavam recursos e crédito suficientes para adquirir escravos no comércio negreiro (Schwartz,

1988, p. 68). Isto parece ter sido a regra nos engenhos, mas não entre os pequenos proprietários e os produtores para o mercado interno, onde o trabalho indígena deve ter permanecido essencial até o século XVIII, quando da promulgação das leis pombalinas (Paraiso, 1993/994, p. 206). No século XVII, nas capitanias vizinhas da Bahia, Ilhéus e Porto Seguro, era fundamental não apenas a apropriação do trabalho indígena, mas também a liberação de terras para a criação de gado, a repressão às revoltas indígenas, a derrubada de florestas para o corte de madeira e a abertura de novos caminhos para a inexorável marcha colonizadora. Por uma ou outra dessas razões, a questão indígena permanecia fundamental para a colonização.

Com relação ao uso da mão-de-obra indígena nos engenhos, podemos dizer que seja um desdobramento das relações iniciais de escambo, onde os índios trabalhavam no corte de madeira (pau-brasil). Ao contrário do que pode parecer, estas relações iniciais de trabalho não eram simétricas, pois criavam a dependência crescente dos índios em relação aos artefatos metálicos portugueses, e a independência crescente dos portugueses quanto ao apoio indígena para sua permanência na terra. Além disto, alguns índios eram aprisionados e enviados a Portugal, constituindo uma primeira forma de escravização (Paraiso, 1993/1994, p. 184). No entanto, o escambo propiciava a sobrevivência dos padrões culturais dos grupos *tupi*, habitantes do litoral, que encaravam o comércio tradicionalmente como uma troca de excedentes, voltada para a construção de alianças e mecanismos de solidariedade, o que acreditavam estar estabelecendo com os portugueses.

Com a ocupação colonial efetiva impulsionada pela política de D. João III, por meio das capitanias hereditárias (1534) e do governo geral (1549), os grupos indígenas tornam-se, a um só tempo, alternativa para o trabalho na produção açucareira e obstáculo para a ocupação do território. Passa-se, então, a escravização massiva e ao extermínio dos grupos que oferecem resistência.

Esta nova etapa implica a inserção compulsória do indígena no sistema produtivo e seu ajuste a um novo ritmo de trabalho. A cultura *tupi* era completamente adversa a este novo ritmo. Como já se fez menção, os *tupis* eram grupos semi-sedentários, organizados em aldeias autônomas em termos políticos e econômicos, sem qualquer forma de articulação social e política mais ampla, a não ser por uma rede de alianças que se

apresentava com grande mutabilidade em sua composição. As guerras entre as aldeias eram um elemento essencial para o estabelecimento dos critérios de ascensão e prestigio das lideranças, além de definirem as alianças, inclusive entre indios e portugueses (Paraiso, 1993/1994, p. 183). O trabalho nas lavouras e engenhos implicava a sedentarização forçada, a entrega dos cativos de guerra para escravização (enquanto tradicionalmente eram destinados ao banquete ritual), a ruptura com a concepção comunitária do trabalho, o re-ordenamento do tempo prejudicando as práticas tradicionais, enfim, uma completa e violenta aculturação (Paraiso, 1993/1994, p. 186-187).

Este choque cultural e a conseqüente resistência indigena à escravização, ao lado de um rápido decréscimo populacional, determinam o fracasso da escravidão indigena em diversas regiões. Os indios escravizados apresentavam altas taxas de mortalidade, causadas pela exploração desumana e pela particular suscetibilidade para doenças epidêmicas européias, sendo que os africanos eram mais imunes ao contágio das doenças européias e estavam menos propensos a se revoltar no meio hostil e desconhecido para o qual estavam sendo levados (Maestri, 1993, p. 76-82). Os plantéis tinham que ser constantemente reabastecidos, o que era dificultado pela inexistência de padrões pré-existentes de escravização em massa entre as populações pré coloniais da América. Segundo Alencastro, foi fundamental para estruturação do trato negreiro a formação de sociedades africanas fornecedoras de escravos, sendo que o mesmo não ocorreu na América (Alencastro, 2000, p. 118). A incompatibilidade entre o cativeiro indigena e a escravidão nos moldes europeus é ressaltado também por Maestri:

> Os tupinambás capturavam alguns poucos inimigos para sacrificá-los durante importantes cerimônias. O cativo ou "indio de corda" diferenciava-se fisicamente de seu "senhor" principalmente por portar uma corda grossa e dura ao pescoço. Este colar constituiria uma espécie de calendário mortal. Contas ou ossos dependurados e retirados um a um marcavam o número de "luas" que o prisioneiro viveria antes do sacrifício. Os primeiros colonos trocavam com os brasis alguns prisioneiros por objetos manufaturados. Os portugueses diziam que esse comércio livrava os infelizes da morte e lhes abria o caminho do cristianismo. As reservas tupinambás de cativos eram pequenas, e os brasis negavam-se a negociar todos os seus prisioneiros. Sobretudo os engenhos consumiam grandes quantidades de braços. Logo, os estoques de cativos das aldeias tupinambás mostraram-se insuficientes diante das necessidades da economia colonial (Maestri, 1993, p. 52).

Uma alternativa possível para o problema do escasseamento da mão de obra indigena eram os "descimentos", ou seja, a captura de indios no sertão para serem explorados nas

regiões costeiras, economicamente mais desenvolvidas. Mas, à medida que o sertão recuava, rareavam os povos Tupi. Não se mostrou conveniente usar os *Macro-jê* nas plantações e engenhos. A tônica das relações com aqueles grupos foi a guerra e o extermínio. As declarações de guerra justa e a concessão de patentes de "capitão-mor da conquista do gentio", que autorizavam a organização e subida de expedições militares às aldeias indígenas, declaravam que todos os índios em "idade de guerra" fossem exterminados, preservando-se apenas as mulheres e crianças (Paraiso, 1993/1994, p. 202). Com isto, o desinteresse pela escravização destas populações hostis aliava-se à política de abrir espaço para a criação de gado e o povoamento.

Para os criadores de gado do sertão baiano, não interessavam tanto as populações indígenas aldeadas, mas sim as terras ocupadas por estes aldeamentos, que eles queriam ver liberadas para a expansão de sua atividade. Mesmo assim, a notícia dada por José Antônio Caldas à Coroa, em 1758-1759, menciona como algo ainda comum o uso de mão de obra indígena na condução de boiadas no caminho para as minas:

> He sem duvida, que houverão [sic] muitas Aldeas de Gentio mansos governadas pelos Religiosos, e Sacerdotes sobreditos, porem começando a crescer o comercio pelos Sertoens da America, e o grande concurso dos homens para as Minas do Ouro, se forão enfraquecendo, e dezertando as Aldeas do Gentio manso, por que servindose os viandantes dos Indios por estipendios, q' lhes contribuirão para conduzirem as boyadas de gado de hum e outro genero, forão ficando diminutas de tal sorte, que chegarão a dezertar Aldeas inteiras, principalmente aquelas, que ficavão vizinhas as estradas, que vão para os Sertoens e Minas: por cuja causa hoje em toda esta Capitania da Bahia senão achão mais do que trinta e cinco, Aldeas que são as que se tem expressado nas Relassoens antecedentes (Caldas, 1931, p. 36)

Os que sobreviviam aos massacres, além das mulheres e crianças, eram vendidos no recôncavo para ressarcimento das despesas com a expedição (Paraiso, 1993/1994, p. 203). Como conclui Paraiso,

> Os limites do modelo escravista indígena eram dados pela dificuldade de manter o número ideal de trabalhadores devido à alta taxa de mortalidade e à instabilidade no suprimento externo. Também o número elevado de revoltas e fugas era considerado como dificultador da manutenção do sistema. Finalmente, as crescentes distâncias a serem percorridas para garantir o abastecimento, a maior resistência dos grupos macro-jê à escravização, à sedentarização e à agricultura, tornaram o empreendimento cada vez menos lucrativo (Paraiso, 1993/1994, p. 206)

Progressivamente, o predomínio da mão de obra africana torna-se o padrão de exploração da força de trabalho na região açucareira (Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro), fortalecendo a lógica mais geral do império comercial atlântico português, cujo funcionamento se fundava na interdependência entre Portugal, Brasil e África

(Alencastro, 2000, p. 126). O mesmo padrão de exploração se reproduz posteriormente nas minas e plantações de café, nos séculos XVIII e XIX. Mas o fato é que a escravidão indígena só foi superada pela africana onde houve acumulação de capital suficiente. A capitania de São Paulo e toda região compreendida no Estado do Maranhão, depois Grão-Pará e Maranhão, conhecem muito tardiamente o processo de substituição ou suplantação de indígenas por africanos.

No caso do Maranhão, os colonos se vêem beneficiados pela grande densidade populacional indígena na região Grande parte desta população foi sendo progressivamente agrupada em aldeamentos missionários, que se tornavam o alvo preferido dos colonos para recrutamento de mão de obra, conquanto devessem promover a liberdade dos aldeados. Expedições militares pelas vias fluviais eram organizadas para "descimento" dos índios do sertão para os núcleos produtivos ou aldeamentos, por via voluntária ou através das guerras justas e resgates. Praticava-se no Maranhão um sistema de trabalho (semelhante às *encomiendas* da América espanhola) conhecido como *repartições*. A luta dos colonos dirigia-se sempre no sentido de que o rei entregasse a administração das aldeias a funcionários civis, de modo a negociarem com maior abertura as concessões de índios *repartidos*. A luta dos missionários, sobretudo jesuítas, ia justamente no sentido contrário, de que a administração das aldeias lhes fosse entregue, além da cura espiritual e catequese dos índios.

Em São Paulo o sistema de repartição não é praticado, a não ser por um breve período. Com a chegada de moradores de Santo André da Borba na povoação de São Paulo de Piratininga, fundada pelos jesuítas em 1554, estes passaram a alugar índios convertidos mediante salário, para prestação de serviços aos moradores. O crescimento demográfico dos "paulistas" e, portanto, o aumento da demanda por braços indígenas, trouxe protestos contra o controle dos jesuítas sobre a mão-de-obra. A solução encontrada pelos colonos foi a realização de expedições militares para captura de índios no sertão, as chamadas "bandeiras" ou "entradas". Do século XVI ao XVIII os paulistas tornaram-se especialistas em captura de índios no sertão, desbravando a região centro-sul da colônia, além do limite imposto pelo Tratado de Tordesilhas (1494), assinado entre Portugal e Espanha.

Os indios capturados pelos paulistas são diretamente escravizados, sem nenhum sistema intermediário, como no Maranhão, mas no século XVII uma tentativa da Coroa de regulamentar a exploração do trabalho indigena resultou no sistema das *administrações*, tipico de São Paulo. Os moradores dirigiram à Coroa dezesseis dúvidas acerca do novo sistema, por meio das quais procuravam definir as situações em que os índios administrados poderiam ser traspassados a terceiro ou dados por herança ou dote, o que deixa claro suas intenções de possuí-los como escravos. Questionava-se, também, se o índio fugido podia ser capturado e castigado, e se era suficiente dar aos indios pelo seu trabalho o necessário vestuário, sustento e assistência na doença (*apud* Leite, 1950, VI, p 328-330).

Em seu parecer sobre as dúvidas dos moradores, Vieira não questiona a escravidão, em si, nem a escravidão por meio da guerra justa, mas sustenta que os indios capturados pelos paulistas não eram escravos, por terem caido cativos injustamente. Diz que os mesmos deveriam permanecer administrados se assim o desejassem, por apego e amor a seus administradores, e que do contrário deveriam ser aldeados e prestar serviço aos moradores do mesmo modo que se praticava no Maranhão, ou seja, por meio de repartições (*apud* Leite, 1950, VI, p 330-341). O parecer de Vieira não foi suficiente para pôr fim à escravidão na capitania de São Paulo, que permaneceu dissimulada sob o regime das administrações. Por todo o seculo XVII os moradores de São Paulo incluem seus indios administrados nos testamentos, descaracterizando no plano juridico o regime de escravidão (Monteiro, 1994, p. 137)

Leis de 1755 e Diretório dos indios do Maranhão

A legislação indigenista do periodo pombalino concede liberdade plena aos indios e tira das mãos dos missionários a administração de seus povoados, por meio das leis de 6 e 7 de junho de 1755. Estas leis foram promulgadas em 1757, ano em que Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, redigiu o *Diretório que se deve observar nas Povoaçoens dos Indios do Para, e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar o contrario*. Em 1758 o *Diretorio* foi aprovado pela Coroa e tornado lei extensiva ao estado do Brasil. Deste modo, os chamados "três pilares" da legislação indigenista pombalina foram as duas leis de 1755 e o Diretório de 1757.

As mudanças no sistema de aldeamentos indígenas no Maranhão já estavam sendo planejadas desde 1751, como mostram as Instruções a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Duas eram as medidas econômicas principais, e complementares: colocar os índios como ocupantes efetivos do território e providenciar escravos africanos. Confinado ao aldeamento, o índio não era um habitante efetivo, não se traduzia em ganho político e econômico para os moradores e o rei. Transformado definitivamente em escravo ele valia ainda menos, do ponto de vista político e mesmo econômico, pois eram vistos *pela coroa* como mais úteis na produção de gêneros de subsistência. Pelo comércio e a convivência aprenderiam mais rapidamente o *habitus* civilizado e contribuiriam para o desenvolvimento da colônia, e enriquecimento da coroa. Um item secreto das Instruções de 1751 já alertava Furtado sobre o suposto "excessivo poder, que teem nesse Estado os ecclesiasticos, principalmente no dominio temporal nas suas aldeias .." (*apud* Azevedo, 1901, p. 351)

Estas duas leis e o Diretório devem ser pensadas no contexto da legislação indigenista anterior. Desde o século XVI, sucessivas leis procuraram restringir o cativeiro indígena, mas também legitimavam o combate às tribos hostis. Para ser lícita, a escravidão devia atender a certas condições que variavam de uma lei para outra, mas que, em geral, gravitavam em torno das noções de *guerra justa* e *resgate*. Ambas definiam o escravo como cativo de guerra, portanto mantendo vivo um princípio milenar de escravização*. Ainda que insuficientes para impedir a escravização indiscriminada dos brasis, estas leis coibiam os colonos e davam margem jurídica para a atuação dos missionários pela liberdade dos índios. Ao mesmo tempo, tanto a Coroa quanto os missionários posicionaram-se a favor da escravização e transmigração de africanos, atendendo aos interesses do capital mercantil investido no trato negreiro. Deste modo, não houve defesa ideológica ou prática da liberdade africana, salvo por vozes logo silenciadas. Segundo Alencastro:

> Patenteia-se a maneira contrastada pela qual os textos legais sobre o cativeiro – oriundos de um tronco jurídico comum saído do direito romano e das práticas da Reconquista – evoluem na América e na África portuguesa. Não obstante as reviravoltas, uma sequência de diretivas régias editadas ao longo de três séculos – constituindo o mais denso corpo normativo lusitano referente

* Como se sabe, as *guerras justas* consistiam naquelas consentidas e determinadas por autoridade régia contra certos grupos ou etnias. Os *resgates* consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios, sobretudo os que estavam presos "à corda" para serem devorados (Alencastro, 2000, p. 119).

> a uma única matéria colonial – busca coibir a escravização dos índios. Na África, ao contrário, diminuem as dúvidas sobre a legitimidade da posse dos escravos, à medida que o comércio negreiro passa a ser objeto de estímulo por parte da Metrópole e do grande capital mercantil mobilizado pelos *Asientos* luso-espanhóis (Alencastro, 2000, p. 120-121).

As "reviravoltas" da legislação indigenista colonial refletem os diferentes contextos em que foram promulgadas as leis e alvarás régios, atendendo sobretudo a uma dupla caracterização dos grupos indígenas. Segundo Perrone-Moisés, a postura incerta da Coroa frente à questão indígena durante o período colonial deve ser encarada não como uma política incoerente, confusa ou contraditória, mas como uma dupla política: um lado voltado para os aliados e outro para os inimigos (Perrone-Moisés, 1992, p. 117). Cada um dos lados dessa política comporta variações pouco fundamentais, tendo como pano de fundo não apenas a pressão exercida pelos jesuítas e os protestos dos colonos, mas também o interesse da Coroa em pacificar a população nativa de modo que pudessem progredir tanto a catequese quanto a ocupação efetiva e a exploração do território (Beozzo, 1983, p. 20).

O aspecto marcante da legislação pombalina é que ela não fazia distinção entre índios aliados e inimigos. Ao lado de uma lei de 1609 e outra de 1680, a lei de 6 de junho de 1755 constituía-se como uma "lei geral de liberdade", válida para os índios aldeados ou não, e sem estabelecer nenhum critério de cativeiro legítimo. As duas leis anteriores não tinham durado muito tempo, sendo revogadas, respectivamente em 1611 e 1688, quando se instituíram novamente ocasiões de cativeiro legítimo. No último caso, o recuo não impediu a entrega total da administração dos índios aos jesuítas e demais missionários, tanto no espiritual quanto no temporal, conforme o Regimento de 1686. Consciente desta situação, o autor da lei de 6 de junho de 1755 estava assumindo a responsabilidade de executar uma proibição que havia fracassado duas vezes. Fazendo referência à cobiça e às injustiças daqueles que se aproveitavam dos casos de cativeiro justo, para introduzir os injustos, o texto da lei poderia ter sido escrito até mesmo por um jesuíta, mas de fato era o primeiro passo para extinção da Ordem em Portugal.

Em consonância com isto, a lei de 7 de junho de 1755 remove a tutela dos missionários e estabelece que as povoações indígenas fossem dirigidas por seus principais, sendo pequenas demais para erigirem vilas, e por câmaras e juizados, ao estilo português, sendo grandes o bastante. Esta lei de 7 de junho deve ter sido obviamente mal recebida

pelos missionários. Leis determinadas a preservar a liberdade indígena tendiam sempre a favorecê-los, mas agora, contraditoriamente, agiam no sentido de afastá-los das missões. Por um lado, os colonos seriam forçados a recorrer a escravos africanos, como a Coroa sempre defendera, e os jesuitas tiveram que se retirar daquela atividade que representava tudo em termos de organização ideológica e material, sobretudo na sub-província do Maranhão.

Francisco Xavier de Mendonça Furtado, entretanto, levantou dúvidas sobre as novas leis poderem favorecer os índios sem a intervenção de funcionários públicos para orientá-los e protegê-los da rapinagem dos colonos Institui, assim, diretores para as aldeias. A argumentação básica do Diretório é a mesma usada pelos missionários em defesa de sua tutela, ou seja, a menoridade indígena. Embora trazendo algumas novidades, o Diretório está associado a leis anteriores, como a de 1611, que instituia os capitães das aldeias, nomeados pelo governador geral por mandato de três anos, os quais seriam responsáveis por administrar os índios que fizessem descer voluntariamente dos sertões, agrupando-os aos trezentos casais e instalando-os em povoações (Silva, 2000, p. 22)

O Diretório (reproduzido por Beozzo, 1983, e Almeida, 1997) pode parecer uma adaptação às condições concretas do Maranhão, onde Furtado, na qualidade de governador, suspeitava da capacidade dos índios em exercer a liberdade recentemente "restituída". No entanto, dava margem à renovação dos antigos "abusos". Os Diretores não seriam remunerados pelo erário régio, mas sim por meio de um tributo estabelecido sobre a sexta parte da produção indígena (Item 34). Esta medida foi usada para incentivá-los a promover a agricultura entre os índios, mas obviamente abria margem a cobiça e exploração do trabalho indígena.

> Pombal e o Rei José provavelmente editaram suas leis dando liberdade aos índios num ímpeto de idealismo. Suas boas intenções foram imediatamente anuladas pelo meio-irmão de Pombal. Isto porque, com seus diretores leigos, Mendonça Furtado introduziu um dos piores períodos na história dos índios brasileiros. Os novos diretores não tinham nenhum incentivo moral para ajudar os índios. Eles imediatamente usaram seus cargos para abusar e explorar povos que supostamente deveriam ajudar. Em todos os escritos contemporâneos sobre os diretores, é difícil achar uma boa referência sobre eles. A queixa contra eles era tão grande que o Diretório foi abolido cerca de 40 anos depois, em 1798 (HEMMING, 1978, p. 481-482 – *tradução nossa*)

Talvez não possamos isentar Pombal e o rei D. José I pelo Diretório dos índios do Maranhão, pois aprovaram-no tanto quanto as duas leis anteriores. Mas certamente o

Diretório implicava praticamente a anulação das novas leis, que levavam à remoção da tutela. Ao entregar as aldeias aos diretores, Furtado comprometeu seu projeto, que terminou redundando em grande fracasso no Maranhão-Pará. Para Brandão, isto não se deveu apenas por causa dos abusos dos diretores, mas pela própria inadequação do Diretório à realidade da região (Brandão, 2001, p. 256, 301). Ainda assim, a carta régia de 1791 que o aboliu enfatizava seu caráter provisório e postulava a continuidade da política pombalina no tocante à integração da população indígena à portuguesa (*Ibid.*, p. 283). No parecer de D. Francisco de Souza Coutinho, fundamental na ocasião, não faltou o reconhecimento do valor estratégico do *Diretório*, em acabar com o "monopólio" exercido pelos jesuítas e outras Ordens (*Ibid.*, p. 294).

Não obstante as contradições entre o documento de 1757 e as duas leis anteriores de 1755, prevalece a concepção geral relativa ao aproveitamento do indígena enquanto agente colonial, e não mero prestador de serviços. A argumentação colocada na legislação indigenista pombalina, reiterada em diversas cartas e portarias, reflete o momento vivido pela Corte portuguesa com o domínio do iluminismo, mercantilismo e absolutismo, bem como o enfraquecimento da religião como um fim em si mesma. A ênfase é colocada na concessão de liberdade ao índio, mas ao mesmo tempo esta era vista como um meio para se enriquecer o Estado. A prosperidade material das aldeias seria um atrativo para os que ainda viviam afastados dos brancos. Ao concluir seu *Diretório* (Item 95), Furtado acrescenta ao já fatigado chavão da dilatação da fé e do império, outros mais apropriados à época – ao mesmo tempo em que faz um apelo quase patético aos diretores, que não seria ouvido

> Ultimamente recommendo aos Directores, que esquecidos totalmente dos naturaes sentimentos da propria conveniencia, só empreguem os seus cuidados nos interesses dos Indios; de sorte que as suas felicidades possaõ servir de estimulo aos que vivem nos Sertões, para que abandonando os lastimosos erros, que herdáraõ de seus progenitores, busquem voluntariamente nestas Povoações Civis, por meio das utilidades Temporaes, a verdadeira felicidade, que he a eterna. Deste modo se conseguiriaõ sem duvida aquelles altos, virtuosos, e santissimos fins, que fizeraõ sempre o objecto da Catholica piedade, e da real benificencia dos nossos Augustos Soberanos, quaes saõ: a dilataçaõ da Fé; a extincçaõ do Gentilismo; a propagaçaõ do Evangelho; a civilidade dos Indios; o bem commum dos Vassallos; o augmento da Agricultura; a introduçaõ do Commercio; e finalmente o estabelecimento, a opulencia, e a total felicidade do Estado (*apud* Beozzo, 1983; Almeida, 1997).

O Diretório faz com que toda a legislação indigenista pombalina pareça dirigida apenas a afastar os jesuítas de suas aldeias na América portuguesa, uma vez que contradiz o

fato da legislação anterior afastar os missionários sob pretexto de remover todo tipo de tutela. Pode-se pensar facilmente que Pombal queria apenas atingir os jesuitas com esta legislação. As missões eram sua grande sustentação ideológica e econômica. Ideológica, porque sem o empreendimento missionário não se justificava a presença dos jesuitas no mundo colonial nem as isenções e favores que recebiam. Econômica, porque os aldeamentos serviam para a promoção do comércio das chamadas "drogas do sertão", além da produção de gêneros, que supostamente serviam aos próprios aldeamentos. Isto era um dos fatores que animavam os colonos contra os jesuitas, e deste modo, a Coroa podia favorecer os primeiros em detrimento destes últimos.

As criticas dos moradores da região contra o Regimento de 1686 vinham sendo constantes desde sua publicação. Em 1688 foi conseguida a anulação da lei de 1680, que dava incondicional liberdade aos indios (Beozzo, 1983, p. 44). Na década de 1720 uma intensa campanha anti-jesuita foi empreendida por Paulo da Silva Nunes, uma espécie de porta-voz das reivindicações dos colonos da Amazônia (Alden, 1979, p. 42-49). Os missionários eram acusados de impedir o acesso dos colonos à mão-de-obra indigena, e o que é pior, de usá-la em beneficio proprio

Os colonos argumentavam também que a prosperidade das missões não beneficiava a Coroa, por causa das isenções de que gozavam as Ordens religiosas no tocante ao pagamento de direitos alfandegários e dizimos De fato, os missionários parecem ter se tornado os principais agentes econômicos da região amazônica entre o fim do XVII e a década de 1750 (Beozzo, 1983, p. 47). Sendo assim, a proeminência econômica das Ordens religiosas na região amazônica, sobretudo a Companhia de Jesus, sem dúvida era um aspecto relevante na politica pombalina que culmina com a expulsão da Ordem de Portugal (Alden, 1970, p. 65).

Por outro lado, havia um projeto mais amplo voltado para a questão indigena Caio Prado Jr. argumenta sobretudo neste sentido, indicando a conexão das leis de 6 e 7 de junho com a de 4 de maio, que estimulava o casamento de portugueses com índias. Para Prado Jr., o raciocinio expresso nas leis pombalinas, visando tornar o indigena efetivamente um habitante na colônia, refletiam os interesses naturais, profundos e de longo prazo da Coroa contra ambos, colonos e jesuitas (Prado Jr, 1996, p. 95). Pode ser, mas jamais tinham aparecido de modo tão explicito como agora. A fusão completa da

população indígena com a portuguesa propiciaria um aumento da população do Estado, uma vez que o índio não era contado entre os súditos, por causa tanto de sua "menoridade" quanto do estigma. Daí por que o Diretório insiste, por exemplo, na abolição do uso da palavra *negros*, para se referir aos índios. Além disso, à abolição definitiva da escravidão indígena no Maranhão-Pará devia corresponder a formação de uma nova força-de-trabalho composta por escravos africanos, cujo fornecimento seria explorado por uma companhia monopolista recentemente criada. Ensaiava-se, portanto, um novo modelo de exploração da região, buscando inseri-la no circuito comercial atlântico (Alencastro, 2000, p. 138-143).

Maxwell aponta também, como fundamental para Pombal, a questão do controle das fronteiras, que indiretamente ficava nas mãos dos missionários. Segundo este historiador, a execução do Tratado de Madri trouxe a consciência do valor estratégico do interior do continente, a partir de seus sistemas fluviais. Em função disto, "era talvez inevitável que o grande complexo de missões jesuíticas portuguesas e espanholas, que se alongava da foz do rio Amazonas ao rio da Prata, começasse a ser visto como uma ameaça aos interesses das duas potências européias que dominavam a América do Sul" (Maxwell, 2000, p. 54).

Naturalmente que todas estas questões não estão dissociadas do anti-jesuitismo implícito na legislação indigenista pombalina, bem como do regalismo dominante na Corte de D. José. No caso da Bahia, que aqui nos interessa, o Diretório não parecia ter grande aplicabilidade, como conseqüência do fato de que toda a política indigenista do período havia sido pensada originariamente para a região amazônica. A notícia oficial do Diretório chega apenas em 1759, por carta do Secretário de Estado do Ultramar, Thomé Corte Real, para o Conde dos Arcos, assinada em 3 de fevereiro:

> Illmo e Exmo S.^{r}. S. Mag.^{de} foy servido determinar, que nas Povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhaõ se observasse o Directorio, que formou Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador, e Capitaõ General daquellas Capitanias, para regimen dos d.^{os} Indios: o que o mesmo Senhor approvou por Alvará de 17 de Agosto do anno proximo passado, e ordena, que V. Ex.ª faça observar o mesmo Directorio nas Aldeas da jurisdiçaõ desse Estado, em todas aquellas partes, que lhes possaõ ser applicaveis, para o que remetto a V. Ex.ª os Exemplares incluzos (APEB, Ordens Régias, LXI, doc. 98)

Em resposta, o parecer do Tribunal do Conselho Ultramarino enviado à Coroa, datado de 19 de maio de 1759, foi dito que alguns de seus parágrafos já haviam sido colocados

em prática em função das diligências anteriormente tomadas, enquanto que o elemento fundamental do próprio Diretório, a figura do Diretor das aldeias, pareceu impraticável e desnecessária! (Resgate, doc. 4256). Sugeriu-se que esta função fosse interinamente assumida pelos ministros que iam erigir as vilas, assistindo às primeiras audiências da câmara e servindo de escrivães, na ausência de índios capazes Estes escrivães deviam fazer as vezes dos diretores, na impossibilidade de se conseguir pessoas com as qualidades necessárias para tanto. Vilhena, escrevendo em fins do século XVIII, início do XIX, faz menção a estes "escrivães diretores" que governavam vilas criadas a partir das antigas aldeias de índios em Porto Seguro (Vilhena, 1969, p. 522-529).

Pombal almejava constituir uma população indígena integrada à portuguesa, empenhada em atividades produtivas e comerciais Seus ministros na Bahia vão procurar mostrar o quanto isto vinha a ser possível e de que modo, como se vê nas instruções para o estabelecimento das vilas, discutidas a seguir.

Estabelecimento das vilas nas antigas aldeias na Bahia

Consoante com as leis de 6 e 7 de Junho, as aldeias indígenas deviam se tornar vilas ou povoados. O conjunto de decretos assinados pelo rei D José I no dia 8 de maio de 1758, para serem executados pelo tribunal do Conselho Ultramarino, que vinha ser instituído na Bahia por dois magistrados enviados de Lisboa, incluía a ordem de erigir vilas nas aldeias administradas pelos missionários Tais vilas deveriam ter câmara de vereadores e juizados ordinários, segundo o estilo português.

O governo civil das aldeias, abolido pela legislação pombalina, havia sido entregue em definitivo aos missionários pelo Regimento de 1 de dezembro de 1686, num momento em que a balança pendeu favoravelmente para os jesuítas, em detrimento dos colonos. O primeiro parágrafo do Regimento, delegando amplos poderes aos missionários, vigora até a sua anulação pela legislação pombalina, embora "vigorar" não signifique aqui que tenha sido completamente respeitado

> Os padres da Companhia terão o governo, naõ só espiritual, que antes tinhaõ, mas o politico, & temporal das aldeas de sua administração, & o mesmo teraõ os Padres de Santo Antonio, nas que lhes pertence administrar, com declaraçaõ, que neste governo observaraõ as minhas Leys, & Ordens, que se naõ acharem por esta, & por outras reformadas, tanto em os fazerem servir no

> que ellas dispoem, como em os Ter promptos para accodirem á deffensa do Estado, & justa guerra dos Certoens, quando para ella sejão necessarios (*apud* Beozzo, 1983, p. 114).

Incluindo as capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe, segundo informação de Vilhena e os documentos consultados, apenas os aldeamentos jesuítas tornaram-se vilas, sendo onze no total (Vilhena, 1969, p. 460-461, APEB, maço 603, cad. 14, 15, 32; vide ANEXO A). Os jesuítas administravam quatro, das sete aldeias existentes em Ilhéus, as duas únicas de Porto Seguro e apenas uma, das cinco de Sergipe. Na capitania da Bahia, eram apenas quatro, de um total de vinte, estando a maioria das restantes sob administração de padres seculares e franciscanos. Coube ainda ao Conselho erigir as vilas de Almeida e Benevente, na capitania do Espirito Santo (APEB, maço 603, cad. 14). As igrejas, imóveis e plantações das aldeias não implicavam em qualquer direito aos Missionários, pois eram fruto do trabalho dos indios e pertencentes a eles. Caso reclamassem ressarcimento pela entrega destas construções, estariam incidindo no erro de arrogar-se a posse, que não lhes era autorizada. Na Bahia, parece certo que as aldeias administradas por outras ordens religiosas e ate mesmo por padres seculares não se tornaram vilas neste primeiro momento de aplicação da legislação pombalina

O extenso relatório apresentado pelo Conselho Ultramarino em 22 de dezembro de 1758 retrata com detalhes os primeiros encaminhamentos no sentido de secularizar as aldeias (APEB, maço 603, cad. 32; AAPEB, XXVI, p. 5-45). Até aquela data, apenas a aldeia do Espirito Santo nas proximidades de Salvador havia se tornado vila, e vinha depois a servir de exemplo para as demais, serve também aqui como paradigma de análise, embora não definitivo.

A primeira questão que vem à baila ao se reunirem os conselheiros com o Vice-rei foi a respeito do procedimento adequado a se erigir as vilas (13 de setembro). O Conde dos Arcos propôs que se fizesse um questionario para se levantar todas as informações necessárias de cada aldeia, e somente após este questionario ser trazido de volta ao conselho se tomariam as resoluções especificas a cada nova vila a ser erigida. Os que fossem às aldeias levar os questionários deveriam persuadir dois indios a se apresentar no Conselho como representantes dos demais.

Na reunião seguinte (27 de setembro) são aprovados "por votos conformes" os questionários e as sugestões que deviam ser dadas aos ministros que fossem erigir as

vilas. No entanto, o conselheiro José Mascarenhas propôs que a diligência iria tomar muito tempo, sendo as viagens pelos sertão tão dificultosas e caras, que deveria ir logo o ministro e estabelecer as vilas, ao menos interinamente, e depois de retornar ao conselho com o questionário respondido e a diligência já realizada, uma ou outra coisa podia ser mudada. Disse ainda que a celeridade é quase sempre madrasta da justiça e a demora podia trazer inconvenientes maiores, e que baseava este parecer no fato de que o atual monarca sempre realizava as coisas com admirável brevidade, ao contrário dos anteriores, que gastavam séculos para estabelecer coisas novas. Arremata Mascarenhas alertando que, estando os jesuitas nas aldeias, haveria suspeitas de que o questionário não fosse respondido verdadeiramente, o mesmo não devendo ocorrer com a presença dos novos párocos, que não deviam ter a mesma ingerência no governo politico, "pois de outra forma seria se concorrer para o mesmo abuso que se queria evitar".

A conclusão do Conselho é que se fosse logo a aldeia do Espirito Santo, por distar pouco da cidade, e que "depois de feito este estabelecimento se regularia o das mais aldeias por fórma de que cada Informante que a elas fosse mandado pudesse logo levar instruções e ir munido da jurisdição necessária para o completo estabelecimento delas" Embora o próprio Mascarenhas tenha se oferecido para estabelecer a vila de Abrantes, na aldeia do Espirito Santo, foi designado João Ferreira Bittencourt.

A ordem é passada a Bittencourt no dia 28, e em 11 de outubro o mesmo apresenta ao Conselho sua primeira prestação de contas, interrogatorios que fez e documentos que levantou (APEB, maço 603, cad. 4). Tudo foi enviado ao rei por cópias numeradas, em anexo ao relatório do Conselho, conforme se supõe. Por proposta do Conde dos Arcos, passou-se uma provisão para dar ciência a câmara de Salvador, pois o estabelecimento da nova câmara implicava, do ponto de vista legal, um desmembramento do território da cidade. A carta tem a data de 30 de setembro. Sendo passada como ordem régia dada através do Conselho Ultramarino, reproduz os argumentos reais ou pombalinos expostos nas leis de 5 e 6 de junho de 1755 e no alvará de 8 de maio de 1758. Diz que o estabelecimento de vilas é o melhor meio de se civilizarem e poderem instruir os indios a utilizar da agricultura e comércio, e de mantê-los no pleno gozo da liberdade de suas pessoas, bens e comércio; e que por ser presente que a Aldeia do Espirito Santo tem *o número de vizinhos e a extensão precisa para o dito effeito* S. Majestade foi servido

ordenar ao Bacharel João Bittencourt estabelecer nela uma vila com o nome Nova Abrantes do Espirito Santo. O "registre-se" da câmara é datado de 03 de outubro (AAPEB, XXVI, p. 1-2). Cartas semelhantes deveriam ser enviadas para aviso das respectivas Câmaras das quais as novas vilas se desmembrariam.

Com relação à conta, interrogatórios e documentos apresentados por Bittencourt, a maior dúvida é a respeito da extensão de terras que deveria pertencer aos indios. O Conselho sugere que o ministro procure o Provincial dos jesuitas para que apresentasse os titulos de posse das terras pertencentes aos indios. O Provincial alega não encontrar nenhum titulo no Colégio. O Conselho, informado, passa uma provisão de que o Provincial avisasse aos superiores de todos os colégios que passassem aos missionários das aldeias os titulos respectivos para serem entregues a quem fosse estabelecer as vilas. O Provincial disse que o faria. A confusão serviu para certificar o Provincial quanto a pelo menos um dos objetivos tratados nas reuniões do Conselho Ultramarino, mas é dificil imaginar que alguma defesa pudesse ser tentada além de dificultar como fosse a execução das diligências. Outra ordem foi passada para que o Provincial apresentasse livros onde pudesse ser averiguado os bens pertencentes às igrejas das aldeias. Sem satisfazer inteiramente ao Conselho, disse ter expedido ordem às aldeias para que executassem as ordens régias, a 5 de dezembro. Foi tudo o que conseguiram do Provincial até a data do relatório

Em 16 de outubro exige o Conselho um parecer definitivo de Bittencourt, que advoga a concessão de 2 léguas de frente pelo litoral (até o Rio Joanes) e 3 de fundo, que parecia ser a única terra que os indios efetivamente tinham posse. Segundo Bittencourt, não havia titulos que comprovassem a doação de Mem de Sá de 3 léguas em quadra, que os indios alegavam a seu favor. Além disso, as 5 léguas quadradas eram suficientes para os 40 casais de indios da aldeia, e os moradores do outro lado do Rio Joanes apresentaram titulos válidos de sua posse, devendo ser nela mantidos. E sobre umas terras confinantes pertencentes aos jesuitas pareceu ao ministro ser conveniente tomá-la, pois o gado dela invadia as terras indígenas e destruía as lavouras (por acaso era de sua alçada dar parecer sobre isto?). O Conselho decidiu concordar com o ministro, menos com respeito à terra dos jesuitas. O Conselheiro Manoel Estevão foi de voto contrário, alegando sobretudo a leis do início do século XVIII que davam prioridade de posse aos indios,

inclusive a de 23 de Novembro de 1700. Mantendo o parecer do ministro, o Conselho pede consulta ao Rei sobre as seguintes questões: 1) terras que deviam pertencer aos indios; 2) extensão que se devia dar à vila; 3) divisão que se devia fazer das terras entre os indios; 4) despesas para demarcação das terras; 5) rendas da nova câmara; 6) rendeiros das terras dos índios; 7) gados das terras dos jesuitas; 8) possibilidade de se abrir uma barra no rio Joanes.

Estas questões, independentemente das soluções que lhes foram dadas, revelam algo fundamental: a relevância da questão da terra e a inexistência de conflitos em torno do trabalho indígena. Não precisamos aqui lembrar que se trata de uma região específica de contato entre populações brancas e indias. As demais aldeias estavam envoltas em contextos diferentes, em situações específicas, e o estudo do que se passou com cada uma delas é matéria a ser realizada. Quanto a Abrantes, a aldeia havia sido fundada no século XVI e não havia nela indios pagãos no século XVIII. A posse das terras indígenas eram tão assegurada que os mesmos viviam de arrendá-las, conquanto as terras fossem avaliadas como férteis e boas para o cultivo de mandioca, feijão, algodão, mamona e melancia (Tavares, 1961/1967, p. 90). Não se tratava de região fornecedora de açúcar, tabaco, farinha de mandioca ou madeiras. Segundo Tavares, o estado geral da aldeia era de muita pobreza: "Todas as casas eram de barro batido, cobertas de palha. Não havia uma só construção de pedra e cal, tijolos e telhas. A igreja e a casa dos padres jesuítas – o hospício – estavam em ruínas" (Tavares, 1961/1967, p. 91). Os únicos criadores de gado citados no relatório do Conselho Ultramarino são os jesuitas. Abrantes não era motivo de qualquer dissensão ou conflito, não trazia nenhum problema para a administração colonial. Não se tem notícia de queixa dos moradores, dos índios ou dos jesuítas. Tornou-se um povoado pobre, como aldeia pobre que era. Foi feita vila, afinal, apenas pelo fato de ser administrada pelos jesuítas.

Com o estabelecimento ou "ereção" de Abrantes, define-se o modo como se havia de fazer as demais. Provavelmente não houve aplicação fidedigna deste modelo em contextos tão diferentes como o sertão e o litoral sul, mas o fato do Conselho acreditar que isto fosse possível revela suas intenções e seu pensamento em torno do que deveriam ser as intenções régias. Abrantes serviu de procedimento exemplar para as demais, sendo a síntese, se não do *processo*, ao menos do *projeto* de ereção das novas

vilas. São repartidos ministros para as demais aldeias, o que consta do relatório de 22 de Dezembro e de documentos avulsos. O ouvidor e corregedor da comarca da Bahia Luiz Freire de Veras ficou encarregado das aldeias de Ilhéus, menos a de N. S. da Conceição, para a qual não se reservou ministro. O juiz de fora da vila de Cachoeira, José Gomes Ribeiro, ficou responsável pela aldeia de Natuba*. O ouvidor e corregedor da comarca de Sergipe foi encarregado das outras três aldeias de indios quiriris do sertão. O capitão-mor de Porto Seguro, Antônio da Costa Souza, e o ouvidor, Manoel da Cruz Freire, deveriam cuidar das duas aldeias da região. O ouvidor e corregedor da comarca da capitania do Espirito Santo, Francisco de Salles Ribeiro, das duas respectivas. Como já foi dito, o juiz de fora da Bahia, João Ferreira Bittencourt e Sá se encarregou da aldeia do Espírito Santo (APEB, maço 603, cad. 11, 15, 32).

As instruções dadas a estes ministros indicam uma grande flexibilização do costume português de modo a compensar o despreparo dos índios para o governo civil. Assim, foi permitida a eleição de camaristas analfabetos, para que não se recorresse a portugueses. Apenas o escrivão, por razões óbvias, tinha que ser alfabetizado, e instruído, devendo-se escolher de preferência um português casado com índia, não havendo índio com capacidade. Devia haver um juiz e três vereadores, um alcaide e um porteiro. O ministro providenciaria uma casa que servisse de cadeia e outra para as conferências da câmara e do juiz, não devendo ser usada a casa do pároco! Um pelourinho seria levantado, em lugar que servisse de praça. (APEB, maço 603, cad. 15).

São também enviados questionários para serem preenchidos e devolvidos ao Conselho, como forma de avaliar se a diligência havia sido a contento e se algo convinha que fosse mudado (APEB, maço 603, cad. 21, avulso). Obviamente, estes questionários revelam também a curiosidade de Pombal com relação ao estado das aldeias, que o Conselho Ultramarino se preocupa em satisfazer Queria saber, entre outras coisas quantos índios havia na aldeia, se eram ricos e tinham boas casas, se falavam a língua portuguesa, se havia alguns se sabiam ler ou escrever, se havia oficiais mecânicos e de que ofícios, como se alimentavam e vestiam, e em que camas dormiam, de que nação eram, se

* O caso da aldeia de Natuba ainda espera por maiores esclarecimentos. Cita-se no relatório que a aldeia tornou-se vila de Soure por ordem do rei D. João V em 1717, o que contradiz o fato do estabelecimento de tal vila ainda estar se processando em 1758 (APEB, maço 603, cad. 32, § 33). Provavelmente a ordem foi dada, mas a vila não chegou a ser estabelecida no reinado de D. João.

tinham comércio ou rendimentos, se tinham gados, individualmente ou em comum, se se tiraria algum proveito em estabelecer a vila.

Todas estas questões se distribuem (de modo aparentemente desordenado) ao longo de 30 parágrafos ou instruções (APEB, maço 603, cad. 21) O documento é datado de 28 de Setembro de 1758, seguindo-se a resolução tomada em reunião do Conselho, como dito acima, e traz como preocupação central a questão das condições materiais de subsistência e a capacidade de ao menos alguns indios em assumir a administração, defesa e desenvolvimento das aldeias (TAVARES, 1961/1967, p. 90). Na instrução 24, se pede que o ministro se informe de tudo o mais que for encontrando pelo caminho, de modo a aumentar o conhecimento que se tem do sertão. No item 27 se diz que as diligências devem principiar após publicadas as leis de 6 e 7 de junho e o alvará de 8 de maio, informando aos indios que El Rey está informado "de q. [já] estão capazes de se governarem por si mesmos pois consta, q ainda sendo tão rusticos, tem alguns delles esta vaid.e." No 28 recomenda ao ministro que assista às primeiras conferências da câmara para os instruir e advertir que na falta do juiz "há-de servir o vereador mais velho". No item 30 adverte que o ministro deve, em todas as contas, "entregar logo o seu parecer, por evitar demoras".

Interessa a nós aqui, particularmente, o que diz respeito ao missionário. O documento indica diversas informações que devem ser tomadas a seu respeito. Questiona-se a grandeza da igreja da aldeia e da casa dos missionários, e como ajuntaram dinheiro para as despesas com estas obras, e ainda se os indios pagam alguma "conhecença" ou que utilidade tira o missionário da igreja, e quanto lhe rende a cada ano (instruções 4 e 8). Se têm os missionários alguma terra sua por modo de passal ou terra da residência, ou se têm algum gado (instruções 7 e 14). Se há notícia que alguém ou algum missionário se serve de algum indio como escravo, ou se alguém se aproveita do salário ou do rendimento dos indios (n. 9). Na instrução 25 se questiona o modo como o missionário persuadiu os indios a descerem para a aldeia, e se houve alguma injustiça nisto. Deste modo, se procurava levantar informações sobre o exercicio ilegitimo do oficio de párocos, a suposta riqueza dos jesuitas nas missões, e a questão da escravidão e exploração dissimulada do indio. Naturalmente, três questões fundamentais da politica anti-jesuita de Pombal

Estabelecimento das vigararias

Normalmente se afirma que o Diretório dos Índios do Maranhão, de 1757, e as providências que se seguem, no ano seguinte, visavam apenas remover a administração temporal dos índios aldeados das mãos dos missionários, guardando-lhes a assistência espiritual. De fato, a legislação indicava que as aldeias (aldeamentos) deviam-se estabelecer em vilas e vigararias, entregando-se o temporal a autoridades civis eleitas pelos próprios índios ou aos chamados "diretores", e o espiritual a párocos do hábito de São Pedro, ou seja, padres seculares. A esse respeito, pode-se ver o item 4 do Diretório dos Índios do Maranhão: *Para se conseguir pois o primeiro fim, qual he o christianizar os Indios, deixando esta materia, por ser meramente espiritual, á exemplar vigilancia do Prelado desta Diocese....* (Beozzo, 1983; Almeida, 1997).

Em carta dirigida ao Arcebispo da Bahia, datada de 8 de maio de 1758, o Rei trata diretamente deste assunto (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 561-562). Orienta o Arcebispo para erigir *vigararias* nas antigas *missões*, e refere-se aos índios como *paroquianos*. Diz ainda que a assistência espiritual concedida pelos missionários aos índios havia sido permitida interinamente, enquanto o clero secular não pudesse prestá-la. Mas que estando informado de que o Arcebispado contava com suficiente número de párocos, havia por bem dar como terminado o período da interina irregularidade. Daí porque a legislação indigenista pombalina foi um duplo golpe nas ordens religiosas missionárias, favorecendo a expansão da organização diocesana. No entanto, a carta ao Arcebispo refere-se explicitamente às aldeias administradas por jesuítas. Conquanto fosse uma medida extremamente hostil à Companhia de Jesus, a secularização dos aldeamentos missionários contribuiu para o aumento do número de paróquias no sertão da Bahia; a reunião de pequenas aldeias prestes a desaparecer; a assistência às populações ao derredor das aldeias; e o aumento do poder de intervenção do Arcebispo (Costa e Silva, 2000, p. 56-57). De fato, a transformação das aldeias em paróquias atendia também a uma tendência de longa duração, na qual o espaço das freguesias ia pouco a pouco suplantando o das missões (*Ibid.*, p. 76).

O clero regular havia sempre se antecipado ao secular em regiões recentemente conquistadas ou por conquistar, recebendo por isto autoridade especial para organização

de paróquias nestas regiões (Boxer, 1989, p. 85). Apesar das críticas a isto, a dificuldade em manter nas regiões de missão um clero secular zeloso e interessado, ao lado da recusa quanto à formação de um clero nativo (associado a questões políticas e raciais), reforçavam a tendência das ordens regulares em se aproximar do poder e afirmar seu senso de superioridade organizacional e moral (*Ibid.*, p. 86-87).

Segundo o cronista José Caeiro, apresentado no capítulo seguinte, os párocos designados para as antigas aldeias as abandonaram em pouco tempo (1936, p. 53-55). É bem possível. Sabe-se da pouca assistência religiosa dispensada à gente do sertão. Em 1798 o Cônego Antônio Borges Leal da informação de doze freguesias que "ou contavam inteiramente com população indígena ou ajuntavam a esta alguns portugueses" (Costa e Silva, 2000, p. 76). A localização de quase todas coincide com os antigos aldeamentos jesuítas: cinco no litoral sul, uma no litoral norte, cinco no sertão de baixo e uma no sertão de cima. Como diz Costa e Silva, estas freguesias assinalavam um momento de transição, onde não mais existia a missão, "mas longe andava a freguesia sucedânea de se ombrear com aquelas de larga tradição e mais bem situadas na geografia" (2000, p. 77). A inserção do índio na vida religiosa comum acenada pela legislação pombalina carecia de mais tempo ou empenho. Não obstante, ainda que paulatinamente, o clero diocesano ia apascentando o rebanho, sem com isso impedir que no século XIX o sertão reclamasse novamente missionários, atendendo a isto os capuchinhos (Costa e Silva, 2000, p. 81). A seara era ampla...

Considerações finais

A lei de 3 de setembro de 1759, enquanto elemento fundamental do processo de expulsão dos jesuítas de Portugal e seus domínios, faz menção explícita à legislação indigenista, cujo teor marcante foi a secularização das aldeias, ou seja, a remoção da administração temporal dos missionários. Um documento importante da propaganda anti-jesuíta, a *Relação Abreviada*, irá colocar esta questão do cativeiro indígena como peça fundamental contra os jesuítas, aproveitando-se da resistência guaranítica ao Tratado de limites de 1750 para construir o mito do império oculto dos jesuítas na América (vide Capítulo 5).

Aparentemente os "três pilares" da legislação indigenista pombalina estão em contradição entre si. A lei de 6 de junho de 1755 "restituía" a liberdade plena dos índios sobre suas "pessoas, bens e comércio", aparentemente apoiando a postura secular dos missionários que por diversas vezes pressionaram os monarcas portugueses para promulgarem leis pondo fim ao cativeiro. A lei de 7 junho, divulgada junto com a primeira, em 1757, removia a administração temporal exercida pelos missionários, e indicava que a administração espiritual devia ser provida por clérigos seculares (do hábito de São Pedro). A subordinação direta ao bispo diocesano acabava com o poder e autonomia dos missionários. Já o Diretório de 1757 instituía o cargo de diretor, restabelecendo a tutela e a presença de portugueses no governo das aldeias, reafirmando o velho argumento da menoridade indígena.

Por outro lado, estas leis respondem sem contradição ao objetivo básico de incorporar as populações indígenas como agentes da colonização. Os índios interessavam para a Coroa tanto do ponto de vista demográfico como econômico, e é difícil superestimarmos a importância que os governantes do século XVIII costumam dar a ambos. Do ponto de vista demográfico, eram uma fonte populacional fundamental não contada entre os súditos, pois não vivam inteiramente senhores de si mesmos. A importância deste contingente populacional ignorado se fez enorme no momento de definir as fronteiras com as possessões espanholas, no tratado de Madri e depois dele, com a dissolução completa do obsoleto acordo de Tordesilhas, e a aceitação mútua do princípio do *uti possidetis*.

Do ponto de vista econômico, interessava ainda a Coroa que os índios atuassem como agentes da recuperação econômica do Grão-Pará, tanto trabalhando como camponeses autônomos para produzir gêneros de subsistência, quanto deixando livre o caminho para a introdução de escravos africanos comercializados (e devidamente tributados) através da recém criada Companhia do Grão-Pará e Maranhão. As aldeias eram fontes de riqueza para os missionários, pois estavam articuladas a uma rendosa atividade extrativista. Naturalmente os jesuítas diziam (e ainda dizem) que tal atividade não ia além de suprir os gastos da própria atividade missionária. Que seja. Nem por isso deixava de obstar as pretensões dos colonos de que eles mesmos levantassem tais

receitas. Para a Coroa significava maiores entradas no Erário, fugindo às escapadelas dos padres quanto ao pagamento dos dízimos.

Não se pode deixar de pensar, também, que a nova legislação buscasse afastar o perigo de uma tomada repentina do Brasil por um exército indígena liderado pelos jesuitas, fato obviamente inexeqüível, mas que parecia rondar a cabeça de Pombal e seus coadjutores Ao visitar as aldeias dos jesuitas da Bahia, e dar notícia em 22 de dezembro de 1758 (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 556-557), o conselheiro ultramarino José Mascarenhas fez questão de tranqüilizar o secretário de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte Real: *"Os jesuitas estão no mayor soçego e humildade que he possivel, bem poderá ser isto afectado, porem nesta capitania não pode haver temor de que fação a menor perturbação no Estado, pois não tem hoje, partido nem forças para isso"*.

CAPÍTULO 3:
O SEQÜESTRO

Patrimônio sob ameaça

Antes de D. José I assumir o trono em Portugal, em 1750, um importante estadista do tempo dos predecessores D. Pedro II e D. João V lhe devota um testamento político. Nele consta a indicação de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, para o Ministério do Reino. Esta não foi a única das recomendações dadas por D. Luis da Cunha (1662-1749) que alcançou aceitação na corte de D. José. Entre outras, merece aqui especial atenção aquela relativa à posse de bens de raiz pelas ordens religiosas.

O Testamento político é orientado pela ideia de que o monarca deve seguir no seu governo as mesmas máximas que segue o pai de família no governo de sua casa. Uma delas, é visitar suas terras, para ver se estão bem cultivadas, e se não lhe usurpam alguma porção. Segundo D. Luis da Cunha, se o Rei de Portugal visitasse seu reino, veria diversos abusos, tais como terras incultas, regiões mal habitadas, caminhos impraticáveis, etc. Mas também acharia *que a terça parte de Portugal está possuída pela Igreja, que não contribue para a despesa e segurança do Estado*. Para D. Luis da Cunha, é *justo que todos concorram para as despesas do Estado, que se obriga a conservar-lhes a posse em paz e quietação* (Cunha, 1976, p. 41-2).

Tal como colocado no Testamento político, o problema das terras e propriedades da Igreja, ou seja, tanto das dioceses quanto das ordens regulares, é visto sob o prisma da riqueza do Estado, portanto de um ponto de vista da *economia política*, que se inaugura naquele século XVIII. Mas trata-se também um problema antigo na península ibérica, mediante as queixas dos proprietários leigos desejosos de expandir suas propriedades. A cobiça em torno das terras da igreja é naturalmente um tema antigo, mas percebe-se que está sendo tratado, agora, de um ponto de vista novo, orientado pela razão de estado. Como diz D. Luis da Cunha, o remédio para este mal já estava disposto no liv. 2° da Ordenação, tit.18: *Que nenhuma igreja, ou mosteiro de qualquer ordem ou religião que*

seja, possa possuir alguns bens de raiz, que comprarem ou lhe fôrem deixados, mais que um ano e dia, antes os venderão (Cunha, 1976, p. 69).

A Ordenação indicada por D. Luis da Cunha naturalmente nunca havia sido posta em prática, tendo em vista que as Ordens religiosas possuiam diversas propriedades e terras em Portugal e no ultramar. Segundo o estadista, isto se devia à constante oposição destas Ordens e da Igreja. D João IV teria deixado de aplicar esta Ordenação em troca do reconhecimento da Coroa portuguesa pelo Papa após a *restauração* frente ao dominio espanhol (1580-1640), enquanto que no tempo de D. Pedro, novamente se tentaria aplicar esta ordenação, porem resultando que *todas as Ordens constituiram por seus procuradores os jesuitas, que souberam atabafar a obrigação, e pôr-lhe em cima a pedra do esquecimento* (Cunha, 1976, p 70). Restava a D. José, o renová-la, e *sem embargo de que conforme a comum opinião, extremamente prejudicial ao Estado, seja de que são inalienáveis os bens que por qualquer titulo entram na igreja* (*Ibid.*, p. 70). Se o rei não o fizesse, em breve tempo a igreja possuiria não mais a terça parte do reino, mas a metade, *porque os confessores abrem as portas do céu aos que na hora da morte deixam às suas Ordens, ou às suas igrejas, o que teem, privando assim os seus sucessores do que naturalmente deviam herdar* (*Ibid.*, p. 71).

De fato, segundo Alden (1970, p 41), os reis da dinastia de Bragança tentaram restringir as propriedades das Ordens religiosas, atendendo as queixas dos proprietários leigos. A condição de que as Ordens não adquirissem bens sem o consentimento da Coroa era coerente com a legislação real do tempo do Código Afonsino (1446), que proibia rigorosamente as ordens religiosas de adquirir propriedade se não contassem com autorização régia para fazê-lo (*Ibid.*, p 41). Tal proibição foi incluída nos códigos subsequentes, manuelino (1521) e filipino (1603), e acrescido de leis adicionais. A insistência neste aspecto, pondera Alden, *indica que tais preceitos se notabilizavam mais pela violação que pela observância* (*Ibid.*, p 42).

O espirito e a argumentação de D. Luis da Cunha encontram eco em um componente fundamental da politica anti-jesuita do periodo pombalino, que é a ordem para seqüestrar os bens de raiz da Companhia de Jesus cuja posse não se exercesse mediante expressa licença régia (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 562-563). Como chama atenção Alden, os jesuitas se destacaram no imperio ultramarino português por uma gama de

atividades, tanto no plano propriamente religioso quanto no politico, diplomático, cientifico e econômico. Desenvolveram relatos pioneiros no campo da etnografia, botânica, lingüistica, história e medicina. Combateram a escravidão generalizada dos indios buscando interferir nas leis régias e manter uma permanente influência na Corte. Por fim, organizaram plantações, engenhos, criações de gado, patrimônios imobiliários urbanos e rurais (1970, p. 32).

Para Alden, a Companhia era a ordem religiosa mais rica do Brasil em 1759 (1970, p. 36). Seu incrível patrimônio na América portuguesa foi levantado ao longo de muitos anos, por diferentes maneiras. Os primeiros jesuitas contavam apenas com as esmolas dadas pelos colonos e as pensões régias para comida e vestimenta (Leite, 1993, p. 173), as quais "não eram suficientes para sustentar as ambiciosas empresas missioneiras e educativas dos jesuitas" (Alden, 1970, p. 33). Em 1550 os jesuitas receberam sua primeira sesmaria, destinada em parte para o estabelecimento do primeiro Colégio da ordem, na Bahia. Em fins do século XVII, as doações de particulares e o capital que os jesuitas podiam produzir com suas propriedades superavam a assistência direta da Coroa. A década de 1720 foi particularmente generosa com os jesuitas, quando receberam suas maiores doações testamentárias (Alden, 1970, p. 34). Algumas destas doações foram feitas em dinheiro, que era convertido em empréstimos a juros ou usado para aquisição de imóveis de aluguel

Com significativo acréscimo material, o século XVIII torna-se um século de expansão das atividades da Ordem na Bahia, com a instalação da Casa do Noviciado, da Casa dos Exercicios Espirituais e do Seminário (para formação de padres diocesanos). Como diz Leite, "a mesquinhez é alheia ao espirito da Companhia, cujo lema *ad maiorem Dei gloriam* esperta o zêlo de preparar o maior numero possivel de missionários, professores e estudantes, e obras de apostolado" (1950, I, p. 107-108).

O historiador jesuita lembra que a missão da Companhia e mais religiosos no Brasil dependia do subsidio régio, que teve forma fixa e perpétua para os jesuitas com a dotação dos colégios da Bahia (1564), Rio de Janeiro (1568) e Pernambuco (1575), abrangendo 130 missionarios inacianos (Leite, 1993, p. 177). O crescimento da obra missionária e apostólica e o aumento do numero de religiosos empregados nela não

eram acompanhados pela ajuda oficial, o que tornaria indispensável o recurso aos meios disponiveis para sustentação e expansão da Ordem:

> Para acompanhar o ritmo da formação brasileira, tornava-se indispensável o recurso mais intensivo aos produtos da terra, e quer na Provincia do Brasil, quer na vice-Provincia do Maranhão e Pará se estabeleceram fazendas agricolas, depois engenhos de açúcar e simultaneamente fazendas de gado, com ainda outras fontes de receita imprevisiveis em 1549. (*Ibid.*, p. 177).

Isto em nada contradizia o voto de pobreza tomado pelos integrantes da Ordem, que tinha apenas efeito individual. Como assinala Alden, no seu mais recente estudo, a concepção de pobreza eclesiástica não implica necessariamente que a própria corporação religiosa tenha que renunciar ao direito de adquirir riqueza secular em forma de terras e fontes fixas de rendimentos Embora isto seja válido para algumas Ordens, não o é para a Companhia de Jesus (Alden, 1996, p 620). Já na versão preliminar das Constituições, aprovada pelo Papa em 1540, o fundador da Ordem recomendava a mais estrita observância do terceiro voto, mas permitia que se aceitassem rendas a pretexto da manutenção dos estudantes, abrindo um precedente para problemas futuros (Lacouture, 1994, p. 104). De fato, as Cartas apostólicas *Regimini militantis Ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540, e *Exposcit debitum*, de 21 de julho de 1550, confirmando a Fórmula do Instituto da Companhia, aceitavam que esta poderia ter seus colégios, para formação de estudantes e novos membros da Ordem, e que os colégios *tenham rendas, frutos, ou propriedades para serem aplicados ao uso e às coisas necessárias aos Estudantes* (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 28).

Com relação à dotação régia do Colégio da Bahia, segundo dados levantados por Gama (1979, p 89) seu valor representava apenas 2,4% da sua receita total em 1757. Desde 1701 as contribuições dadas pela Coroa nunca foram maiores do que um quinto do total da receita de qualquer um dos cinco colegios da Ordem no Brasil: Espírito Santo, São Paulo, Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia. A receita destes colégios provenientes de terceiros, composta de doações de particulares, aluguéis de imóveis, rendimentos a juros e esmolas, aproximava-se da chamada renda industrial, ou seja, aquela proveniente das criações de gado, venda de açúcar e remedios. Em 1757, na Bahia, a renda industrial representava 54,9% do total da receita (Gama, 1979, p. 86).

O Colégio da Bahia se destacava em relação aos demais, tendo em 1757 uma receita de 61.729 escudos (aproximadamente 70.000.000 réis), ou seja, em torno de 85% do valor da soma da receita dos outros Colégios. Nos anos anteriores, a desproporção entre a receita da Bahia e das demais regiões não foi tão grande, sendo que em 1701 e 1743 sua receita foi superada pela do Rio de Janeiro. Não obstante, considerando todo o período acompanhado por Gama (1701-1757), o Colégio da Bahia acumula 294.028 escudos romanos para 242.630 do Rio de Janeiro e valores muito inferiores dos demais (Gama, 1979, p. 89) Estes valores não constituem apenas as receitas dos Colégios, em si, mas de todas as Casas e Residências do âmbito administrativo ou geográfico de cada um deles. Nem poderia ser diferente, pois apenas os Colégios, enquanto unidades administrativas básicas de cada Província, tinham autorização para possuir bens na Companhia (LEITE, 1950, I, p. 109).

Ao lado da disputa em torno do controle da população indígena, a questão das propriedades jesuítas, cujo crescimento era favorecido pela benevolência régia, gerava um série de rivalidades com os colonos e as outras Ordens religiosas, particularmente intensos na capitania de São Paulo e nas capitanias pertencentes ao Estado do Grão-Para e Maranhão A questão dos dizimos figurava como central nestas disputas. Para Leite, a isenção dos dizimos era uma importante ajuda indireta dada pela Coroa aos jesuítas, mas também fonte de infinitas discórdias (1993, p. 191). Alden assinala que as queixas dos proprietários leigos em relação as propriedades das Ordens religiosas sempre estiveram associadas à questão da isenção dos dizimos, considerada extremamente prejudicial aos proprietários, aos contratadores da coleta dos dizimos e à própria Coroa (Alden, 1996, p. 461).

As queixas dos colonos subiam constantemente aos monarcas, sendo que nas décadas de 1720 e 1730 uma campanha feroz foi movida no Pará por alguém que se tornaria um dos mais célebres adversários dos jesuítas Paulo da Silva Nunes (Alden, 1970, p. 43). O desfecho de sua campanha foi em parte favorável aos jesuítas O relatório e parecer dado pelo desembargador Francisco Duarte dos Santos considerava infundadas quase todas as acusações de Silva Nunes e dos colonos, e recomendava a permanência do governo temporal e espiritual das aldeias nas mãos dos missionários (*Ibid.*, p. 47)

Quanto ao enriquecimento ilícito dos jesuítas, Duarte dos Santos dizia que não os via assim tão enriquecidos, antes produzindo o necessário para a manutenção de suas missões e vendendo o excedente. No entanto, advertia que este comércio não era conveniente, e dele provinham as queixas dos colonos. Sugeria, assim, que o rei aumentasse a côngrua dada aos missionários, para que não dependessem de produzir o sustento das missões por meio de operações comerciais (*Ibid.*, p. 47). Não obstante, as acusações formalizadas por Silva Nunes podem ter tido reflexo em algumas políticas empregadas por D. João V para restringir o enriquecimento das ordens missionárias no Maranhão, bem como na própria política pombalina da década de 1750 (*Ibid*, p. 49; Boxer, 2000, p. 303).

A primeira ordem de sequestro dos bens dos jesuítas, citada acima, dirige-se portanto àqueles bens de raiz possuídos sem especial licença régia, contra as Ordenações do Reino, conforme sugerido por D. Luís da Cunha. Esta ordem é passada à Bahia por meio de uma carta régia dirigida a Manoel Estevão Barberino, enquanto desembargador da Casa da Suplicação (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 594-5). A carta vai inclusa com os mais decretos assinados entre 8 e 19 de maio de 1758, no meio dos quais a ordem de secularizar as aldeias, a cargo do tribunal do Conselho Ultramarino do qual o próprio Manoel Estevão Barberino iria fazer parte (Capítulo 2). A ordem se funda na proibição "tão antiga em Portugal", das comunidades eclesiásticas adquirirem bens de raiz, *exercitada rigorosamente na Ordenação do liv. 2º tit. 18* (conforme havia sugerido D. Luís da Cunha), e em outras ordens régias de 1611 e 1612, e ainda em 1684.

O Padroado, aqui, pesa do lado do Monarca, e das *rasoens de necessidade publica*. Sendo assim, entende-se as referidas leis *muito mais indispensavelmente no Continente do Brasil para remover os que os que a elle passão como Missionarios de se entregarem á cubiça de adquirirem e acumularem bens temporaes, com prejuzo e escândalo publico* (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 562). O título 18 do livro segundo das Ordenações Filipinas, reeditando medidas anteriores, rezava que as Ordens não podiam comprar ou adquirir por qualquer título bens de raiz sem autorização régia, e que nem mesmo os bens deixados para as Ordens ou igrejas poderiam ficar em sua posse por mais que um ano e dia (ORDENAÇÕES, 1870, p. 435).

Neste sentido, o sequestro dos bens de raiz se justificaria não apenas pela existência de ordens e alvarás precedentes, dos quais urgia a execução, mas sobretudo pelo clandestino dominio exercido pelos jesuitas no interior do Continente. E tal domínio se estenderia não apenas às terras pertencentes aos índios, mas ainda a estes próprios índios, e às terras possuídas por vassalos portugueses. Quanto às terras dos índios, tocava-lhes a posse natural, como seus "primarios occupantes", argumentação esta nunca lembrada nas declarações de "guerra justa". Quanto aos índios, sendo homens livres, não podiam ser negociados como escravos (contra as disposições de Direito Natural e Divino). E quanto às terras dos colonos, não podiam passar aos religiosos sem especial licença régia e *expressa declaração e taxa das certas sommas ou importancias dos bens nas sobreditas licenças facultadas*. Acrescendo-se, ainda, que com tais usurpações os jesuítas iam se "pervertendo" e "secularizando", passando a tantas e tão inveteradas "usurpações do socego publico", contra os governadores e ministros dEl Rei, *que já não podem dispensar a minha regia authoridade da efficaz protecção com que devo mantellos em justiça, em paz e em socego* (Accioli & Amaral, 1940, V, p 563).

Deste modo, ordena El-Rei a Manoel Estevão Barberino que, "passando à cidade da Bahia", faça logo intimar os Prelados de cada uma das Casas da Companhia para que em vinte dias apresentem as relações dos todos os bens que possuem, e as licenças régias dada a cada um deles. A carta régia recomenda que mesmo os bens que possuirem a licença régia, devem ser examinados com exatidão, para se averiguar se estão mantidos nos limites nos quais a licença régia foi passada, ou se pelo contrário se aumentaram por qualquer razão, havendo que ser reduzidos os excessos. Quanto aos bens que não possuissem as licenças deveriam ficar sob administração de *seqüestrários* eleitos em junta com o Arcebispo e o Conde dos Arcos. O valor de todos os bens e seus rendimentos deveriam ser passados à Coroa. E ainda, com respeito às terras e bens situados nos sertões e aldeias indígenas, que se tornariam vilas e lugares, deveriam ser repartidas entre os índios, também em acordo com pareceres do Arcebispo e do Conde dos Arcos. Esta carta nomeia para escrivão dos sequestros o Bacharel Joaquim José de Andrade.

Após transcorrida a questão da secularização das aldeias, ao longo de 1758, foi-se iniciando o processo de inventário em todos os bens de raiz dos jesuítas administrados pelas casas que possuíam nas capitanias da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Sergipe e Espírito Santo. Por carta de 29 de abril de 1759 o conselheiro Manoel Barberino notifica ao Conde dos Arcos que estando já a questão das aldeias assegurada e não havendo notícia de ordem alguma em contrário, havia iniciado as diligências relativas ao seqüestro dos bens, que até então guardara em maior segredo. O conde confirma a inexistência de ordens régias em contrário, e avisa Lisboa que as diligências haviam sido iniciadas (Resgate, doc. 4167).

O inventário dos bens visava distinguir os que não possuíam licenças régias para pô-los em seqüestro. A necessidade de justificar suas posses certamente impeliu os superiores das Casas jesuítas a apresentar todos os documentos possíveis sobre suas posses, assim facilitando a investigação do conselheiro real. Foi o que aconteceu no tocante às Casas de Ilhéus e Porto Seguro, onde, sob intimação da ordem régia, os respectivos Superiores apresentaram relações com todos os bens de cada Casa, sendo que Manoel Estevão sentenciou todos em seqüestro, considerando-os possuídos em contrário às Ordenações do Reino (Resgate, doc. 4932, 4934)

O inventário deveria separar os bens de acordo com a Casa a que pertenciam, portanto privilegiando uma estratificação administrativa, e não regional. O Colégio de Salvador, por exemplo, possuía bens na cidade, no recôncavo, em Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe, e ainda no Piauí. Os engenhos de Sergipe do Conde e Petinga, no recôncavo, e o de Sant'Ana, em Ilhéus, pertenciam ao Colégio de Santo Antão, em Lisboa, como se sabe, enquanto que a sentença que manda sequestrar os bens pertencentes ao Seminário de Belém, passada em 20 de julho de 1759, inclui terras na vila de Cachoeira e fazendas no distrito de Belém, onde ficava o Seminário, mas também quatro casas em Salvador e alguns sítios no sertão do Itapicuru (Acioli & Amaral, V, p. 567; AAPEB: XVII, p. 190). Logo este procedimento se mostrou inadequado, optando-se por dividir os ministros segundo a região

Até o fim de 1759 diversos bens de raiz são inventariados e postos em seqüestro, devido à ordem régia passada para Manoel Estevão. O Conselheiro dependia da colaboração do

Conde dos Arcos e do Arcebispo, semelhantemente ao que havia ocorrido no tocante às aldeias. Com relação aos bens, no entanto, o Conde dos Arcos se mostrou mais escrupuloso, e aproveitou as esquivas do Arcebispo para não se envolver com o assunto pelo menos naquele momento. O Arcebispo dizia não achar motivo de condenação dos bens possuidos pelos jesuitas, e que a ordem que tinha do Cardeal Saldanha, reformador da Ordem, era de investigar negociações ilícitas, não constando a questão das licenças régias (Resgate, doc. 4939-4944).

Um relatório definitivo para a Coroa só é enviado por Manoel Estevão em abril de 1760, junto a uma série de documentos relativos aos inventários e seqüestros feitos nas diversas Casas da Ordem, mas não ainda em todas (Resgate, doc. 4927). A esta altura, porém, o Conde dos Arcos já estava envolvido com o assunto. O vice-rei parecia agora convencido da participação dos jesuitas no atentado ao Rei em setembro de 1758. A ordem regia que o mandava recolher todos os jesuitas no colégio, em Salvador, também ordenava que fosse confiscando todos os bens e propriedades das Casas onde os achassem. Uma ordem complementar foi dada ao chanceler da Relação da Bahia, Thomás Robi de Barros Barreto, de que depois de reclusos os religiosos "da denominada Companhia de Jesus" procedesse a inventário e seqüestro de todos os bens, títulos e dividas (Resgate does. 4913-4914). Com a chegada do novo Vice-rei em janeiro de 1760, o chanceler procurou acertar com ele no tocante a esta questão, assumindo praticamente a liderança dos sequestros subseqüentes. Não obstante, o conselheiro Manoel Estevão continuaria atuando, desta vez no confisco dos bens, passando a integrar a Junta de Arrecadação da Real Fazenda, criada especialmente para recolher os rendimentos provenientes da venda das propriedades inacianas na Bahia.

Bens do Colégio da Bahia

Junto com seu relatório de 14 de abril de 1760, Barberino envia o inventário dos bens do Colégio da Bahia, datado de 26 de Julho de 1759, que nos dá uma idéia bem concreta daquilo que chamamos anteriormente de "presença jesuita" na Bahia (Resgate, doc. 4952). Seus imóveis urbanos de aluguel tomavam quarteirões e ruas, sobretudo na freguesia da Sé, oferecendo importante soma de rendimentos para manutenção das

propriedades da Ordem. Surpreende a quantidade de imóveis urbanos possuidos pelos inacianos na maior cidade lusitana de ultramar. Como mostra Alden (1970, p 36), este era o maior conjunto de imóveis urbanos dos jesuitas à época da expulsão. No Rio de Janeiro, contavam com 70 prédios urbanos, que rendiam 5.824.280 rs. Em São Paulo, apenas 6 propriedades urbanas, com rendimento de 980.000 rs. Em Pernambuco, segundo um inventário da década de 1740, 40 imóveis urbanos produzindo 751.000 rs. (*Ibid.*, p. 36).

Os bens do Colégio inventariados eram 186 casas, 58 sítios de arrendamento na cidade e subúrbios, 5 outros sitios de uso da própria Ordem, a Casa dos Exercicios e o Cais, chamado "dos padres", que era uma das propriedades mais valiosas, sendo estimado em 36.000.000 rs., e descrito da seguinte forma:

> Hum Restangolo, ou Terreiro, fabricado na Marinha desta Cidade no Citio da praya a que chamam o Caiz dos Padres com seu cais de Cantaria acompanhado com parede de Alvenaria pelo seu interior, tudo muito bem obrado cujo Caiz comprehende em todo o seu comprimento correndo do norte ao sul pela beira do mar quatro centos noventa hum palmos, e de fundo do mar para terra, [e do] Oeste para o Leste tresentos palmos livres da rua, que atravessa, e groçura do mesmo Caiz, cuja aria, foi entulhada de pedra seca, para se poder formar edifficios, e se acha o dito entulho com bastante declividade para o centro do dito terreiro, e interior ao nivel do mesmo Caiz por naõ estar completamente entulhado, e parte do sul com o Caiz, e Casas da Misericorida, e do norte com o mar onde fas Canto o dito Caiz, e se segue o beco em que entra a maré, que devido as Casas, e Caiz do Sodre, e parte do Oeste com a pancada do mar, e face do mesmo Caiz, e do Leste com a rua, e Casas do mesmo Sequestro: avaluado todo o terreno, e Caiz na forma em que se acha, naõ entrando nesta avaluaçaõ os chaons, e Casas de taipa de maõ que já foram avaluadas, em trinta e seis contos de reis (Resgate, doc. 4952).

A arrematante foi a Irmandade da Misericordia, conforme documento de 1763, levando no mesmo "lote" as casas construidas no local (APEB, maço 610). Eram cerca de vinte e duas, de taipa de mão, avaliadas em 7.675.000 rs., com rendimento estimado em 930.080 rs. Tendo o Cais sido avaliado em trinta e seis contos de réis, a Irmandade deveria pagar 43.675.000 rs., mas seu lance ultrapassou este valor, arrematando tudo por 44.800.000 rs. (APEB, maço 610).

Segundo Leite (1950, V, apêndice C), no tocante à Bahia, o rendimento de todas estas propriedades não cobria os gastos que tinha o colégio. Não obstante, havia outras fontes de renda, como o dote real dado desde o tempo de D. Sebastião, e a renda produzida pelos engenhos e fazendas, não incluidos neste inventário. Também os gastos não eram pequenos, devendo o colégio contribuir para manutenção das demais Casas existentes em toda a Capitania (incluindo, aqui, Ilhéus, Porto Seguro e Sergipe). É valido lembrar

ainda que os rendimentos apresentados no Inventário não eram ordinariamente os existentes, mas o estimado pelos avaliadores e mestres de obras contratados na ocasião, que em seus cálculos tanto podem tê-los exagerado quanto subestimado. Como já notado por Alden (1970, n. 26), Leite encontra em uma fonte coeva o total de 8.800.000 rs. para o rendimento das casas de aluguel do Colégio em 1757, ou seja, abaixo do indicado no Inventário (Leite, 1950, V, p. 579, n. 1). O historiador jesuíta se baseou, provavelmente no catálogo daquele ano enviado a Roma, que indicava 7.400 escudos romanos de receita do colégio com aluguel das casas (Gama, 1979, p. 106).

As casas dos jesuitas revelam muito sobre a malha urbana daquela Salvador do século XVIII. Elas se espalham por diversas ruas e ladeiras das três freguesias centrais: Sé, Passo e Conceição da Praia (vide ANEXO D). Segundo Vilhena, escrevendo já no fim do século, a cidade baixa era caracterizada pelos sobrados suntuosos, que sinalizavam a riqueza dos comerciantes localizados naquela praça, enquanto que a cidade alta, conquanto reduto da elite senhorial, tinha seus sobrados já envelhecidos, e alguns ameaçados de desabar (Vilhena, 1969, p. 44). O outro lado da colina onde assentara Tomé de Souza a cidade em 1549 principiava com a barroca que servia de defesa natural em tempos de incursões dos senhores primitivos das terras ocupadas. Nesta direção se expandia a cidade, com os bairros da Palma, Desterro e Saúde, além dos subúrbios, onde os engenhos de cana haviam anteriormente expulsado as aldeias indígenas.

O inventário das casas jesuitas descreve minuciosamente a localização, vizinhança, material usado na construção e condições atuais daqueles imóveis, ensejando algumas conclusões interessantes para a história da cidade e da Bahia de um modo geral. A maioria das casas dos jesuitas, pertencentes ao Colégio, eram contíguas umas às outras, formando ruas e quarteirões. Eram casas em série, inclusive no tocante ao material utilizado e valor médio. Na cidade alta, cinturões de casas sobradadas construídas em pedra e cal, com portas e lajes de cantaria, se espalhavam defronte ao Colégio e demais edifícios religiosos. Na cidade baixa, em algumas ruas, casas de até três sobrados se impunham como as mais recentes e valiosas, confirmando a observação de Vilhena do final do século, não obstante também houvesse ali casas térreas de valor irrisório, a maioria de taipa de mão ou, quando muito, tijolos. Pelo lado da Barroquinha e Baixa

dos Sapateiros, igualmente casas sobradadas conviviam com outras de menor importância (ANEXO D).

Casos excepcionais são dignos de nota. Uma casa de dois andares unidos por uma só escada tinha por morador Francisco Carneiro Leão, sendo que o mesmo as adquiriu por ocasião do leilão ordenado pelo rei que se procedesse com os bens seqüestrados aos jesuitas. Alguns anos após a compra, Francisco Leão precisou de um atestado de que a realizara, apelando ao rei. A resposta régia à sua petição constitui um dos mais importantes documentos a respeito do seqüestro dos bens dos jesuitas, pois, como era de praxe, o monarca reproduziu documentos a respeito do assunto, inclusive as ordens régias já mencionadas e o Edital que colocava em arrematação a maioria destes bens seqüestrados aos jesuítas. Este mesmo Edital aparece em uma reclamação semelhante feita por Antonio Ferreira Malheyros, arrematante das terras que os jesuitas possuiam na Feira do Capoame, cuja cópia Leite reproduz a partir de um exemplar que teria existido no Instituto Histórico da Bahia. Lá ainda se encontra uma cópia incompleta em localização diferente da indicada pelo historiador jesuita (1950, V, apêndice C; IGHBA, pasta 3, caixa 1, doc. 59). Se a reclamação destes dois arrematantes lhes rendeu a confirmação da posse, não sabemos, mas certamente acabaram contribuindo para nossa melhor compreensão do processo.

O caso de Francisco Leão é realmente interessante. Arrematou a casa em 23 de novembro de 1761 por 1.400.000 rs. (um conto e quatrocentos mil réis), ainda que ela tivesse sido avaliada em 1.100.000 rs.. O surpreendente é que adquiriu a propriedade com dinheiro de contado, sendo caso isolado em meio a tantos pagamentos que se estendiam por até oito anos (APEB, maço 610). Devia ser homem de guardar economias, ainda mais sendo o próprio inquilino, pagando cerca de 75.000 rs. de aluguel ao ano, ou seja, 5% do valor que dispôs para adquirir a propriedade. Recebeu posse do imóvel em 4 de dezembro do mesmo ano.

O valor total dos imóveis do Colégio da Bahia, segundo o inventário, era de 190.886.000 rs., e seus rendimentos 11.451.200 rs. Alden calcula, a partir daí, que apenas as casas totalizariam 162.165.000 rs., e seus rendimentos 10.918.160 rs., embora dê crédito à alegação de Leite, de que tais cifras podem não corresponder à realidade (Alden, 1970, p.36). O inventário de outros bens, feito em separado, que inclui o

Engenho de Cotegipe, acrescenta 32.149.000 rs. ao total anterior, e 1.874.120 aos rendimentos, totalizando, respectivamente, 223.036.000 rs. e 13.325.350 rs (Resgate, doc. 4927). O relatório de Manoel Barberino escrito em 14 de abril de 1760 enviava também à Coroa as sentenças de seqüestro dos bens dos jesuítas relativos a outras Casas e Residências (ANEXO B.1).

Seqüestro definitivo (1760-1761)

O inventário e seqüestro dos bens correu por todo o ano de 1759. Já havia acontecido o atentado ao Rei (Setembro de 1758) e a condenação dos réus, incluindo os jesuítas (Janeiro de 1759), mas tais notícias demoravam para chegar no ultramar. A ordem régia de 19 de Janeiro tomava os jesuítas como criminosos de lesa majestade, mandando que fossem colocados em reclusão em suas próprias residências, cercadas de sentinelas, e tivessem todos os seus bens seqüestrados. Tais diligências, na Bahia, coincidem com os momentos finais do governo do Conde dos Arcos, em janeiro de 1760, quando já havia chegado o novo Vice-rei, o Marquês do Lavradio, trazendo as novas ordens do rei e provavelmente a Lei de expulsão, de 3 de Setembro. A ordem para o Conde dos Arcos foi passada por uma carta régia de agosto de 1759. Enquanto o Marquês permanece em seu navio por alguns dias, pretextando má saúde, o Conde dos Arcos segue recolhendo todos os jesuítas na cidade, em suas Casas respectivas. Lavradio escreve posteriormente ao Rei, testemunhando o zelo de seu predecessor:

> A este porto havia chegado hum navio do Rio de Janeiro na Madrugada do dia 27 de dezembro do anno passado, com cartas regias de V. M. de 23 de agosto do mesmo anno para o Conde dos Arcos, na qual expressando V. M. ao dito Conde dos Arcos, os urgentissimos motivos que V. M. finalmente devia ter contra os Padres denominados da Companhia de Jesus, lhe ordena V. M. que faça por em sequestro geral todos os bens moveis, e de raiz, rendas ordinarias e pensoens, que os sobreditos Religiozos possuirem e cobrarem em todas as comarcas e lugares dos territorios da jurisdição deste Governo e Caza da Relação desta Cidade nomeando os Dezembargadores della que forem necessarios, para que dezembaraçando-se do exercicio da mesma Caza: sayão immediatamente a sequestrar em cada huma das ditas comarcas e logares os sobreditos bens moveis e de raiz, rendas ordinarias e pensoens... (apud Accioli & Amaral, 1940, V, p. 571).

O Conde dos Arcos não executou muitas coisas relativas ao confisco, tendo dado lugar ao Marquês do Lavradio pouco mais de uma semana depois de receber estas ordens, quando já havia despachado alguns ministros para o interior da Capitania, os quais, além de ir buscar os jesuítas para os recolher na cidade, deviam fazer os seqüestros.

Uma das diligências do Conde dos Arcos foi nomear Francisco Berquó, ouvidor do crime, para cuidar da reclusão dos jesuítas e do seqüestro dos bens do Colégio. A ordem é de 26 de dezembro de 1759 e recomenda que todos os papéis encontrados sejam recolhidos para averiguação total das propriedades e rendimentos (APEB, maço 610).

A ordem de seqüestro dos bens dos jesuitas, agora sem distinção dos de raiz possuídos sem licença régia, dirigia-se pela carta régia de 19 de janeiro de 1759 ao chanceler da Relação do Porto e ao da Casa da Suplicação, sendo que com igual teor devem ter sido notificados na Bahia tanto o Vice-rei quando o chanceler da Relação, figura que passa a ser fundamental a partir de então. Pela carta régia de 7 de junho de 1757 Sua Majestade havia feito mercê a Thomás Robi de Barros Barreto do cargo de chanceler da Relação (APEB, ordens régias, LX, doc. 81), no qual irá realizar parte dos seqüestros dos bens dos jesuitas.

João Ferreira Bittencourt e Sá, ministro que havia executado a criação da vila de Abrantes, é colocado como escrivão dos seqüestros dos bens dos jesuitas. Uma certidão passada por ele a 10 de abril de 1760 dá conta dos procedimentos no tocante ao seqüestro definitivo dos bens dos jesuitas (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 588-592). Bittencourt e Sá tinha a seu cargo juntar as relações de bens (mapas) já elaboradas e passar ordens para que se procedesse logo a inventário e seqüestro

> de todos os bens que fossem pertencentes aos denominados Padres da Companhia de Jesus desta Cidade e seu Districto, assim móveis como de raiz e da terceira espécie (...) e que feito assim o dito Inventário e seqüestro com toda a individuação e clareza se procedesse logo a venda e rematação de todos os bens, que podessem ter corrupção, conservando-se os mais na tutela de administradores que fossem capazes de correr com os gastos necessarios para conservação dos ditos bens, ordenando outro sy no dito despacho que eu Escrivão em conformidade do referido, passasse todas as cartas subdelegadas que necessarias fossem para os Ministros desta Rellação e para os do Districto em o Real nome de S. M. (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 588).

Valendo-se dos inventários já existentes, Bittencourt e Sá distribui cartas a alguns ministros para completar o levantamento dos bens dos jesuitas e passá-los em seqüestro. Em seguida, deveriam ser avaliados por mestres de obras e vendidos publicamente. A princípio, seriam vendidos os bens corruptíveis, ou seja, os que pudessem perder seu valor com o tempo. Os demais, deveriam permanecer sob a guarda dos *seqüestrários* ou arrendados a terceiros. O Rei, de próprio punho ou por meio de suas instâncias,

determinava cada detalhe dos procedimentos, inclusive que só se vendessem na cidade (Salvador) os bens cujo valor levasse os compradores a se deslocarem até a cidade para adquiri-los; os demais, de menor valor, deveriam ser vendidos nas localidades onde se encontrassem, havendo quem os quisesse comprar.

As cartas passadas aos ministros levavam em anexo as relações dos bens já inventariados, e a ordem de que inventariassem e seqüestrassem quaisquer outros que fossem encontrados como pertencentes aos jesuitas. Os desembargadores foram distribuídos por vários distritos, desde Porto Seguro e Ilhéus, ao sul, até Sergipe e Piauí, ao norte, passando pelo sertão e recôncavo. Ao desembargador Luiz Ribeiro Quintella foi determinado seqüestrar os Engenhos do Conde e Pitanga, na vila de Santo Amaro. Para Sebastião Francisco Manuel ficaram reservados os Engenhos da Pitanga e Cotegipe. Ambos já estavam realizando determinações anteriormente mandadas pelo Conde dos Arcos, relativas à prisão dos jesuitas e confisco completo de seus bens.

O Edital de Arrematação (12/10/1761) é outra peça fundamental envolta na questão da expulsão dos jesuítas da Bahia (APEB, maço 610). O Edital torna pública a venda dos bens seqüestrados aos jesuitas e convoca os interessados a dar os seus lanços. Da lista sumária dos bens, podemos identificar as casas inventariadas em 1759, o engenho da Pitanga, a fazenda do Partido e o engenho da Petinga, casas e chãos, além das fazendas de Tejupeba e Jaboatão, em Sergipe; a fazenda do Rosário, em Cachoeira; casas e terras em Ilhéus e terras em Porto Seguro, todas inventariadas anteriormente.

A maior parte dos bens colocados em leilão pelo Edital já constava, portanto, das relações elaboradas por Manoel Barberino. Deste modo, quase todos os bens de raiz dos jesuitas na Bahia já estavam incluídos naqueles considerados como adquiridos à revelia das Ordenações do Reino. O que vem a confirmar o fato de que tais determinações nunca tinham antes vigorado, tal como revelava o próprio D. Luís da Cunha (Cunha, 1976, p. 69-71). Neste sentido, ao mandar seqüestrar os bens possuidos sem licença régia, a Coroa estava mandando seqüestrar praticamente todos os bens dos jesuitas, de cujos rendimentos sobreviviam (e se expandiam) as Casas, Residências, Colégios e Missões da Companhia de Jesus não só na Bahia, como em todo o Brasil è Maranhão.

Os chamados bens de terceira espécie incluiam gados e escravos, ditos *semoventes* (que se movem por si mesmos). Como é sabido, a Companhia de Jesus, ao lado de outras ordens religiosas, figurava entre os maiores possuidores de escravos da colônia. A polêmica sobre a legitimidade desta posse foi apenas iniciada no século XVI, com os padres anti-escravistas sendo remetidos de volta ao reino, por não se adequarem à realidade colonial (Leite, 1950, II, p. 224-231). Já no inicio do empreendimento inaciano, opondo-se ao parecer do então Provincial Luís da Grã, de que a Companhia não devia possuir escravos, Nóbrega apela para o conhecido senso pragmático da Ordem de Santo Inácio:

> Também me deixou mandado agora [o P. Grã], partindo-se para a Baía, que eu não mercasse escravos nem sequer para trabalhar nas obras do Colégio, que êle deixava mandado que se fizesse, mas que se alugassem, que é coisa muito custosa, e requer muita renda e não há coisa dessa maneira que baste. Tem também o Padre por grande inconveniente ter muitos escravos: os quais, ainda que sejam todos casados, multiplicaram tanto, que será coisa vergonhosa para religiosos, multiplicando muito a sua geração, além da pouca edificação dos cristãos. Esta razão não me conclue muito, pois que, como um homem leigo os tem a cargo, sem nós entendermos com êles, por mais inconveniente tenho ter dois ou três necessários para o serviço da casa, de que a casa tenha cuidado, que ter muitos mais, sem nós entendermos com êles. Porque todos confessamos não se poder viver sem alguns, que busquem a lenha e água, e façam cada dia o pão que se come, e outros serviços que não é possível poderem-se fazer pelos Irmãos, *maxime* sendo tão poucos, que seria necessário deixar as confissões e tudo o mais (*apud* Leite, 1950, II, p. 349).

Como diz Bom Meihy (1998/1999), no tocante à escravidão, a ética jesuíta privilegiou a defesa da liberdade indígena em detrimento do cativeiro africano. Segundo Alencastro (2000, p. 186), a lógica do sistema mercantil se reproduz na ética missionária: a liberdade dos índios e a escravização de africanos são as duas extremidades da ponte que unia a África ao Brasil, para proveito dos mercadores negreiros. Buscando estabelecer as raizes desta ética, Vieira se reporta à transmigração dos africanos para o seio da cristandade, que os tira do meio do paganismo. Com a mais fina retórica barroca, Vieira diz que ao perderem a liberdade terrena, os africanos ganham a eterna, suportando o cativeiro do corpo para salvação de suas almas (Bom Meihy, 1998/1999, p. 25). Para Vieira, no entanto, a escravidão era uma contingência histórica, não o resultado de desigualdades naturais.

O tratamento dado aos cativos pelos religiosos normalmente diferia do que lhes reservavam os colonos seculares, sobretudo no tocante ao estímulo ao concurso matrimonial e familiar legítimo. Para os demais senhores de escravos, jesuítas como Jorge Benci e Antonil recomendavam o bom trato do escravo, ainda que não apenas por

razões de caridade, mas também para se evitar as rebeliões. Estes autores representam a etapa final da evolução da ética missionária no tocante à escravidão, onde ela é aceita como um dado indiscutível, não havendo necessidade de sutilezas retóricas e justificativas morais (Bom Meihy, 1998/1999, p. 27).

Para o Chanceler Thomás Barreto, os escravos deviam ser considerados entre os bens corruptíveis, não por que envelhecessem ou pudessem cair doentes, mas pelas fugas:

> Na universalidade dos bens corruptíveis, também se comprehendem os escravos, porque não há outros que não possão considerar-se de mais prompta corrupção, principalmente neste Estado, onde os que fogem jamais ou dificultozamente aparecem; porém como V. M. na sua Real Ordem me determina, que faça conservar os mais bens té segunda ordem, por essa razão não tenho procedido a venda e rematação de 698 escravos que guarnecem os 5 engenhos... (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 586-587).

Segundo Gama, o número total de escravos negros na Província da Bahia em 1757 seria de 1.527, sendo este total apenas 27% do número de trabalhadores empregados nos empreendimentos inacianos. O restante da mão-de-obra seria composta por índios, sendo que o emprego de aproximadamente 70% de trabalhadores indígenas nas propriedades da Ordem tornara-se o padrão dos cinco Colégios de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia (Gama, 1979, p. 99). Ainda segundo o mesmo autor, em 1701 a Bahia possuía 758 escravos negros, número expressivamente expandido em pouco mais de meio século até a expulsão (*Ibid.*, p. 97).

Para Couto, "a Companhia de Jesus transformou-se em um dos grandes proprietários de escravos não só no interior da Igreja como no contexto da sociedade colonial da América Latina" (2000, p. 195). Analisando a venda dos escravos do Colégio de Recife, Couto comprova a dependência dos jesuítas ao mercado de escravos pernambucano com predomínio de negros de Angola (*Ibid.*, p. 196-197). A maioria dos escravos foi vendida junto com as propriedades em que trabalhavam, sendo que seu número não ficou registrado na documentação pesquisada pelo historiador (*Ibid.*, p. 199). Dos quarenta e um escravos vendidos individualmente arrecadou-se 1.862.000rs. (*Ibid.*, p. 204).

Venda dos bens e arrecadação (1761-1763)

A terceira ordem régia relativa aos bens dos jesuítas é passada em 25 de Fevereiro de

1761. A carta régia de 19 de Abril de 1761 dirigida aos governadores do Estado do Brasil dizia:

> Pela carta (cuja cópia será como esta) firmada pela Minha Real Mão e dirigida aos Doutores Antonio de Azevedo Coutinho, Manoel Estevão de Almeyda Vasconcellos Berberino e Joseph Carvalho de Andrade tenho dado as providencias nella declaradas sôbre a execução da minha Ley escripta em Salvaterra de Magos no dia 25 de Fevereyro proximo precedente em que determinei as applicaçoens dos bens por sua natureza seculares, que havião ficado vacantes pela total expulsão dos Regulares da Companhia chamada de Jesus (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 609).

A ordem de 25 de Fevereiro de 1761, fazendo menção à Lei de 3 de setembro, diz:

> E porque pelas sobreditas desnaturalisação, proscripção, exterminio, e total expulsão dos mesmos Regulares, ficarão vagos nos meos Reinos, e dominios todos os bens temporaes consistentes em moveis (não dedicados imediatamente ao Culto Divino) em mercadorias de commercio, em fundos de terras, e casas, e em rendas de dinheiros, de que os mesmos Regulares tinhão dominio, e posse como livres, sem serem gravados com os encargos de Capellas, ou algumas outras Obras pias (...) Sou servido, que todos os bens da referida natureza, como bens vacantes, sejão logo incorporados no meo Fisco e Camera Real, e lançados nos livros dos proprios da minha Real Fazenda. (...) Sou servido outrosim declarar revertidos à minha Real Coroa todos os outros bens, que d'ella havião sahido para os sobreditos Regulares proscriptos, e expulsos com os seos Padroados (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 333-334).

O Conselheiro Manoel Estevão Barberino é novamente chamado a participar no seqüestro dos bens dos jesuitas, por meio da Junta de Arrecadação e Administração da Real Fazenda, composta ainda por Antônio Coutinho e José de Carvalho*. A Junta é criada pela Lei de 19 de Abril de 1761, na qual se ordenava a distinção dos bens seqüestrados em três espécies: alodiais, agravados com encargos pios e revertidos à Coroa por força do Padroado. A cada qual deveria corresponder um cofre de três chaves onde seria depositado o produto de suas vendas e rendimentos (Accioli & Amaral, 1940, II, p. 207, n. 76).

Os Engenhos eram, por certo, os principais e mais valiosos bens dos jesuitas. A Companhia os tinha construido a partir do inicio do século XVII, após os superiores deliberaram não se tratar de algo contrário às Constituições da Companhia "manipular os produtos das próprias terras para ocorrer às suas necessidades econômicas" (Leite, 1993, p. 182). Além disto, o exemplo dos beneditinos e carmelitas teria incentivado os jesuitas a plantar canaviais, vindo depois a construir engenhos (*Ibid.*).

* Provavelmente o mesmo José Carvalho de Andrada que tomou posse como 12º Chanceler da Relação da Bahia em 20 de junho de 1761 (Vilhena, 1969, p. 309).

O Chanceler Thomás Barreto, continuando seu raciocinio relativo aos escravos dos engenhos e fazendas, recomenda à Coroa que vendesse logo, em separado, os escravos, as terras e os engenhos, de modo a conseguir comprador que de outro modo não haveria quem pudesse pagar por eles, e que manter apenas os engenhos, sem os escravos, acarretaria prejuizo para a Real Fazenda. Neste sentido, diz o Chanceler:

> Não seria eu de parecer, que os dittos Engenhos se administrassem por conta da Real Fazenda, como actualmente estou praticando, porque alguns anos igualará a receita com a despeza, nem tambem me conformaria em que se arrendassem ou vendessem na mesma fórma que actualmente existem, porque arrendando-se vão invelhecendo os escravos, e os arrendatarios cortando os matos como quem corta em fazenda alheya; e em breves annos se aluirão os dittos Engenhos; e vendendo-se na forma em que existem, não há quem os pague com dinheiro á vista, por a metade do seu justo vallor fiados, e vendidos a tempo tambem a experiencia tem mostrado, que nunca se pagão; á vista do que venderia eu todos os 698 escravos dos ditos Engenhos que poderão produzir de 100 até 120 mil cruzados [40.000.000 a 48.000.000 rs.], e depois disso aforaria ou venderia os Engenhos, massames e terras dos dittos Engenhos, o que tudo poderia conseguir-se sem muita difficuldade (apud Accioli & Amaral, 1940, V, p. 587)

Eram cinco os Engenhos da Companhia de Jesus na Bahia: Sergipe do Conde, Petinga e Sant'Ana, pertencentes ao Colégio de Santo Antão de Lisboa; Pitanga e Cotegipe, pertencentes ao Colégio da Bahia. Os Engenhos de Sant'Ana, em Ilhéus, e Sergipe do Conde, em Santo Amaro, eram fruto do disputado testamento de Mem de Sá, tendo finalmente ficado para o Colégio de Santo Antão. O conselheiro Manoel Barberino fez avaliar as benfeitorias e terras que foram acrescidas à doação original, conforme recomendava El-Rei (Resgate, doc. 4945, 4947).

Schwartz lembra que, embora ainda valiosos, tais engenhos não refletiam o esplendor dos seus melhores anos. O Sergipe do Conde, segundo o historiador, funcionou na década de 1750 com prejuizo anual de 1.000.000 rs., embora seu lucro fosse avaliado em 900.000 rs. (Schwartz, 1988, p. 340). Foi vendido em 1760 para Antônio Ribeiro de Miguéis por 54.000.000, sendo que o comprador não conseguiu pagar suas dívidas nem vendê-lo no mercado livre pelo mesmo preço (*Ibid.*, p. 341). Segundo o historiador, a mesma sorte teria o comprador com o engenho da Petinga, adquirido em Novembro de 1761 por 25.600.000 a ser pago em nove anos (APEB, maço 610). O engenho de Sant'Ana teve seus lucros avaliados em 500.000 rs., mas tinha problemas de indisciplina dos escravos, esgotamento dos canaviais e isolamento, conforme as queixas dos administradores (Schwartz, 1988, p 340).

Os engenhos de Sant'Ana e Cotegipe devem ter sido vendidos na mesma época do Sergipe do Conde. No Edital de 1761, que colocou em leilão todos os bens dos jesuitas confiscados após a expulsão, figuram apenas os dois engenhos da Petinga e da Pitanga (Leite, 1950, V, apêndice C). Segundo a avaliação de Schwartz, "para a indústria açucareira como um todo, a expulsão dos jesuitas e o confisco de seus bens foi um aspecto relativamente secundário se comparado às implicações das políticas de Pombal de reformas agrícola e comercial" (Schwartz, 1988, p. 341).

Além dos Engenhos, o Edital levava a público a venda de diversas casas, sítios e terras na cidade e seus subúrbios, casas e chãos em Sergipe, além das Fazendas de Jaboatão e Tejupeba, e a Fazenda do Partido, em Santo Amaro. Em Cachoeira, a Fazenda do Rozário. Em Ilhéus, casas e terras e em Porto Seguro, pedaços de terras, todos incluidos no seqüestro dos bens de raiz executado por Barberino. As casas pertencentes ao Colégio da Bahia sitas em Salvador, citadas no inventário de 1759, são também mencionadas no Edital (Leite, 1950, V, apêndice C). A Coroa não teve o menor interesse em manter a posse destes bens, antes procurou logo transformar todos em dinheiro.

Em 31 de janeiro de 1760 uma Portaria ordenava o seguinte:

> O Dezembargador Ouvidor do Crime Francisco Antonio Bercó da Sylveyra Pereyra a quem por este governo foi cometida a diligencia do seqüestro nos bens do Colegio desta cidade, mando entregar a Antonio de Moura Castro, Depositario do Engenho novo de Cotegipe que foi dos Padres da Companhia 210$000 por emprestimo do dinheiro que se acha em seo poder, pertencente ao mesmo seqüestro que fez os quaes são necessarios assim para as despezas que declara o mesmo Depositario, como para outros que diariamente se fazem indispensaveis (...) cobrando recibo de tudo ao pé da supplica do dito Depositario que com esta vae inclusa para a seo tempo se levar em conta da referida quantia do emprestimo. Bahia, e de Janeiro 31 de 1760. Rubrica. (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p 612)

Uma das aplicações dadas pela Coroa à riqueza confiscada aos jesuitas foi cobrir gastos adicionais com as diligências de se percorrer o interior da capitania tanto para recolher os Padres que estavam dispersos pelas propriedades da Ordem, quanto para inventariar e seqüestrar seus bens e rendimentos Isto é confirmado por diversas outras Portarias e cartas, como uma de 10 de março de 1760 que mandava ao desembargador Francisco Berquó pagar a Manoel Ferreira Gayão salário de 35 dias a 640 rs. por dia (22.400 rs.), por conduzir em uma embarcação o Des. João Pedro Henriques da Sylva com infantaria

que o acompanhou [n]a diligencia do[s] seqüestros que foi fazer dos Padres da Companhia naquella capitania (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 606).

Outra aplicação naturalmente era, após recolhido o dinheiro, remetê-lo à Lisboa (ANEXO B.4). Francisco Berquó havia sido colocado como escrivão e *seqüestrário* dos bens dos jesuitas do Colégio de Salvador pelo Conde dos Arcos, e responsável pela guarda de uma das chaves do cofre no qual se recolhia o dinheiro produzido pelos confiscos. Com as novas ordens régias passadas após a expulsão definitiva, a arrecadação dos bens na capitania da Bahia ficou a cargo da Junta da Administração da Fazenda e Fisco Real. Estes recrutaram outros desembargadores para ajudar nas diligências. Uma Portaria de 6 de fevereiro de 1760 para Francisco Berquó esclarecia as providências relativas à arrecadação do produto das vendas e cobranças de dívidas e rendimentos relativos aos bens dos jesuitas:

> O Dez. Ouvidor Geral do Crime, Francisco Antonio Bercó da Silveira Pereira (...) estará prompto com o Thesoureiro e o Escrivão da mesma arrecadação para recebimento e recolhimento dos ditos cabedaes que os seqüestrários vierem entregar cujas revistas se farão ao Thesoureiro no Livro dellas com a precisão necessaria distinção das cazas as que pertence cada hua das quantias, que se houverem de recolher no mesmo cofre (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 612-3).

Uma extensa relação feita em 1763 dá conta dos bens vendidos entre novembro de 1761 e abril de1763 (APEB, maço 610). A relação mostra uma parte significativa dos bens seqüestrados, embora incluindo menos de 25% das casas apontadas no inventário de 1759. Estão de fora, também, os engenhos do Cotegipe e de Sant'Ana, além do Sergipe do Conde. As terras dos Engenhos do Cobe e das Pindobas, incluídos entre as propriedades do Engenho da Pitanga, são vendidos em separado, o mesmo não acontecendo com os escravos, contrariando a recomendação do Chanceler da Relação, exposta anteriormente. Os dois engenhos da Pitanga e Petinga aparecem indistintamente como "Pitanga". A Irmandade da Misericórdia fez a maior arrematação, levando o Cais dos Padres e as casas nele incluídas. Com isto, respondeu a 21,6% do valor total arrematado. As casas restantes foram vendidas, em sua maioria, individualmente, embora um lote de 16 "moradas de cazas" tenha sido arrematado por 12.600.000rs. com pagamento em oito anos (APEB, maço 610). Agrupando-se os lotes segundo categorias,. percebe-se que os dois engenhos representaram a maior arrecadação, sendo que o conjunto das terras foi especialmente valorizado por conta das

famosas doze léguas do Camamu, doadas por Mem de Sá ao Colégio da Bahia, cuja principal riqueza consistia na extração de madeiras (Leite, 1950, V, p. 202).

O valor total arrecadado pela Coroa com o seqüestro dos bens dos jesuitas na Bahia é difícil de ser calculado, sobretudo levando-se em consideração que a maioria dos pagamentos foi acertado em parcelas anuais, sendo que algumas podem não ter sido inteiramente pagas. Segundo um documento de 1762 os bens dos jesuitas vendidos em leilão deveriam render 303.792.155 rs., somando-se os já vendidos a dinheiro e a pagamentos, bem como os que restavam vender. Não se dava o valor das fazendas de gado, porque dependia da contagem das cabeças (Resgate, doc. 5893). Por outro lado, o relatório de 1763 acusa a arrecadação de apenas 207.713.515 rs. a pagamentos que se estendiam por até nove anos, desde novembro de 1761 (APEB, maço 610). Por fim, uma certidão de 1764 passada pela Junta da Arrecadação da Fazenda Real indica que o produto dos três cofres subia a 280.449 419 rs (ANEXO B.2), ao que deve ser somado o dinheiro envidado para Lisboa em Abril de 1760, ou seja, 30.272.970 rs. (Resgate, doc. 4913) Pode-se, assim, documentar com segurança que a arrecadação do confisco dos bens dos jesuítas chegou a pelo menos 310.722.389 rs., dos quais 279.788.970 foram enviados para Lisboa até Julho de 1764 (ANEXO B.4). Em 1764 restavam nos cofres da arrecadação 13.472.466 rs. (ANEXO B.3).

Segundo Calmon, a venda em leilão dos bens dos jesuitas tanto da Bahia quanto de Sergipe teria rendido não apenas o que acima fica dito, mas 547.896.005 rs. (Calmon, 1959, p. 1160). O dado é fornecido por Accioli, para quem "sem grande erro em cálculo, se possa dizer, que só os immóveis que a Companhia possuía n'esta provincia e na de Sergipe, valião mais de quatro milhões de cruzados", ou seja. 1.600.000.000 rs. (Accioli & Amaral, 1940, II, p. 207). De qualquer modo, qualquer que tenha sido a soma arrecada, inferior ou não a que se poderia esperar, o fato é que constituiu certamente importante receita para os cofres do Reino. Segundo Azevedo (1928, p. 379-380), a Rainha D. Maria teria recebido de Pombal 1.741 contos em dinheiro no cofre do Erário Régio, sendo 1.041 provenientes dos bens confiscados aos Távoras e outros réus de lesa-majestade (implicados no atentado de 1758, discutido no capítulo 5), entre os quais os jesuitas. Isto eqüivale a cerca de 60% do valor existente no cofre, podendo uma grande parte ser creditada à venda dos bens da Companhia.

O impacto econômico da expulsão foi, certamente, muito bem visto sob o prisma mercantilista dominante no período pombalino, embora não signifique, necessariamente, que as considerações econômicas tenham sido as de maior importância no tocante à expulsão. Antes, sem desconsiderar o peso significativo desta questão, deve-se considerar a expulsão dos jesuítas de Portugal no contexto da crise geral enfrentada pela Ordem e pela própria Igreja no século XVIII.

Bens de natureza religiosa

Com relação aos bens de natureza religiosa, ou seja, as igrejas com seus ornamentos e alfaias, a Coroa se mostrou deveras escrupulosa. Os inventários procedidos nestes bens não visavam, tudo indica, seu seqüestro e venda, mas a garantia de que não fossem extraviados. Párocos foram designados para cada uma das antigas residências jesuítas, tornando-os responsáveis por todos os bens, alfaias e ornamentos constantes de cada inventário. Os inventários das igrejas do Colégio da Bahia e do Seminário de Belém, por exemplo, constituem extensas relações de peças em ouro e prata, revelando o destino provavelmente dado para a maior parte dos rendimentos produzidos pelos jesuítas (Resgate, 4893, 4894). As peças não foram avaliadas, nem podiam, pois não eram objeto de venda. O Rei mandou que se procedesse ao levantamento de todos os encargos pios a que se destinavam, tais como "capelas" (obrigações de 50 missas), de modo que o clero secular pudesse zelar pela sua continuidade. De fato, boa parte do produto recolhido no cofre dos bens onerados com encargos pios pela Junta da Arrecadação foi revertido para manutenção destes encargos (ANEXO B.5).

A situação no Arcebispado era extraordinária. Ao Arcebispo resignatário havia sido dada a licença, e reclusão. O Cabido, instituição cujas origens remontam aos antigos presbitérios (Costa e Silva, 2000, p. 140), assumiu com inteireza os designios régios anti-jesuítas, fazendo publicar as Pastorais do Cardeal Saldanha relativos à reforma e expulsão dos jesuítas. A Pastoral de 9 de Janeiro de 1760, por exemplo (Resgate, doc. 4897), reproduz literalmente a do Cardeal Saldanha, de 5 de Outubro de 1759, que é o documento final da *Coleção dos Breves Pontifícios e Leis Régias* (vide capítulo 5). Em contraste com a postura do Arcebispo, contrário ao regalismo e afirmando a ausência de

provas contra os jesuítas, o Cabido foi instrumento eficaz de implantação das medidas determinadas pela Coroa..

De imediato, os cônegos capitulares reconheceram a *grande piedade e religião* com que El-Rei era *servido não permittir que as Egrejas contiguas á Casa professa e mais Collegios dos pervertidos Regulares da Companhia denominada de Jesus e suas Alfayas, depois de evacuados, sejão entregues em mãos e poder de pessoas seculares e que nem por um só dia seja interrompido o culto de Deos e louvores dos seos gloriozos Santos*, havendo encarregado ao Cabido a indicação de sacerdotes para guarda e conservação, *recebendo todos os ornamentos e Alfayas por inventario* (Resgate, doc. 4892; Accioli & Amaral, 1940, V, p. 601).

Tal aconteceu tão logo o Marquês do Lavradio informou, em carta de 12 de janeiro de 1760, que a igreja do Seminário de Belém estava vazia, sendo expedidos três sacerdotes para receber tudo por inventário, celebrar missas e administrar os sacramentos. O mesmo sucedendo quando, por carta de 1° de março, o Marquês avisou que no mesmo estado se encontrava a igreja do Colégio, *e por ser situada no coração da Cidade e de grande concurso e a mayor Igreja e Edificios e riqueza do culto divino, mandamos a dois dos nossos Capitulares, para que com o nosso Vigario geral e doze Sacerdotes, que muito de antes tinhamos escolhido (...) fossem tomar conta e entrega de tudo por inventario* (Resgate, doc. 4892) Estas foram as igrejas que o Cabido diocesano havia assumido até o dia 5 de março de 1760, antes que se fossem transferindo as demais igrejas pertencentes aos religiosos expulsos.

Além dos bens de natureza religiosa, havia os bens de natureza secular, agravados com obrigações religiosas. A lei de 25 de fevereiro de 1761 rezava, a respeito destes bens, que fossem preservados os encargos, mesmo estando vacantes:

> Pelo que toca aos outros bens por sua natureza Seculares, que se achão agravados com os encargos de Capellas, suffragios, e semelhantes Obras pias: Sou servido outrosim (conformandome tambem com os mesmos pareceres) ordenar, que delles se faça logo uma Relação, em que distinctamente se declararão os que forem pertencentes á disposição de cada um dos testadores, ou doadores com as pensões n'ellas impostas; para eu lhes dar Administradores, que conservem os referidos bens, e bem cumprão com os encargos d'elles, de sorte que não pereção por estarem vacantes (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 333-334).

O fato do Rei não ter se apossado ou vendido as igrejas e móveis sagrados pode ter impressionado bastante os cônegos capitulares, mas revela sobretudo os limites da

U ELREY. Faço ſaber a os que eſte Alvará com força de Ley virem, que por quanto o Santo Padre Benedicto XIV. ora Preſidente na Univerſal Igreja de Deos pela ſua Conſtituiçaõ de vinte de Dezembro do anno de mil ſetecentos quarenta e hum, reprovando todos os abuſos, que ſe tinhaõ feito da liberdade dos Indios do Braſil, com tranſgreſſaõ das Leys, Divinas, e Humanas, condemnou debaixo das penas Eccieſiaſticas, na meſma Conſtituiçaõ declaradas, a eſcravidaõ das peſſoas, e uſurpaçaõ dos bens dos ſobredittos Indios: E por quanto pelos meus Alvarás dados nos dias ſeis, e ſete do mez de Junho do anno de mil ſetecentos cincoenta e cinco, conformando-me com a meſma Conſtituiçaõ Apoſtolica, e excitando eſficazmente a obſervancia de todas as Leys, que os Senhores Reys, meus Predeceſſores haviaõ ordenado aos meſmos uteis, e neceſſarios fins do ſerviço de Deos, e meu, e do Bem cõmum dos meus Reynos, e Vaſſallos deiles: eſtabeleci inconteſtavelmente a liberdade das Peſſoas, bens, aſſim de raiz, como ſemoventes, e moveis a favor dos Indios do Maranhaõ, e o independente exercicio da Agricultura, que por elles for feita, e do commercio, a que ſe applicarem; dando-lhes huma forma de governo propria para civilizallos, e attrahillos por eſte unico, e adequado meyo ao Gremio da Santa Madre Igreja: Conſiderando a mayor utilidade, que rezultará a todos os ſobreditos reſpeitos de fazer as referidas duas Leys geraes em beneficio de todo o Eſtado do Braſil: E declarando, e ampliando o conteùdo nellas: Ordeno, que a ſua diſpoſiçaõ ſe extenda aos Indios, que habitaõ os meus Dominios em todo aquelle continente, ſem reſtricçaõ alguma, e a todos os ſeus bens, aſſim de raiz, como ſemoventes, e moveis, e a ſua lavoura, e commercio, aſſim, e da meſma ſorte, que ſe acha expreſſo nas referidas Leys, ſem interpretaçaõ, reſtricçaõ, ou modificaçaõ alguma, qualquer que ella ſeja: por que em tudo, e por tudo quero, que ſejaõ julgados, como actualmen-

Alvará com força de Lei pelo qual foi estendida ao Brasil a liberdade dos índios do Maranhão. 8 de Maio de 1758. Original impresso. Folha 1.

Consta dos decretos levados pelos conselheiros ultramarinos à Bahia (n. 4).

Fonte: RESGATE. doc. 3634.

reforma e do regalismo possivel de ser implantado no Portugal do século XVIII. O Cabido agiu de modo amplamente favorável às ordens régias, tanto na hostilidade aos jesuítas, publicando pastorais inspiradas nas que o próprio Cardeal Saldanha publicava em Lisboa, quanto na execução das diligências ordenadas por El-Rei. Como se vê, apoiar um regime regalista não significava necessariamente estar fora ou contra a Igreja.

Por outro lado, a Companhia de Jesus era uma congregação religiosa que não raro se desentendia com os sacerdotes seculares. Como diz Boxer, a tensão entre o clero secular e o clero regular era uma das características marcantes do desenvolvimento da Igreja no além-mar (Boxer, 1989, p. 81). As disputas mais perenes se localizavam em torno das visitas diocesanas às aldeias indígenas, onde os Bispos se apegavam à questão da jurisdição e às recomendações tridentinas. Os jesuitas alegavam que o regime das missões era, digamos, extra-paroquial, e que as visitas impediriam o trabalho missionário. Para Leite, aceitar as visitas diocesanas eqüivaleria a transformar as aldeias, de entidades missionárias, de direito especial, em entidades de direito comum, ou seja, de aldeias ou missões em paróquias ou freguesias (Leite, 1950, VII, p. 185). Isto, de fato, foi a tônica da carta régia que tratava do assunto com a Arcebispo, como abordado no Capitulo 2. Por fim, como diz Bangert (1985, p. 437), "o Iluminismo secular encontrou um poderoso aliado no Iluminismo católico".

Considerações finais

De todos os bens confiscados nos duros anos de 1758 a 1760, talvez os de maior "valor" atualmente sejam as reliquias do padre Anchieta remetidas à Lisboa no mesmo navio que levava os jesuitas para o exílio. Todo o patrimônio confiscado pela Coroa pertencia, de fato, ao seu próprio mundo, tendo sido construído não sem favores e isenções concedidas por sucessivos monarcas que apostaram no projeto inaciano como colaborador fundamental não apenas da conquista e evangelização do Novo Mundo, mas também da estruturação religiosa e cultural do próprio mundo lusitano. Mas o interesse pelas reliquias do padre Anchieta permanece vivo, sobretudo entre os que se devotam à causa de sua canonização Conforme a carta do Chanceler da Relação para El-Rei, de 12 de Abril de 1760, por ocasião do envio dos padres para o exílio e da remessa do dinheiro já arrecadado com o confisco dos bens, :acompanhava a dita

remessa *hum cofre de Jacarandá com sua ferragem de prata, em que vão as estimaveis reliquias do Veneravel Padre Anchieta e constão de 4 ossos das camellas e 2 tunicas...* (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 588). Neste sentido, é certo que tais relíquias devem estar em Portugal, não se imaginando que Pombal as possa ter destruído.

Outro componente especial, e neste caso também curioso, do seqüestro dos bens dos jesuítas na Bahia, é uma receita de medicamento considerada secretíssima e valiosa. Em 30 de julho de 1760 um ofício do desembargador Francisco Berquó para Thomé Corte Real dizia ter notícia de haver na botica do Colégio a receita do *Antidoto ou Tiaga Brasilica*, pela qual ordenou logo uma busca, como medo de que *poderião os mesmos Padres occultar a dita receita, como fizerão aos principaes remedios, que em logar incompetente foram achados* (AAPEB, XVII, p. 189).

O desembargador dizia ainda que pela receita *haverá nesta cidade quem dê tres ou quatro mil cruzados, e he certo que o fundo principal da dita Botica era este remedio, pelo grande gasto que tinha, por ser prompto o seu effeito* (*Ibid.*). Por esta e outras receitas, ainda de acordo com o desembargador, *se vê mandarem os prelados com pena de desobediencia se não mostrarem a ninguem* (*Ibid.*).

As relíquias de Anchieta e a "Tiaga Brasílica" mostram que o seqüestro dos bens dos jesuítas atingia muito mais do que bens e posses econômicas. A "riqueza" dos jesuítas na Bahia era muito mais a força de sua presença naquele mundo. Estava em jogo a desconstrução de um universo inteiro de criações simbólicas e materiais, por meio das quais uma instituição extremamente atuante "no mundo", naquele mundo, tecia sua influência e seu prestígio, e garantia sua sobrevivência, com a anuência e contribuição do poder régio, mas aparentemente, também, a despeito dele*.

* Após o reestabelecimento da Ordem, em 1814, e seu regresso à Bahia, no século XX, não há restituição nem compensação alguma pelo confisco do século XVIII.

FORIS

DILECTO FILIO NOSTRO FRANCISCO

Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Diacono Cardinali de Saldanha nuncupato.

INTUS

BENEDICTUS PP. XIV.

Dilecte Fili noster salutem, & Apostolicam benedictionem. In specula Supremæ dignitatis divina dispositione, meritis licet insufficientibus, constituti, inter multiplices rerum, negotiorumque, quibus in hac nostra ingravescenti ætate, & parum firma valetudine obruimur, curas, ad ea etiam ex debito Pastoralis Officii nobis commissi sollicitè ad vigilare debemus, perquæ Religiosa loca illorumque personæ divinis mancipatæ obsequiis in pacis, & quietis tranquillitate, ac Regularis vitæ, & Ecclesiasticæ disciplinæ norma, coadjuvante Domino, perenniter conservari valeant; & quæ his contraria esse noscuntur per nostræ providentiæ, auctoritatisque Apostolicæ studium penitus evellantur, prout personarum, rerum, & locorum qualitatè pensata, conspicimus in Domino salubriter expedire. Cum, sicut pro parte Charissimi in Christo Filii nostri Josephi Portugalliæ, & Algarbiorum Regis Fidelissimi nobis expositum fuit, haud levia suborta sint inconvenientia, & abusus in Provincia, seu Provinciis Clericorum Regularium Societatis Jesu tum Portugalliæ, & Algarbiorum, tum Indiarum Orientalium, & Occidentalium, existentibus Dominio ejusdem Josephi Regis subjectis, de quibus omnes fere nationes, Regio-

Breve que comissionou a Reforma religiosa da Companhia de Jesus nos territórios de Portugal ao Cardeal Saldanha. 1° de Abril de 1758. Papa Benedicto XIV. Original impresso. Folha 1.

Fonte: RESGATE, doc. 3630.

CAPÍTULO 4:
O EMBARQUE

De fato, no dia consagrado ao nascimento do Salvador, fundeou na Bahia a Liburnica, peja não tanto de mercadorias quanto de decretos, determinados a levar a cabo a ruína dos jesuítas.

José Caeiro, cronista jesuíta

A história vista "de baixo"

Um relato importante surge em cerca de 1777 para dar voz aos jesuitas que sofriam as conseqüências da legislação pombalina, como que a confirmar a vocação da Ordem para o registro histórico e a disputa ideológica no plano narrativo. José Caeiro, principal cronista da expulsão, colheu diversos testemunhos dos padres exilados em Roma e teve acesso a alguns documentos, vindo a escrever dois manuscritos: *De exilio Provinciae Lusitanae Societatis Iesu* e *De exilio Provinciarum transmarinarum Assistentiae Lusitanae Societatis Iesu*. A tese central de Caeiro é que o que moveu Pombal a perseguir a Ordem foi a cobiça pelos bens e riquezas que supunha que os jesuitas possuíam (Caeiro, 1936, p. 27). A importância de sua obra reside tanto em ser um registro contemporâneo e muito bem informado, quanto em traduzir a "versão jesuítica" da expulsão.

A narrativa é coerente com os documentos oficiais existentes, salvo pelo acento dramático e algumas informações ainda não documentadas, como as supostas manifestações de pesar pela saída dos Padres que teriam existido em diversas partes da Bahia, ressaltadas por Leite: "rara foi a povoação, que não manifestou, com sentimento e muitas vezes com lágrimas, o pesar pelo exílio dos Padres da Companhia" (1950, VII, p. 344). Como chama a atenção Alden, não há registros de manifestações deste tipo no império lusitano, ao contrário do que acontece no hispânico, onde parte da população se manifesta contra a saída dos padres de Santo Inácio (Alden, 1970, p. 65). Trata-se, aqui, do embate entre a "história oficial", afirmada de modo incisivo pela Coroa, e a versão contrária, sem documentos oficiais, mas nem por isso menos digna de atenção.

Como já está claro, a questão dos jesuitas se inicia na Bahia com os despachos de 8 e 19 de maio de 1758. Estes despachos, junto com os portadores que deveriam executá-los, constituindo um Tribunal do Conselho Ultramarino, partem de Lisboa com a frota de contrato do tabaco. Respeitando o ritmo próprio das comunicações entre o Reino e o Ultramar, as providências executadas na Bahia estarão sempre à mercê da partida das frotas, que costumavam sair de Lisboa até o fim de junho. A do Contrato do Tabaco partiu em maio de 1758, mas chegou à Bahia apenas no dia 27 de agosto, com considerável atraso, devido a ocorrência de um surto epidêmico entre a tripulação. A demora no mar levou os conselheiros a retardar por alguns dias suas primeiras providências, mas em 3 de setembro de 1758 iniciaram-se os trabalhos do Tribunal do Conselho Ultramarino, presidido pelo Conde dos Arcos*. O Vice-rei dá as primeiras noticias ao Secretário de Negócios Ultramarinos do Reino, nesta época Thomé Joaquim da Costa Corte Real, em carta de setembro de 1758:

> Chegou com [efeito] esta Não em vintesete de Agosto depois de oitenta e seis dias de trabalhoza viagem. naõ tanto p.la com[traried.e] dos tempos. como p.lo grande num. de malignas. q. accometteo a gente da sua [guarniçaõ]. foraõ porem prezervados dellas os tres Consr.os Ultr.os Antonio de Az.do Cout.o. M.el Estevaõ de Alm.da Vasc.os Barbenno. e Joze Mascar.as Pacheco Coelho de Mello. mas o justo receio de as experimentarem e os [?] incomodos de hua viagem taõ dilatada pediaõ. q. chegando à terra tivessem alguns dias de descanço p.a q. res[tituidos] podessem entrar no trabalho das comissoes. de q. vem encarregados (APEB. Ordens régias. LXI. doc. 99E).

As diferenças entre a "história oficial" e a versão de Caeiro começam desde já, sendo que o cronista jesuíta defende que os Conselheiros Ultramarinos fizeram votos a Santo Inácio de não acusar injustamente os jesuitas, a troco de não serem vitimados na viagem. Todos foram salvos, mas apenas Mascarenhas teria cumprido tais votos, realizando com relutância suas obrigações, e sendo punido com o degredo na ilha de Santa Catarina (Caeiro, 1936, p. 29-31, 199). Interessante que, de fato, Mascarenhas foi punido pela Coroa, mas a razão permanece um tanto obscura. *José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo* havia se destacado como implacável na devassa da rebelião do Porto, de 1757, pela qual os jesuítas foram também responsabilizados. Na Bahia, em 19 de maio de 1759, fundou a Academia Brasílica dos Renascidos, em sua própria casa, embora sem a devida licença régia. Reuniu quarenta intelectuais, nenhum deles jesuita. Mas o incidente que o teria premiado com o degredo não estaria diretamente relacionado com a questão dos inacianos. Em meados de 1758,

* Ironicamente, no mesmo dia se daria o atentado ao Rei, em Portugal...

Mascarenhas teria dado preferência a um navio francês quando outros britânicos aguardavam abastecimento no porto de Salvador, contrariando a política externa portuguesa e, com isto, desagradando Pombal (Calmon, 1959, p. 1153).

O Tribunal do Conselho Ultramarino, a ser formado, segundo definição de Caeiro, seria "um como duplo tribunal", ou seja, civil e eclesiástico. De fato, como se infere da carta do Conde dos Arcos escrita a 19 de setembro de 1758 para Thomé Corte Real, tratavam-se de dois Tribunais distintos, ainda que compostos pelos mesmos ministros ultramarinos, mas presididos respectivamente pelo próprio Conde dos Arcos e pelo Arcebispo: *Semelhantem.te se ordena o mesmo por outra carta da mesma desta assinada p.la R.l maõ de Smg.e dirigida ao R.do Arcebispo desta Dioceze, p.a q. com os pred.os Consr.os possa erigir Tribunal de ordens, sendo o mesmo R.do Arceb.o q.m prezida com voto de qualid.e* (APEB, Ordens Régias, LXI, doc. 99F).

A distinção das jurisdições, em alguns casos, viria a obstar a execução de certas diligências, mas era considerada fundamental em um governo que primava pela independência e supremacia da esfera civil. O Tribunal das questões religiosas tinha por finalidade executar a reforma da Companhia expressa pelo Mandamento do Cardeal Saldanha, que condenava os jesuitas como ilicitos negociadores e comerciantes (vide Capitulo 5). O Cardeal havia sido instituido como visitador apostólico e reformador da Companhia de Jesus em todos os reinos e dominios portugueses pelo Breve de 1° de abril de 1758. Este Breve e o Mandamento do Cardeal encabeçavam a lista dos documentos levados pelos conselheiros Manuel Estevão e José Mascarenhas, com se vê no *Catálogo das ordens, q. levaraõ p.a o Brazil os Dez.res*... (Resgate, doc. 3629).

O Tribunal das questões civis tinha por ordens o determinado sobretudo na carta régia de 19 de maio de 1758, ou seja, *o estabelecimento da liberdade, bens e comércio dos indios; fundaçoins das novas villas, e lugares, que devem ser erigidas nas Aldeas dos mesmos indios, presentes e futuras; e a redução dos bens illicita e clandestinam.te occupados pelos Religiosos da Comp.a de Jesu*... (Resgate, doc. 3644).

O Conselho entendeu que as aldeias referidas nesta carta régia eram aquelas *administradas pelos jesuitas*, em franca contradição com a ordem de 8 de maio, que estendia a *todos os indios* a liberdade concedida pelas leis de 6 e 7 de junho de 1755,

nas quais se incluia o estabelecimento civil de suas aldeias – tratando-se, naturalmente, de indios de aldeias administradas por quaisquer Ordens religiosas. O próprio Conde dos Arcos parece ter patrocinado esta confusão. Escrevendo ao Secretário de Ultramar, Thomé Corte Real em 19 de setembro de 1758, diz que *no dia treze do prez.te mez, q. corre, fiz convocar [?] conselho, onde propus, q. p.la carta de desanove de Mayo do anno de 1758 se determinava, q. por aquelle Tribunal se devia dar estabelecim.to politico e civil das Aldeias dos Indios do Continente deste Governo, q. ocupavaõ os P.es da Comp.a de Jesus...* (APEB, Ordens Régias, LXI, doc. 99-F). Não se descarta a hipótese, contudo, de que a versão constante do Arquivo Histórico Ultramarino, consultada aqui, seja diferente da apresentada ao Vice-rei, havendo esta sido mais especifica neste ponto e motivando tal interpretação.

Na Bahia, a expulsão definitiva dos jesuitas se daria apenas em 1760, após a lei de 3 de setembro de 1759 consubstanciar a condenação dos inacianos como promotores do atentado ao Rei no ano anterior, como veremos abaixo. Mas a existência de uma politica anti-jesuita expressamente delineada para o Maranhão e o Brasil antes da tentativa de regicidio é um dos pontos centrais para Caeiro, de onde se infere a preocupação contemporânea em "desmentir" o envolvimento dos jesuitas em tal atentado. Para Caeiro, enquanto que a condenação não passava de uma manobra visando suprimir todo direito de defesa ou apelação, as ordens anteriormente dadas aos três conselheiros ultramarinos visavam o espólio da Companhia no Brasil:

> Estas ordens foram dadas por Carvalho aos triúnviros quando eles ainda estavam em Portugal, antes, de em junho de 1758, darem a vela, para o Brasil; isto é, três meses antes que o Rei ou fosse ou se dissesse ferido. E, havendo os triúnviros lançado ferro na Baia no mês de agosto, temos que, se o prelado baiano não tivesse, como veremos, adiado a espoliação dos jesuitas, teriam estes sido desapossados de todos os seus bens em todo Brasil, ainda antes que a ele houvesse chegado a noticia de ferimento do Rei; o que bem revela os planos de Carvalho; pois vem dar a conhecer que a espoliação dos jesuitas fora decretada antes de se darem os ferimentos contra a pessoa do Rei, ou estes ferimentos fossem reais ou fingidos, o que não faz ao nosso caso (Caeiro, 1936, p. 33).

Da primeira reunião do Tribunal do Conselho até o dia 22 de dezembro de 1758, quando um extenso relatório é escrito para ser mandado a Lisboa, as discussões giraram em torno da criação das vilas nas antigas aldeias jesuitas, como já foi dito no Capítulo 2. No ano seguinte, os esforços voltam-se para a questão do seqüestro dos bens de raiz, em que fica particularmente responsável o Conselheiro Manuel Estevão Barberino (vide Capitulo 3).

Outra ordem que já estava determinada pela Coroa era a expulsão de todos os jesuitas estrangeiros da Província (APEB, Ordens Régias, LXI, doc. 99-F). O Provincial é intimado a declarar os nomes de todos que houvesse, e estes são encaminhados a Lisboa. Uma carta do Conde dos Arcos para o Secretário de Ultramar, provavelmente escrita em setembro de 1758, listava 12 jesuitas estrangeiros residentes na Bahia, sendo 2 padres e 10 irmãos leigos (APEB, Ordens régias, LXI, doc. 99M). Entre eles estavam Guilherme Lynch (também chamado Lyncer), Thomaz Lynch (ou Luiz) e Francisco Xavier. O primeiro, segundo Leite (1950, VII, p. 267) era londrino, havia sido batizado em Pernambuco e ingressado na Ordem em 1734. Chamava-se de nascimento William Price. Faleceu no cárcere em São Julião em 1774. O segundo, de acordo com o mesmo autor (Leite, 1950, VII, p. 267) era irlandês, havia estudado em Portugal e foi levado ao Brasil para atender aos ingleses que passavam nos navios. Chegou a Provincial. Faleceu no exílio em Roma, em 1761. Já o Ir. Francisco David, escocês, batizado na Ilha do Príncipe, ingressou na Ordem em 1745 e adotou o nome do grande missionário do Oriente. Faleceu em Roma em 1761 (Leite, 1950, VII, p. 269).

Juntos, os três pediram à Sua Majestade que não os tomasse como estrangeiros, por terem adotado a fé católica e se convertido em território português, tornando-se portanto vassalos de Sua Majestade, *para cujos dominios se refugiarão por amor da Fé que receberão* (AAPEB, XVII, p. 197). Pela Certidão passada pelo Provincial, se dizia ser verdade "que os Snrs. Guilherme Lyncer, Thomaz Luiz e Francisco Xavier forão hereges; porem abjurarão os seus erros recebendo a Fé Catholica Romana por meyo do Santo Baptismo nos Dominios de Portugal, o que afirmo com juramento em *verbo sacerdotis*" (AAPEB, XVII, p. 199). Não obstante, o mesmo Provincial "*os manda indubitavelmente embarcar com os demais Estrangeiros para Lisbôa, por obedecer sem mais attender ao que alegão a ordem de S. Mag.*[de]" (AAPEB, XVII, p. 198).

Achando melhor recorrer ao monarca sobre o assunto, o conselheiro José Mascarenhas apresenta seu próprio parecer, que é curioso. Ele se mostra favorável à permanência destes jesuitas na Bahia, "por ser conforme a todos os direytos, que os convertidos se não devem comprehender na palavra Extrangeiro; por se julgarem naturaes do paiz, em que se baptizarão, e abjurarão os seus erros, como tambem se pratica com os engeitados em toda a parte do mundo, e igualmente com os escravos e manumissos: e como nesta

America se praticou sempre e se observa ainda hoje com todos os convertidos, que não são Jesuitas". Deste modo, considerava o contrário "muito prejudicial ao augmento da Religião catholica, escandalozo aos mesmos Hereges, e opposto ás expressas rezoluções Pontificiais, á Piedade observada nesta e em todas as monarchias da Europa e á opinião commum dos Direitos" (AAPEB, XVII, p. 199-200). O conselheiro, portanto, demonstra zelar para que a lei fosse aplicada indistintamente, aos jesuitas como aos demais, mas se trata de um conselheiro suspeito de jesuitismo...

A esta altura, a "perseguição" ou politica anti-jesuita já estava claramente delineada, girando em torno das acusações levantadas no panfleto amplamente divulgado por Pombal a respeito da (suposta?) oposição dos jesuitas à execução do Tratado de Madri, a chamada *Relação abreviada* (vide Capitulo 5) Os jesuitas tinham sido afastados da Corte, estavam sob jurisdição da Reforma apostólica mandada pelo Breve de Benedito XIV, e eram acusados de participação na rebelião do Porto (1757). Estas informações foram passadas para o Conde dos Arcos por uma carta régia de 1° de maio de 1758, referindo-se aos jesuitas já nos termos típicos do repertório pombalino, em uma carta que determinava a divulgação da *Relação abreviada*:

> Ill.mo e Ex.mo S.or. / As sediciozas [maquinaçoens], em que os Religiozos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, se oppuzerão á execução do Tractado de Limites das Conquistas, celebrado a 16 de Janeiro de 1750, entre S. S. M. M. F.mas, e Catholica; [têm] sido tão [notorias], e escandalozas, que por si mesmas tem excitado a abominação geral. Porem para que V. Ex.a se [.....] individualmente dos [execrandos] attentados que os ditos Padres tem commetido, remetto a V. Ex.a os exemplares do Manifesto, q acompanhão esta; os quais fará V. Ex.a espalhar, para que cheguem a noticia de todos (APEB, Ordens regias, LX, doc. 75).

O Conde dos Arcos responde nos termos esperados:

> Ill.mo e Ex.mo S.r. / Logo que recebi a carta de V. Ex.a do primeiro de Mayo deste anno que acompanhava afim os exemplares da sentença da Alçada que Sua Mag.e mandou conhecer da Rebelião succedida na cidade do Porto no anno proximo passado de 1757, como tambem aos exemplares do manifesto das sediciozas maquinações com que os Religiozos Jezuitas das Provincias de Portugal, e Espanha se oposerão a execução do Tratado dos limites das conquistas, celebrado a 16 de Janeiro de 1750 entre S. S. M. M. Fidelissima, e Catholica fis espalhar os preditos manifestos, para que o que nelles se contem fosse tam publico a todos, como S. Mag.e he servido determinarme. Deos g.de a V. Ex. B.a 2 de Septr.o de 1758. Conde Dom Marcos de Noronha. S.r Thome Joaquim da Costa Corte Real (APEB, Ordens regias, LX, doc. 76).

A figura de Dom Marcos de Noronha merece maior atenção. Segundo Caeiro, o Vice-rei não teria divulgado a *Relação* do modo como era esperado, distribuindo-a apenas a pessoas que não dariam total credito as acusações (Caeiro, 1936, p. 39-41) A alegação do cronista jesuita é, naturalmente, questionável, mas de fato, fica difícil se ter uma

visão definitiva com respeito à postura do Conde dos Arcos quanto aos inacianos. Sabe-se (e veremos adiante) que após ter conhecimento da lei de expulsão, já no fim de seu mandato, tomou todas as providências necessárias e recomendou as maiores cautelas no tratamento aos jesuitas reclusos, demonstrando pouca ponderação "humanitária" ou consideração pelos religiosos, antes tratando-os como criminosos, tal como determinavam as leis do Reino. Mas durante os anos de 1758 e 1759, não parece que ele tenha contribuído de modo decisivo para as diligências anti-jesuítas.

D. Marcos José de Noronha e Brito, 6º Conde dos Arcos, nascido em Lisboa a 4 de maio de 1712, foi governador de Pernambuco (1746) e Goiás (1749), depois Vice-rei na Bahia (23 de dezembro de 1755 a 9 de janeiro de 1760). Coube a ele, "quase ao terminar o mandato de Vice-rei, executar com firmeza a lei do Marquês de Pombal, de 3 de setembro de 1759, que determinava a expulsão dos jesuitas do reino e domínios ultramarinos" (Costa, 2001, p. 51). Incrementou a exploração do salitre na serra dos Montes Altos, devendo-se a descoberta a Pedro Leolino Maris, em 1755. Teve vida financeira atribulada, deixando muitas dívidas por testamento. Faleceu em Lisboa, no dia 13 de setembro de 1768 (Costa, 2001, p. 51-58).

Ainda em 1758 o Conde dos Arcos recebeu um jesuíta em sua casa, contra a ordem régia que o impedia de se comunicar com os inacianos por ocasião das questões que estavam então colocadas, de secularizar as aldeias e seqüestrar os bens de raiz. Alegou que um magistrado que acolhera, Antônio Alvarez da Cunha, muito doente, obrigado a *sacramentar-se por viático*, havia solicitado explicitamente que um jesuíta fosse administrar-lhe os últimos sacramentos, *preferindo p.ª este fim aos Religiosos [jesuitas] de todos os mais Conventos desta Cid.e* (APEB, Ordens régias, LXI, doc. 99L). D. Marcos escreve ao Rei preocupado que sua postura fosse mal interpretada e ele, punido, justificando que não parecia justo *impugnar esta determinaçaõ, por q. julguei não devia entender as ordens de S. Mg.e em termos taõ apertados, q. querendo este Fidalgo dispor-se p.ª morrer, deixallo de o fazer com q.m entendesse ficaria mais segura a sua salvação*. Por fim, garante o Vice-rei que os Padres *naõ tiveraõ outro trato, ou comunicaçaõ, q. naõ fosse com o mesmo doente...* (APEB, Ordens régias, LXI, doc. 99L)

Nas reuniões do Tribunal do Conselho voltadas à questão das aldeias indígenas. D Marcos defendeu posições que obviamente atrasariam as diligências, como por exemplo a de se fazer primeiro uma investigação pormenorizada em cada aldeia para, então, se dar início à criação das vilas. Ele parecia pouco sintonizado com as reais intenções da Coroa, ao contrário do Cons. José Mascarenhas, para quem era evidente que a diligência devia ser o mais *célere* possível, pois a demora podia trazer inconvenientes maiores. Dizia ele que a celeridade é madrasta da justiça (quase sempre), a qual não se perdia quando se empregava em *segurar o acerto*, haja visto que sendo certo que a *Paternal e incomparável piedade* do Rei deseja promover tudo sem a menor perda de tempo, o que for fazer seus vassalos mais felizes e opulentos, *ao contrário do que se tinha visto em estabelecimentos novos e de grande utilidade que outras monarquias gastaram séculos e que nesta são executados com admirável brevidade* (APEB: maço 603, cad 32). De fato, Mascarenhas mostrava zelo e empenho na execução do estabelecimento das vilas, ainda que pudesse não desejar um destino muito ruim para a Companhia.

D. José Botelho e os jesuítas

Outra figura merecedora de atenção é o Arcebispo D José Botelho de Matos. É bem conhecida sua postura definitivamente pro-jesuíta, premiada com o afastamento do cargo e o confinamento em uma pequena capela no subúrbio da cidade. De fato, o próprio D. José havia pedido renúncia do cargo, alegando idade avançada e pouca saúde, mas pode ter sido constrangido a isto, ou mesmo se sentido incapaz de executar o mandamento do Cardeal Saldanha sobre a reforma dos inacianos. Em sua carta de renúncia, diz o seguinte:

> D José Botelho de Mattos Arcebispo da Bahia e do Conselho de S. M. Fidelissima que Deus guarde etc. Por me achar em idade mayor de 80 annos e por cauza della e dos achaques habituaes que padeço, sentir já muito debilitados os sentidos potencias e forças naturaes e por conseguinte me ver inhabilitado para, como devo, cumprir as obrigações de Arcebispo, sem prejuizo das almas dos meus subditos e do serviço de Deos e El-Rei meo Senhor e sem damno da minha alma, pelo presente Alvará, pressupposto o consenso e beneplacito da Santa Sé Apostolica que para este effeito humildemente imploro, faço desistencia, demissão, renuncia ou como em dizer o melhor nome e lugar haja, desta Dignidade e Arcebispado, com suas pertenças e annexos nas mãos do dito Senhor para que elle como Governador e perpetuo Administrador do Mestrado, Cavalaria e Ordens de Nosso Senhor Jesus Christo eleja e nomeye sucessor: para cujo effeito hey aqui por expressas e declaradas quaesquer outras clausulas que de direito mais sejão necessarias. Bahia, 12 de setembro de 1758. Sello (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 313)

D Botelho de Matos, oitavo arcebispo da Bahia, era Clérigo do Hábito de S Pedro. Havendo sido sagrado a 5 de fevereiro de 1741 na basilica patriarcal, juntamente com o arcebispo de Braga D. José de Bragança, e o bispo do Rio de Janeiro D. José da Cruz pelo patriarca de Lisboa, partiu para a sua diocese, à qual chegou em 3 de maio do mesmo ano, entrando logo no exercicio de suas funções (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 108-109). Governou o Estado na ausência do Conde de Atouguia, e entregou o governo ao Conde dos Arcos (Vilhena, 1969, p. 456-457).

Faleceu provavelmente em 1767, na pequena freguesia de N. S. da Penha de Itapagipe, para onde se recolheu após a renúncia (Accioli & Amaral, 1940, p 335). Esforçou-se para o estabelecimento do convento das Mercês. Em 8 de dezembro de 1744 recebeu as quinze primeiras noviças que entraram para o convento da Lapa, entre as quais estavam cinco filhas do fundador, João de Miranda Ribeiro. Criou diversas freguesias, muitas das quais nas antigas aldeias jesuitas (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 311).

No tocante aos inacianos, o Arcebispo foi sempre cauteloso. Em resposta a Manuel Estevão Barberino, sobre sequestrar os bens moveis e os escravos dos engenhos, disse que só o faria se fosse convencido de que eram fruto de negociações mercantis, ilicitas aos religiosos, pois somente neste caso ele se achava com jurisdição para o sequestro, enquanto delegado do Cardeal Saldanha na reforma apostólica da Companhia (Resgate, doc. 4941). Barberino escreveu a ambos, Arcebispo e Vice-rei, em 30 de agosto de 1759, pedindo que determinassem o sequestro daqueles bens de modo que os engenhos pudessem ser administrados sem prejuizo para a Fazenda Real, tanto por ser impossivel tocar os engenhos sem os escravos, quanto por se poder esperar que estes prontamente fugissem (Resgate, doc. 4939).

Com argúcia, e porque não dizer, honestidade, D José Botelho repassa as jurisdições a ele cometidas pela carta régia de 8 de maio de 1758 e o mandamento do Cardeal Saldanha. Na primeira, só encontrava jurisdição para nomear junto com o Vice-rei os administradores para os bens de raiz sequestrados aos jesuitas, *e em sua devida execução estou pronto para este concurso e com o mesmo Ex.mo S.nor Conde hei de conferir, e deputar o dia para a Junta, em que se devem nomear de que se fará avizo a V. S., para se achar prezente* (Resgate, doc 4941) Na segunda, só encontrava o Arcebispo jurisdição para sequestrar os bens provenientes de negociações ilicitas aos

religiosos, dos quais os próprios Breves apostólicos citados pela Cardeal, um de Urbano VIII e outro de Clemente IX, determinavam que fossem aplicados em missões ou a benefício dos pobres das enfermarias (Resgate, doc. 4941). Dizia ainda o Arcebispo:

> Na conformidade destas Bulas já V. S. pela sua grande comprehensão, fica entendendo, que a minha jurisdição só deve ter exercicio, depois que juridicamente me constar, que os sobreditos Religiozos são transgressores, e que os Moveis ou são Mercadorias, ou Lucros dellas provenientes, para ter lugar a Segurança, e cumprir se a expendida aplicação e que obrando o contrario ficarei responsavel a Sua Em.ª e a Sua Mag.ᵈᵉ que me manda observar as suas Ordeins, e tão bem por este excesso, ao Tribunal Divino, a que brevemente serei chamado a contas, por me achar no ultimo quartel da vida. (Resgate, doc. 4941)

Barberino insiste que tinha em mente atalhar o prejuizo da Real Fazenda, e que nisto agradaria muito ao Rei, sem convencer o Prelado. De fato, a saida proposta pelo conselheiro ultramarino era de bom senso, mas inteiramente contrária às ordens régias, e abusivas. A ordem que havia recebido era de seqüestrar os bens de raiz possuidos sem licença régia, não estando ai incluidos, naturalmente, os bens ditos móveis e semoventes, portanto ferramentas e escravos.

O impasse criado pelo Arcebispo era dos mais sérios. O Conde dos Arcos, por seu lado, parecia pouco preocupado com o não andamento das diligências, e praticamente sugeriu que se suspendesse o seqüestro ate que fosse possivel a expropriação conjunta dos engenhos, escravos e instrumentos de produção.

> no meo conceito não só he dificultozo, mas total imposivel, porque sequestrarem se as terras, e cazas dos Engenhos, e não se comprehenderem de baxo do mesmo sequestro, ou em outro igual, assim os escravos, como as bestas, taxos, caldeiras, e outros trastes da mesma ordem e graduação, *he certo, e infalivel o predito prejuizo*, porque na face do Pais a experiencia esta mostrando que não há cautela tão poderoza que havendo divizão no todo de hum Engenho posa superar o dano, que de necesidade lhe hade rezultar; porem *como as ordens de Sua Mag.ᵈᵉ respectivas aos sequestros, que nelles se hão de fazer, distinguem jurisdiçoins, limitando a Secular tão somente aos beins de raiz possuidos contra a forma das Leis primordiais do Reino*, so sendo informado o mesmo S.ᵐᵒ das difficuldades, que se encontrão, se poderião estas remover com todo o acerto porque de outra maneira não deixa este de ficar sendo muito duvidozo (Resgate, doc. 4942 – *grifos nossos*)

Com os empecilhos levantados a respeito destas diligências, D. José Botelho certamente contribuiu para que as diligências de Barberino só se concluissem em abril de 1760, quando já havia chegado a segunda ordem de sequestro, desta vez indiscriminado, colocada em execução pelo Vice-rei e o Chanceler da Relação.

O Arcebispo teria ainda sido favoravel aos jesuitas ao colocar à prova as acusações do Cardeal Saldanha sobre o comércio ilicito que supostamente exerciam. Caeiro cita a

insistência do Arcebispo neste ponto, ao convocar grandes negociantes da Bahia para depor sobre se os jesuitas deveriam ou não ser considerados como tais. Teria depois submetido 70 capitulos de acusação a 80 testemunhas. Todas teriam inocentado os religiosos (Caeiro, 1936, p. 65-67). Não se conseguia provar que os jesuitas da Bahia fizessem mais do que vender os frutos de suas fazendas, e comprar o necessário ao seu sustento, o que não consistia em comércio. Ainda assim, o Arcebispo octogenário permanecia voz isolada pela inocência inaciana.

Mesmo após sua renúncia, e reclusão na freguesia da Penha, o Arcebispo é procurado pelo Cabido, por razão que desconhecemos, ao que responde fazendo menção aos "escrúpulos" de sua consciência:

> Muito Ilustre e Rev.^{mo} Cabido. Huma das causas principaes que me moveo a pôr nas Reaes mãos de S. Magestade Fidelissima a desistencia e renuncia desta Mittra, e a pedir-lhe com a instancia que pude me aliviace do seo pezo por exceder as minhas forças *foi o querer livrar de escrupulos a minha conciencia*; e como esta materia em que V. S. me fala os não contenha pequenos, lhes peço me alivie de fazer papel. A pessoa de V. S. guarde Deos. Penha e Fevereiro 23 de 1760. Obsequiosissimo Servidor de V. S. o ex-Arcebispo da Bahia (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V. p. 312 – *grifos nossos*).

A renúncia de D. José Botelho de Matos vem a propósito de eliminar toda a resistência às ordens régias. Já o Vice-rei Marquês do Lavradio, em sua primeira carta à Coroa (26 de março de 1760), menciona instruções especiais que recebera com relação ao Arcebispo, e que não via ocasião de coloca-las em pratica pela completa resignação do mesmo e reclusão fora da cidade:

> E como as ordens, que V. M. me dirigio a este respeito e a Carta regia de V. M., que conservo em segredo para o mesmo Arcebispo, são condicionaes, *tão sommente para uzar dellas em todo o tempo que eu suspeitar sedicção, intrigas ou qualquer outro acazo que motive inquietação*, e V. M. ha por bem, que sahindo o Arcebispo voluntariamente para fóra da Cidade, depois de sua demissão, devo eu ter huma exacta e indispensavel vigilancia sobre os mesmos passos do Arcebispo, me rezolvi, attendendo a todo o referido, e suas circumstancias, dar ao Arcebispo por resposta, que a rezolução de S. Ex. era acertada, que me parecia muito bem que S. Ex. fôsse para fóra da Cidade, que descançasse do trabalho que tinha tido e que ficasse na certeza de que seria muito do agrado de V. M., depois delle exercitar o caracter do Arcebispo. *lhe não seria decorozo voltar jamais a esta Cidade, nem ainda com pretexto de consultar os medicos, nem cyrurgiões*, porque chamando-os S. Ex. quando delles precizasse, lhe hirião assisitr sem difficuldade: que por minha conta ficava representar a V. M. o seu intento e do que V. M. rezolvesse lhe faria saber; devendo-se S. Ex. conservar no retiro da mesma forma, que m'o tinha exposto (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V. p. 573 – *grifos nossos*).

Assumindo seu lugar, o Cabido diocesano mostra-se plenamente subordinado aos interesses do monarca, e francamente anti-jesuita. Já foi mencionada a questão da origem pré-tridentina deste órgão, e como o da Bahia, em 1760, assume todas as

funções arquiepiscopais e publica as cartas e pastorais do Cardeal Saldanha. Estas pastorais, como era comum, reproduziam quase inteiramente as que lhes serviam de inspiração. Eram, portanto, *multiplicadoras* do discurso e da politica régia. O Cabido assume as igrejas deixadas vacantes pelos jesuitas, estando obrigado a dar conta de todas as alfaias e objetos sagrados de prata e de ouro passados em inventário aos novos curas (Resgate, doc. 4892).

A sobrevivência de D. José Botelho de Matos fica naturalmente comprometida após sua renúncia. Já um oficio do provedor-mor da Fazenda, Manuel de Mattos Pegado Serpa, remetido em fevereiro de 1760, pede instruções ao Marquês do Lavradio sobre o ordenado que devia vencer o Arcebispo após a renúncia (Resgate, doc. 4975). Naturalmente, Lavradio responde que se deveria esperar que o Rei determinasse algo sobre a matéria (Resgate, doc. 4977). Talvez para sensibilizar o Monarca, o Vice-rei faz menção à pobreza em que vivia o Arcebispo, tendo-se passado poucos meses de sua renuncia:

> Ao sexto dia da minha posse se retirou para o dito sitio, adonde me consta tem hido muito pouca gente e tambem me dizem que o sitio he muito doentio, em huma praya junto ao mar; as cazinhas são humildes; porém como tão somente se reduzio a hum Capelão e dous negros, nellas cabe sufficientemente; consta-me que foi tão grande esmoller, que rezervando unicamente o precizo para a sua subsistencia, tudo o mais repartia em esmollas, de fórma tal que brevemente se achava em estado de as pedir para modicamente se sustentar; esta he a noticia que tenho podido alcançar por pessoas indifferentes, a qual ponho na Real prezença de V. M., para me determinar o que fôr mais do seu agrado, porque só assim [acertarey] como ardentemente desejo; e igualmente me assegurão que todas as suas alfayas e movel, não tem o valor de 10 moedas... (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 573).

A Reclusão

As primeiras providências do Conde dos Arcos, no tocante à prisão dos jesuitas, correm juntas ao sequestro de todos os bens e rendimentos pertencentes à Companhia de Jesus na Bahia, que vem tomar o lugar do sequestro anteriormente mandado fazer nos bens de raiz possuidos sem licença régia. Estas ordens decorreram da condenação dos jesuitas como reus da tentativa fracassada de regicidio ocorrida em Lisboa em setembro de 1758. O trabalho recente de divulgação de fontes do arquivo de familia do Conde dos Arcos, feito pelo historiador português Marcus de Noronha da Costa, traz à luz as providências tomadas pelo Vice-rei, entre o fim de dezembro de 1759 e o inicio de

janeiro do ano seguinte. Já o Marquês do Lavradio, em sua carta acima mencionada, se refere às diligências do Conde dos Arcos no cumprimento das ordens régias, o qual

> fez recolher ao Collegio desta Cidade debaixo de custodia e das seguras guardas desta Capital os Religiosos nelle conventuaes e os que rezidião nas cazas e engenhos mais vizinhos a esta Cidade havendo passado aos officiaes daquella guarda, por escripto, os mesmos 7 capitulos, que por ordem de V. M. lhe remetteo na sobredita occazião o Secretario de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte Real, os ques fez exatamente observar (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 571).

Lavradio ressalta que não foram maiores as diligências do Conde dos Arcos por não caber "em tão breve tempo", e "por serem muitos os territorios, e muito distantes huns dos outros". Quanto aos "7 capitulos", de que faz menção, provavelmente se tratam daqueles da ordem passada em 26 de dezembro de 1759 para o comandante das guardas que faria cerco ao Colégio, onde os religiosos foram reclusos. O comandante devia (1) pôr cerco ao Colégio com número suficiente de sentinelas; (2) impedir toda comunicação com os de fora, tanto eclesiásticos quanto seculares, e ate mesmo com os próprios oficiais das guardas; (3) introduzir todos os criados que tivessem que servir aos padres sem descuidos; (4) passar revista em tudo que entrasse ou saisse, (5) acompanhar qualquer médico, cirurgião ou "sangrador" que fosse necessário de modo a não permitir que entrassem ou saissem livremente, (6) reforçar as guardas de noite, (7) saber sempre se os religiosos se conservavam no mesmo numero, para se dar logo conta caso algum fugisse (Costa, 2001, p 64-66)

Instruções idênticas foram dadas aos comandantes das guardas que deveriam cercar o Noviciado, o Seminário urbano e o de Belém (Costa, 2001, p 66). Com relação à revista de tudo que entrasse ou saisse, o Conde dos Arcos é particularmente minucioso:

> Tudo o que de dentro sair, como o que de fora se lhe introduzir, será bem revisto, e examinado, naõ se consentindo que vá algua fixada [não se consentindo que vá alguma coisa fechada], ainda as mesmas frutas como melancia, melaõ, abobora, repolho e outras deste feitio *seraõ abertas para que de dentro naõ saya ou entre carta ou escrito algum*, e ainda a mesma agua em quartas ou barro [que] lhe for conduzida; com assistencia referida será pasada de hua quarta para outra de sorte que se veja e igual cautela deve haver nos Remedios ou bebidas que entrarem para algum enfermo (*apud* Costa, 2001, p. 65 – *grifos nossos*).

O rigor do Conde dos Arcos nestes procedimentos pode ter sido por zelo de sua posição, sobretudo por se achar em final de mandato, e desejar se despedir do cargo gozando de um bom conceito junto à Corte. Mas o Vice-rei provavelmente tenha ficado realmente convencido das "atrocidades" dos inacianos, tendo recebido cópia da sentença que os

condenava pela tentativa de regicidio Não se tratava mais de um manifesto ou panfleto, mas uma sentença!

Logo ao ser informado, o Conde publica um "bando", ainda em 26 de dezembro de 1759, reproduzindo a argumentação da Coroa e a condenação dos padres como cabeças de atentado O bando deveria ser afixado em locais públicos, após sua leitura em alta voz, ao som de tambores. Nele se anuncia que as ordens régias diziam respeito ao seqüestro de todos os bens e rendimentos dos jesuitas, ao impedimento de toda comunicação deles com os demais vassalos da Coroa, para que não se deixassem perverter ou enganar, e à proibição que se ocultassem ao seqüestro bens possuidos pelos jesuitas de que o Vice-rei e os ministros da Relação não tivessem noticia, motivo principal desta publicação, como nela se diz, *para que venha a noticia de todos, e naõ possaõ em nenhum tempo alegar ignorancia...* (*apud* Costa, 2001, p. 64). Estas ordens tinham por modelo a carta régia de 19 de janeiro de 1759 enviada aos chanceleres das Relações de Lisboa e do Porto (vide Capitulo 5)

Instruções especificas foram dadas ao desembargador Bernardino Falcão de Gouveia para proceder à detenção dos padres e sequestro dos bens do Seminário urbano, sito a Rua do Maciel*: às 2:30 da tarde ir intimar o Prelado local a reunir toda a comunidade, tomar uma relação com os nomes de todos e proibir-lhes a saida Deviam ser contados duas vezes todos os dias, pelo comandante da guarda, com assistência de um oficial subalterno. Os seminaristas deveriam sair e se recolher nas casas de seus pais e parentes, ficando vetado qualquer comunicação deles (como de qualquer outra pessoa) com os religiosos. Todos os bens deveriam ser sequestrados, inclusive os de raiz (cujo sequestro já estava determinado pela ordem anterior de confisco), deixando-se apenas para o serviço da comunidade os leigos e criados necessários conforme a prudência ditasse Inventário separado dos móveis da sacristia e igreja deveria ser feito e entregue ao Reitor, que deles daria conta a qualquer tempo Junto com estas determinações seguiam as relações dos bens, dos padres e dos seminaristas (Costa, 2001, p. 67-72).

* Marcus da Costa cometeu um pequeno deslize ao associar Bernardino Gouveia ao seqüestro dos bens e reclusão dos jesuitas do Colégio, não do Seminario urbano, como atesta o proprio documento publicado por ele (cf. Costa, 2001, p. 66).

Uma carta de 29 de dezembro confirma a negação do Arcebispo em participar das diligências, tendo sido acionado pelo Conde dos Arcos para decidir sobre o envio dos jesuitas do Seminário urbano para o Colégio, responde: *tudo o que manda praticar para as cautelas que são indispensaveis para as suas conduções, será o mais ajustado ao Serviço de Deus e ao de S. Magestade e que toda quanta jurisdisão tenho a este respeito será melhor administrada por V. Ex.a. a quem Deus guarde...* (*apud* Costa, 2001, p 69) Interessante, também, que o Conde dos Arcos fez a proposta para o Arcebispo, de conduzir os cinco religiosos do Seminário urbano para o Colégio (*com aquelas cautelas que são indispensavelmente necessarias...*), em função de que tão poucos religiosos não seriam suficientes para constituir uma comunidade que pudesse ser "reformada" pelo Prelado (Costa, 2001, p 68) Naturalmente o Vice-rei ainda tinha em mente os termos do mandamento do Cardeal Saldanha, dos quais se podia esperar melhor solução para o "caso" dos jesuitas, quando na verdade a Coroa já estava levando a cabo uma outra politica (vide Capitulo 5)

Dos cinco religiosos que assistiam no Seminario urbano e deviam ser conduzidos ao Colégio, dois não se encontravam na Casa, pois estavam de licença Por outro lado, o religioso Manoel Francisco Santiago, não incluido na relação do Conde dos Arcos, estava, porém gravemente enfermo João Honorato, padre superior do Seminário, por ser estrangeiro, havia sido embarcado para Lisboa em 17 de agosto de 1759. Dos três religiosos restantes, enfim, o vice-reitor José de Lima e o leigo Manoel Fernandes foram mandados para o Colégio, enquanto o terceiro, homônimo do primeiro, não seria mais do que o porteiro do Seminario, confundido como jesuita por causa do traje Segundo Caeiro, o porteiro estava disposto a seguir no exilio, mas foi descoberto (Caeiro, 1936, p 79). Já a documentação do Conde dos Arcos cita um servente, não do Seminário urbano, mas do Noviciado, que servia de porteiro, não era leigo nem noviço, mas se vestia *com boa roupa de donato* (*apud* Costa, 2001, p 71).

Uma nova carta régia trazida pelo Marquês do Lavradio recomendava que os jesuitas reclusos no Colégio fossem conduzidos ao Noviciado, na praia, para mais convenientemente serem embarcados em direção a Lisboa. Lá, aguardariam os religiosos a chegada dos que se encontravam nas Casas e Residências espalhadas pelo interior da capitania e pelas capitanias de Porto Seguro, Ilhéus e Sergipe, subordinadas a

da Bahia. Coube ainda ao Conde dos Arcos a execução desta diligência, do que dá noticia Lavradio: "*fez o Conde dos Arcos recolher ao Noviciado da Praya todos os Padres, Jesuitas, que já se achavão rechuzos no Collegio desta Cidade, como tambem alguns outros que rezidião nas Cazas mais vizinhas a esta Cidade, fazendo-os conduzir de noite, sem escandalo ..*" (*apud* Accioli & Amaral, 1936, V, 571).

No Noviciado, até então, o procedimento tinha sido idêntico ao das demais casas. As ordens do Conde dos Arcos foram dadas ao desembargador Ciriaco Antônio de Moura Tavares nos mesmos termos das precedentes, mantendo-se inclusive o mesmo dia e horário (Costa, 2001, p. 74). Ordens para o transporte de religiosos do Noviciado para o Colégio, e vice-versa, visando atender ao pressuposto de que cada jesuíta fosse recolhido à Casa na qual assistia, atestam o desconhecimento inicial do Conde dos Arcos sobre a diligência subsequente de conduzir todos indistintamente ao Noviciado. Dois dos que se achavam no Noviciado não puderam ser recolhidos ao Colégio porque estavam enfermos (Costa, 2001, p. 72). O reitor, padre Ignacio Pestana, permaneceu recluso com mais cinco companheiros, além de 21 noviços, a menos que estes tenham sido expulsos de lá para suas casas, como afirma Caeiro (1936, p. 81).

Do Colégio, em 7 de janeiro, partiram os 119 religiosos que lá se encontravam até 31 de dezembro de 1759, mais os que haviam sido recolhidos do Seminário urbano (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 610). Francisco Berquo os teria recolhido na capela enquanto trancava o Colégio, antes de abandona-lo.

> E assim, logo no dia seguinte, 7 de janeiro, foi o desembargador Berquó, por ordem do Conde dos Arcos, acompanhado de um grande destacamento de soldados e de policia, ao Colégio, e, mandando reunir na capela domestica a todos os jesuitas, que ignoravam o fim daquela reunião, deixando-os lá fechados, pôs guardas as portas e aferrolhou as da dispensa e da rouparia. Esta operação principiou já sobre tarde, quando declinava o dia, e prolongou-se por oito horas, ate já muito entrada a noite (Caeiro, 1936, p. 93).

O "cortejo" teria seguido com um destacamento militar à frente, com armas em punho, depois os jesuitas, agrupados de cinco em cinco, cada grupo seguido de soldados, e mais duas fileiras de soldados ladeando a todos. A narrativa de Caeiro explora o carater sigiloso com que estas medidas foram tomadas.

> Por todo o trajecto haviam de antemão sido postados guardas armados, com ordem de não permitirem ajuntamento de povo, e nem se permitia se abrissem portas e janelas. Deste modo se atalhou o sentimento publico, porque o particular, dentro das casas, que foi geral em toda a cidade, era impossivel cohibi-lo (Caeiro, 1936, p. 95).

Os que se encontravam na Casa dos Exercicios são conduzidos ao Noviciado em 25 de janeiro, entre as três e quatro horas da manhã (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 609). Mantinha-se a preferência por horários noturnos. Na ocasião, o Conde dos Arcos já estava dispensado do cargo, e Lavradio seguia com as diligências.

O caminho por terra até a Jiquitaia era dificultado pela mare, e normalmente percorrido por mar, em pequenas embarcações. O Coronel Gonçalo Xavier de Barros e Alvim torna-se figura central na organização deste transporte e das guarnições de vigia. Ele havia embarcado em Lisboa para a Bahia junto com o Marquês do Lavradio. Caeiro diz que "tudo quanto de sinistro e desumano houve no encarceramento dos jesuitas se deve a ele, bem adestrado e instruido na escola de Carvalho, para vexar e oprimir os jesuitas" (Caeiro, 1936, p. 97). Em carta sua de 25 de março de 1760 ao Ministro e Secretário do Ultramar, que a esta altura já era Francisco Xavier de Mendonça Furtado, relata:

> com cem homens fui disperso, sem dar rumor, para a porta do guindaste dos ditos Regulares que [fica] perto da praya, tendo prevenido o pedir embarcações miudas as tive occultas athe as 9 horas da noite, que na dita porta me entregou o Ouvidor do Crime [Francisco Berquó] os referidos Regulares, que com toda cautela fis conduzir e embarcar com o maior segredo, prevenindo evitar toda a passagem do povo por aquelle tranzito e sem que pessoa alguma soubesse para onde luão, os conduzi a este noviciado da Praya da Jequitaya, aonde já se achavão alguns com guarda, que mandei se reforçasse por se aumentar tanto o numero delles .. (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 570).

Uma nova portaria para o desembargador Ciriaco Tavares o encarrega de contar os religiosos reclusos na Casa do Noviciado de N. S. da Anunciação, desde o dia 7 de janeiro, além dos seis conventuais do mesmo Noviciado,

> que derão lugar por mandado do Illmo. Exmo. Sr. Conde dos Arcos, Vice-Rey deste Estado meo antecessor desde o dia 31 de Dezembro do anno passado até 28 de Janeiro do corrente anno declarado egualmente os que acrescerão o referido numero desde o referido dia 7 de Janeiro especificando os dias em que a dita Casa do Noviciado se recolherão todos os Religiosos que té o presente nelle se achão, fazendo outro sy declarar tambem os Religiosos que do dito Noviciado tem sahido para que se possa com clareza fazer a conta (*Ibid.*, p. 609).

Todo o sigilo recomendado nestas diligências sugere que possamos dar razão a Caeiro, quando diz que a população se compadeceu dos padres, e estaria pronta a manifestar isto publicamente. Apesar de pretensamente apoiada em leis régias e canônicas, as atitudes anti-jesuitas do período pombalino foram todas transcorridas em segredo, tanto a questão das aldeias indígenas, quanto dos bens de raiz e, finalmente, da reclusão. Os procedimentos determinados pela Corte impediam qualquer possibilidade de defesa por parte dos jesuitas, e também possíveis manifestações publicas a seu favor. A suposição

de Alden de que os colonos teriam um certo interesse recôndito pela saída dos padres, por causa de sua odiada prosperidade e cobiçados bens, pode ser verdadeira sobretudo para o estado do Grão Pará e Maranhão, mas precisa ainda ser cabalmente comprovada (Alden, 1970, p 65). Enquanto isso, a versão de Caeiro dá margem para que alguns historiadores, com destaque para Serafim Leite, advoguem o protesto contido da população baiana com a saída dos inacianos*

> Viu-se, que fora do quadro do funcionalismo público, que cumpria ordens da Corte, e já adrede preparado ou deputado para isso, e dum ou outro émulo ou inimigo pessoal, rara foi a povoação, que não manifestou, com sentimento e muitas vezes com lágrimas, o pesar do exílio dos Padres da Companhia. (Leite, 1950, VII, p 344)

Os jesuitas que não estavam na cidade iam, aos poucos, se juntando aos demais. O desembargador Luís Ribeiro Quintella recebe, do Conde dos Arcos, instruções relativas ao sequestro dos bens e reclusão dos jesuitas que residiam em Santo Amaro nos dois engenhos do Conde e da Petinga Leva consigo, também, instrução específica de aprisionar o Pe. Antonio da Fonseca, que estaria recolhido por aquelas bandas gozando da licença que recebera do Seminário urbano (Costa, 2001, p. 74). As instruções novamente repetem o repertório típico, ressaltando que as ações eram determinadas *não por via de jurisdisam, mas sim taõ somente de indispensavel economia e da natural, e preciza defeza de sua Real Pessoa, e Governo e do socego publico do seus Reynos, e vasalos*, havendo de durar *emquanto recorre a Sé Apostolica*, e estendendo-se *em todas as comarcas e lugares dos territorios da jurisdisão deste Governo e casa da Relação desta Cidade* (*apud* Costa, 2001, p. 74-75)

As ordens eram de seqüestrar os bens citados na relação que ia inclusa, além de *tomar de todos um inventário com distinçaõ dos que fossem pertencentes a fundaçaõ e dotaçaõ das Casas Religiosas, e dos que depois se lhe agregaram contra dispozisam das Ordenasões do L. 2 t. 16, t. 18, declarando os rendimentos certos e incertos pondo-os em cofre de tres chaves* (*Ibid.*) Destas, uma ficaria com os depositários que fossem nomeados, outra com o ouvidor da Comarca, e a última com o escrivão da Ouvidoria Os bens deviam logo ser arrendados pelo período de um ano, e de tudo se daria conta com autos distintos e separados

---

* Isto pode ser considerado uma definição típica do que chamamos na Introdução de "Bahia enquanto ente administrativo", ou seja, um "território de governo"

Os padres ou irmãos leigos encontrados naquelas residências deveriam ser transportados para o Colégio da Bahia, em *segura custódia e pelo caminho mais breve, e direito* (Costa, 2001, p. 75). Uma exata relação dos encargos a que estavam agravados os bens deixados por doações ou testamento devia ser feita para garantir sua satisfação por novos sacerdotes eleitos, tirando-se do cofre dos seqüestros as somas necessárias. Em 6 de janeiro de 1760 o ministro encaminha um "termo de envio" ao Conde dos Arcos, informando que o Pe. Manuel da Fonseca não havia sido encontrado, mas os demais, dois irmãos leigos e o padre Manoel Carrilho, administrador dos dois engenhos, ambos do Colégio lisboeta de Santo Antão, iam remetidos à cidade (Costa, 2001, p. 78)

Já o engenho da Pitanga e o de Cotegipe, pertencentes ao Colégio da Bahia, ficaram por conta do desembargador Sebastião Francisco Manoel. Deve ter encontrado, respectivamente, os padres Manoel Monteiro e Marcos Távora, com 1 coadjutor, e o padre Antonio dos Reis, também com 1 coadjutor (Caeiro, 1936, p. 101-103). Em 19 de janeiro de 1760, uma carta do Marquês do Lavradio a Sebastião Manoel noticia a chegada do Padre João do Vale e o clérigo Honorato Martins remetidos com um sargento e quatro soldados e ficam reclusos na casa do Noviciado, voltando o sargento e o soldado com cartas do serviço de El Rei, uma delas expedida pelo conselheiro Manoel Estevão, portanto, relativa ao seqüestro dos bens (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 613). Este padre João do Vale, segundo informação de Caeiro, residia na fazenda de Capivara, próxima aos dois engenhos citados (Caeiro, 1936, p 103). O desembargador Sebastião Manuel, ainda de acordo com o cronista jesuíta, "procedeu rudemente por receio de Carvalho, mas era afeto aos jesuítas" (Caeiro, 1936, p. 101).

O desembargador Francisco Figueiredo Vaz seria o responsável pela prisão dos jesuítas residentes no Seminário de Belém, na vila de Cachoeira. Conforme Caeiro, "nada afeto aos jesuítas, deu-se logo pressa de cumprir as ordens" (Caeiro, 1936, p. 99). Dirigiu-se ao Seminário de Belém e pôs guardas em volta da Casa. Atirou para a rua os seminaristas. Contava os jesuítas duas vezes ao dia. Maltratou os padres por 13 dias, mandando-os finalmente para Salvador escoltados por um destacamento. Eram 7 padres, incluindo o superior, Francisco Lago, além de 2 escolásticos e 2 coadjutores (Caeiro, 1936, p. 99). O padre Francisco Marinho, que estava entre aqueles 7 padres, foi um dos

que renunciaram aos votos para não serem embarcados para Lisboa (Caeiro, 1936, p. 121, n 1).

Tratamento distinto teria dado aos jesuitas o desembargador João Pedro da Silva Henrique*. Dirigiu-se à Casa de Porto Seguro, onde encontrou 4 padres: Antonio de Andrade, José Anchieta, Gaspar Ferreira e Francisco Lucas. Postou duas sentinelas às portas da Igreja e duas à entrada da Casa Teria permitido que de noite fossem os jesuitas dormir fora. Cinco padres que ainda assistiam nas aldeias se apresentaram, informação ressaltada por Caeiro para mostrar a passividade com que os jesuitas recebiam as ordens régias. Havia ainda 2 escolásticos e 2 coadjutores. "Entregues a soldados, deram as velas para a Bahia" (Caeiro, 1936, p. 101).

Em Ilhéus, o desembargador Fernando José da Cunha também teria agido com "moderação e comedimento" (Caeiro, 1936, p. 103), encontrou na Casa daquela capitania (que Caeiro chama de "aldeia") 3 padres José de Oliveira, Domingos Viana e João de Almeida. Na fazenda de Santa Inês havia o padre Vicente Ferreira e 4 coadjutores. No engenho de Sant'Ana, pertencente ao Colégio lisbonense de Santo Antão, encontrou o padre Manoel Lossada e 1 coadjutor (Caeiro, 1936, p. 103).

Uma carta de 23 de fevereiro de 1760 do Marquês do Lavradio para o ouvidor da comarca de Sergipe, Miguel de Arez Lobo, acusa recebimento da sua carta escrita no dia 5, e a chegada do padre que se encontrava na fazenda de Tejupeba. A viagem teria sido de aproximadamente 15 dias. O padre citado provavelmente era José Inácio Teixeira, que teria ficado encarcerado por uma semana na Residência, sendo depois deportado pelo capitão Rodrigo José de Menezes (Caeiro, 1936, p. 105). Segundo Caeiro, "os escravos lastimaram muito a perda do que eles apelidavam o seu pai", enquanto que "a cidade toda se alvoroçou ao ver um jesuita entre gente armada..." (*Ibid.*). Chegou à Bahia a 21 de fevereiro a frente iam os guardas em armas, o padre em meio deles, e Menezes atrás, "todo ufano e com ares de um triunfador" (*Ibid.*). Junto com o padre, a confiar em Caeiro, residia o coadjutor praticamente homônimo, José Teixeira, o qual "nem entrou no Noviciado, largou a roupeta e foi embora" (*Ibid.*). Na Residência da fazenda de Jaboatão, o capitão Menezes teria estabelecido um cerco com

* Caeiro (1936, p. 101) comete uma pequena confusão com o nome do desembargador, a confiarmos em Accioli & Amaral, 1940, t. V, p 588-592, e Villhena, 1969, p. 309.

200 homens para capturar os três padres que ali residiam: Agostinho Mendes, Jerônimo Moniz e Joaquim Costa (Caeiro, 1936, p. 107). O último estaria depois entre os apóstatas (Caeiro, 1936, p. 121, nota 1).

Os últimos padres a chegar a Salvador foram os residentes no Piauí, onde administravam algumas fazendas de gado que faziam parte da doação testamentária de Domingos Afonso Sertão para a capela do Noviciado. Os padres lá residentes contrariaram o desejo do Marquês do Lavradio, expresso em sua carta a El-Rei: "na Bahia, não me hade ficar nenhum vivo" (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 572). Em 20 de maio de 1760 uma carta informa a chegada deles. Chegaram somente quatro, pois o padre José de Figueiredo, professo do 4º voto faleceu na viagem, na Fazenda de Santo Antonio das Queimadas, oito dias distante de Salvador (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 611)*. Os que chegaram foram o padre superior Francisco de Sampayo, Manoel Cardoso, João de Sampayo, Domingos de Matos e o irmão leigo Jacinto Fernandes, coadjutor temporal professo de três votos. Reclusos na Casa dos Exercícios, conforme certidão de 12 de julho de 1760 (Resgate, doc. 5076), partem para Lisboa apenas em novembro, pagando-se 360.000 rs. por suas passagens e "comedorias" na nau *Santa Anna* e *Santa Isabel*, do capitão José Martins (Resgate, doc. 5151). A esta altura, eram os últimos jesuítas vivos que saíam da Bahia, sem o testemunhar o Vice-rei, falecido precocemente.

A Condução

Em 11 de março de 1760 uma carta do Marquês do Lavradio ao desembargador Ciríaco Tavares, responsável pela reclusão dos jesuítas no Noviciado, se refere a solicitações feitas pelo Capitão de Mar e Guerra Antônio de Brito Freire, comandante da nau N. S. da Ajuda e S. Pedro Alcântara, que ia conduzir os jesuítas ao Reino. Deveriam ser providenciados: 2 escravos seqüestrados aos jesuítas para fazer a faxina e cozinhar para eles; alguma louça e estanho com suas marmitas de cobre; alguma roupa de mesa do seu refeitório;, redes para dormirem; roupas pessoais indispensavelmente necessárias para uma viagem tão dilatada (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 611-2). A solicitação do

* Por erro tipográfico está transcrito "professo do 2º voto", categoria inexistente na Companhia de Jesus

Capitão nos leva a crer que tais medidas não haviam sido tomadas, vindo a partir do próprio comandante do navio a iniciativa. Os cuidados com o embarque, portanto, estavam sendo os mínimos possíveis.

O Marquês do Lavradio responde que pareciam-lhe justas as súplicas e conforme a vontade de Sua Majestade, ordenando ao desembargador Ciriaco Tavares que aprontasse os 2 "pretos", que deveriam ser aqueles que atualmente cozinham na casa do Noviciado. Deveria aprontar 24 dúzias de pratos de estanho pequenos; 1 dúzia de meyacosinha; 1/2 dúzia de marmitas de cobre, umas maiores outras mais pequenas; 1 dúzia de toalhas de mesa; 24 dúzias de guardanapo; 1 dúzia e 1/2 de toalhas de mão e 40 redes para dormirem os que não tinham "beliches". Além disso, o Vice-rei mandava aprontar 2 @ de chocolate; 2 @ de açúcar e 4 libras de chá (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 611-2).

Os trastes de uso pessoal compreendiam camas com seu colchão e cabedal que deve compor-se de 4 lençóis e 2 fronhas; hábitos com suas capas; calções; meias; sapatos, 1 dúzia de camisas – não se excedendo a isto em nada. Deveria tudo ser aprontado pelo ouvidor geral do crime, Francisco Berquó, e entregue ao ex-Reitor do Colégio. Segundo Caeiro, entretanto, permitiu-se apenas que cada jesuíta levasse um saquinho com as roupas brancas que coubessem: "Todas as mais ficaram no Colégio, ante cujas portas já por esse tempo estavam sendo vendidas em leilão" (Caeiro, 1936, p. 125).

Por fim, a carta de 2 de abril de 1760 pede que se dê aviso ao Rei que pelos termos da condução consta o número de religiosos que deveriam seguir em cada uma das duas naus de guerra, a comandada pelo capitão Antônio de Brito Freire, e outra menor, N. S. do Carmo, comandada pelo capitão Francisco Bernardo de Oliveira.

> que foram por todos cento e vinte e quatro religiosos (...) que permanecerão dos que se acharão e reconduzirão das cazas e seminarios que tinhão em diversas partes do continente deste Governo, exceptuados os que sahirão da reclusão por effeito das Demissorias e dos que morrerão depois de effectuada a diligencia da sua recondução [e ainda os das fazendas dos sertões do Piauí, que ainda não tinham chegado] (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 610-611).

Os navios que levavam os jesuítas conduziam também o ex-Vice-rei, Conde dos Arcos, e a primeira remessa da arrecadação da venda dos bens, considerados "corruptíveis", além das relíquias do padre Anchieta (Accioli & Amaral, 1940, V, p. 611). Caeiro dá como certo terem sido embarcados 122 religiosos, sendo 83 na maior embarcação, e 39

na menor (Caeiro, 1936, p. 125). Calcula que teriam passado pelo Noviciado pelo menos 168 jesuítas, sendo que 44 teriam renunciado aos votos e permanecido na Bahia (*Ibid.*, p. 107, 121).

A questão da apostasia ou renúncia aos votos religiosos é da maior importância. A lei de 3 de setembro permitia que se relaxassem os votos simples (pobreza, castidade e obediência) daqueles religiosos que ainda não tivessem proferido o chamado "quarto voto", dito solene, pelo qual a Companhia de Jesus se distingue das demais Ordens religiosas. A ordem do rei é expressamente passada ao Arcebispo da Bahia por carta régia de 30 de outubro de 1759, com igual teor da anteriormente passada para o Cardeal Saldanha (vide Capítulo 5). Nela praticamente se reproduzia o expresso na lei:

> Hei por bem permittir, que todos aquelles dos ditos Particulares, ainda não solemnemente professos, que a vós houvessem recorrido, para lhes relaxares os votos simplices, como Reformador Subdelegado do Cardeal Patriarcha de Lisboa na forma do Breve Apostólico de sua commissão e que aprezentarem Dimissorias vossas, possão ficar conservados nesse Estado como vassallos delle, não tendo alias culpa pessoal provada, que os inhabilite. (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 580).

Entretanto, segundo Caeiro, o deão Manoel Fernandes da Costa, a 11 de janeiro de 1760, teria oferecido aos professos de quatro votos a oportunidade de sair da Companhia (1936, p. 111). O deão havia assumido a subdelegação do Cardeal Saldanha após a renúncia de D. José Botelho. De acordo com o cronista, Manuel da Costa teria até mesmo se desculpado com o Provincial, dando mostras que agia daquele modo por ser mandado (*Ibid.*, p. 123). Dos 44 renunciantes, 10 eram padres, 30 escolásticos, e 4 coadjutores (*Ibid.*).

Entre os escolásticos estava José Monteiro, nascido em 1734, levado adolescente para o Colégio de Salvador, onde estudou e teve aulas de matemática, o que na época incluía astronomia*. É importante frisar que, ao contrário do que afirma a opinião comum, os jesuítas não eram teólogos obscurantistas alheios ao desenvolvimento científico e intelectual do século XVIII. Ao contrario, sendo uma Ordem que se definia desde sua origem pela atuação "no mundo", a Companhia de Jesus primava pelo domínio do saber e o uso da ciência na propagação da fé, formando intelectuais de primeira linha. Por

---

* Sigo aqui as preleções do professor Carlos Ziller, do Museu de Astronomia e Ciências Afins, no curso "A ciência luso-brasileira e o ensino da antiga Companhia de Jesus", ministrado no Instituto de Física, UFBA, nos dias 13 a 15 de novembro de 2001

volta de 1745, em muitos Colégios da Companhia na Europa, se estava lendo e discutindo as teses de Isaac Newton, entre outros.

Em 1759, com 25 anos, aparentemente alheio à "tempestade" que assolava a Companhia, Monteiro anotou suas observações de um cometa que cruzou os céus da Bahia entre março e abril. O seu "Sistema Physico Mathematico dos Cometas" (recentemente publicado) fez sucesso na Europa, reunindo observações singulares do cometa a partir do hemisfério sul. Talvez para não ver sua carreira cientifica assolada, Monteiro resolveu aceitar a concessão de renunciar aos votos. Termina aparecendo em Lisboa como matemático, integrante da Academia de Ciências. Participa da reforma da Universidade de Coimbra e da fundação do Colégio dos Nobres de Lisboa. Passa a assinar José Monteiro "da Rocha", provavelmente em menção a um naufrágio do qual sobrevivera.

A trajetória de José Monteiro talvez revele o quanto havia jesuítas preparados para as inovações da Corte "ilustrada" de D. José I. Mas a inovação tinha também suas regras, e estas não coexistiam com as de Santo Inácio.

O Embarque

O embarque tomaria ainda mais tempo do que o desejado. Em 10 de abril de 1760 uma carta do Marquês do Lavradio para o coronel Gonçalo Alvim trata da *formalidade do embarque dos Padres*. Diz ter ajustado com o Provedor mor da Fazenda tudo da forma apontada pelo Coronel, havendo *de haver embarcações maiores que recebão das menores no meyo do Rio os Padres* para destas serem transportados aos navios.

Pelo que toca ao Coronel acompanhar os padres, diz o Marquês do Lavradio que seria bom se houvesse embarcações em tal número que todos os padres fossem embarcados de uma só vez, mas não se consegue juntar tantas *porque os homens do mar com o medo de que os prendão para marinheyros das náus de guerra, andão a corso*, e indo o Coronel com os que embarcarem, receia o Marquês que as providências dadas as guardas *se possão alterar*. Assim, pareceu mandar dois ministros para receber os padres em cada uma das naus, mas um só ministro pode ser o bastante, devendo receber e

embarcar todos os padres que houver na nau N. S. do Carmo e depois entregar a relação deles ao comandante e ir conduzir os outros para a nau de guerra N. S. da Ajuda e S. Pedro de Alcântara (AAPEB, XVII, p. 186-187).

Diz ainda que o Comandante Antonio de Brito Freire tinha estado no dia anterior com o Marquês e *attendendo à mudança do tempo suspendeo o embarque das gentes até sabbado, se athe esse dia melhorar pretende sair segunda feira que se conta quatorze do prezente*, no que toca às embarcações tinha tudo pronto. O Comandante informou que para a nau N. S. do Carmo podiam ir 39 padres entre doentes e os que lhes assistiam (*Ibid.*), número que coincide com o informado por Caeiro.

A respeito da hora do embarque, *supostas as difficuldades que V. Sª aponta para ser o transporte de noite*, parece *se faça de tarde com aquellas cautelas e silencio que se faz recommendavel*, examinando-se "*muito mendamente*" o que cada padre levar consigo (*Ibid.*) O Coronel e o Marquês concordavam sempre em manter todas as diligências no maior segredo, evitando o ajuntamento de pessoas e a curiosidade popular

Reclusos desde janeiro de 1760 no Noviciado, à beira mar, os jesuitas finalmente embarcariam para o Reino. Em 14 daquele mês uma carta do Marquês do Lavradio para o Dr. Cyriaco Antonio de Moura Tavares diz o seguinte: "*Participo a V. M. a certeza de que amanhã terça feira que se contão quinze do corrente mez de Abril pellas duas horas da tarde se há de executar o embarque dos Padres que desse Noviciado hão de ser reconduzidos* [sic] *para bordo das naos de guerra*" (AAPEB, XVII, p. 188).

Não obstante, em 17 de abril, uma outra carta do Marquês do Lavradio, agora para o Des. Sebastião Francisco Manoel, diz que o tem nomeado para *assistir a reconducção* [sic] *dos Padres da Companhia da Casa do Noviciado para bordo das nãos de guerra*, devendo estar pronto para sexta feira (18 de abril) às 2:00 da tarde ir fazer o embarque dos ditos padres. Para o seu transporte se acharia prevenido um *escaler* na Ribeira, advertindo-se que *as embarcações* [os padres] *que forem a bordo de hũa não por nenhũ modo passem a outra* (AAPEB, XVII, p. 188-189).

Mas é apenas em 19 de abril, sábado, que finalmente os padres inacianos deixam a Bahia. Chegando em Lisboa, alguns sequer pisariam a terra firme, seguindo direto para

o exilio em Roma, onde aguardariam a Companhia ser banida da França e Espanha, para finalmente ser suprimida pelo Papa Clemente XIV. Da Província do Brasil teriam saido 302 jesuitas, que com os 115 da vice-Província do Pará totalizavam 417 (Leite, 1950, VII, p. 344). A ocasião de sua partida da Bahia não é pouco propícia para o dramatismo, com que escritores jesuitas tentam reproduzir o que, de fato, devem ter vivido os exilados:

> Depois de terem comungado, disseram os jesuitas adeus, em 19 de abril, à sua saudosa morada, ilustrada com grandes exemplos de virtudes, desceram entre soldadesca para a praia, donde, levados para os barcos sob as ordens dos desembargadores Syriaco e Sebastião Francisco Manoel, tomaram o rumo das naus (Caeiro, 1936, p. 125).

Considerações finais

Aproveitando-se da narrativa de Caeiro, o jesuita hindu do século XX, padre Ciriaco Fernandes, acentuou o aspecto dramático da expulsão, comparando o exilio vivenciado por seus companheiros inacianos com a *paixão* daquele que lhes inspira o nome:

> Jesus percorrera durante a sua Paixão as ruas da Cidade santa, entre soldados romanos, para ser logo condenado à morte como o mais celerado. Também os jesuitas passearam pelas ruas da Cidade do Salvador no meio da tropa armada, e foram conduzidos, como os maiores facinoras, das suas casas do Noviciado, e deste até ao cais. Não tardaria muito a ignominiosa morte da Companhia de Jesus, ignominiosa aos olhos do mundo, mas gloriosissima aos de Deus, como a do Mártir do Gólgota aos do seu Pai celeste (Fernandes, 1941, p. 47).

A Companhia de Jesus parece o proprio Cristo a sofrer em direção ao Calvário, ressaltando-se aqui, um tema caro à tradição cristã, a saber, o da perseguição como bem aventurança. Antônio Fernandes reproduz as principais passagens de Caeiro, procurando manter viva a memória do que significou o pior momento da história dos jesuitas na Bahia, e ainda o episódio precursor de uma crise mais ampla da Companhia de Jesus em toda a Cristandade. Ele escreve na década de 30 para a revista "Legionários das Missões", do Colégio Antônio Vieira, direcionada a despertar vocações entre os jovens. Fernandes enfatiza a postura daqueles noviços que se dispuseram inteiramente ao martirio.

De fato, se o objetivo é incendiar os ânimos dos novos vocacionados, nada mais próprio do que o exemplo de uma crise superada. E é disto que se trata quando os jesuitas de hoje valorizam os episódios pombalinos na formação das novas gerações. Segundo

Leite, no momento em que deviam estar lamentando o exílio, os jesuítas cantavam o "Te Deum", dando graças pela perseguição de que eram vítimas. E quanto à Ordem, "para a sua glória, nem sequer lhe faltou o Calvário, noção de padecimento, que não é termo final, pois leva consigo, imediata, a idéia de Ressurreição, que realmente houve e é a glorificação da vida" (Leite, 1950, VII, p. 363).

Será possível a um jesuíta não ter "orgulho" de uma Ordem que sobreviveu de tal maneira à "tempestade do século"?

Mandamento do Cardeal Saldanha para reformar o comércio dos Jesuítas. 15 de Maio de 1758. Manuscrito constante do Arquivo Histórico Ultramarino. Original Manuscrito.

Nesta página do Mandamento se vê lateralmente as citações que reforçavam os argumentos de Saldanha.

Fonte: RESGATE. doc. 3631.

CAPÍTULO 5:
A CORRUPÇÃO ESTÁ NO CORPO

Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade.

M. Foucault. *Microfísica do poder.*

As políticas e os discursos

O período de D. José I, iniciado em 1750, tem em Sebastião José de Carvalho, futuro Marquês de Pombal, uma figura proeminente, provavelmente o verdadeiro governante de todo o período (Boxer, 2000, p. 309; Maxwell, 1996). Com relação à questão dos jesuítas, que domina pelo menos a primeira década daquele governo, o papel de Pombal parece ainda mais relevante, de modo a que muitos (sobretudo historiadores jesuítas ou pró-jesuítas) o identificam como verdadeiro "inimigo" da Companhia, responsável por sua queda (Bangert, 1985, p. 443; Leite, 1950, VII, p.337).

De fato, se o empenho pessoal de Pombal foi um elemento fundamental na expulsão dos jesuítas de Portugal, não se pode reduzi-la a isto. Todo o aparelho de Estado e setores importantes da sociedade foram mobilizados dentro e fora de Portugal por meio de um discurso ostensivo e poderoso, no qual os jesuítas foram acusados de todas as transgressões possíveis, em muitos casos de modo injusto.

A profusão de acusações contra os jesuítas que se acumulam até o momento da expulsão deixa perplexo quem queira distinguir entre as *verdadeiras causas* da expulsão e as meras *alegações* ou acusações de *oportunidade*. Do ponto de vista da política dos discursos, as oportunidades são tão importantes quanto as causas, e ainda mais importantes são os resultados. Por isso se faz necessário distinguir o discurso que efetivamente é usado no sentido de promover a expulsão dos jesuítas pela lei de 1759, sendo que esta lei é a própria síntese daquele discurso.

Até 1758 a expulsão dos jesuítas foi buscada por diferentes caminhos. De fato, políticas consideradas do maior interesse pelo governo pombalino pareciam exigir o confronto direto com a Companhia de Jesus, o que em muitos casos era decerto inevitável. É o que acontece com relação à crescente preocupação da Coroa em restringir o patrimônio da Igreja e das Ordens religiosas, de acordo com o pensamento de grandes estadistas contemporâneos como D. Luís da Cunha, e é o que acontece também com relação a reestruturação sócio-econômica da região amazônica, onde o sistema de aldeamentos estabelecido no final do século XVII era posto abaixo. A questão dos jesuítas parecia, então, uma questão secundária, mas de fato não o era. Políticas diferentes como a secularização das missões e o confisco de parte dos bens das Ordens religiosas podiam tanto atender a seus objetivos intrínsecos como ao imperativo comum de deflagrar uma guerra contra a Companhia de Jesus, que historiadores como Serafim Leite gostam de chamar de "perseguição" (Leite, 1950, VII, p. 335).

De fato, a idéia de perseguição parece plausível diante de documentos como a carta régia de 19 de maio de 1758 dirigida ao Conde dos Arcos, que estabelecia o tribunal do conselho ultramarino com atribuições relativas à liberdade das pessoas, bens e comércios dos índios, à fundação das novas vilas e lugares nas antigas aldeias, e a *redução* dos bens ocupados pelos jesuítas a revelia das ordenações do reino (Accioli & Amaral, V, p. 566-7). De uma só vez os jesuítas da Bahia perdiam "suas" aldeias, "seus" índios e a quase totalidade dos bens da Ordem.

Por outro lado, políticas não diretamente ligadas à expulsão no plano ideológico igualmente tiravam os jesuítas de posições fundamentais, como a direção do ensino e a definição dos programas de estudo. Luís Antônio Vernei, o conhecido autor de *O verdadeiro método de estudar* (1746), "acreditava que a gramática devia ser ensinada em português, e não em latim, foi um firme adepto dos métodos experimentais e se opunha a um sistema de debate baseado na autoridade" (Maxwell, 1996, p. 12). De um modo geral, os padres oratorianos, como Vernei, se tornaram os maiores adversários dos jesuítas neste debate sobre métodos pedagógicos, sendo que já no reinado de D. João V eles parecem ter sido deliberadamente favorecidos para compensar a supremacia jesuíta no campo educacional (Boxer, 2000, p. 301).

O alvará régio de 28 de julho de 1759 manda extinguir o método de ensino adotado pelos jesuítas, dando preferência ao de seus rivais oratorianos. Uma atitude que podia tranqüilamente prescindir da expulsão definitiva da Ordem decretada em setembro daquele ano, pois refletia os ideais "ilustrados" então em voga.

De qualquer modo, ainda que costurada por questões mais gerais e não menos importantes, a política/discurso anti-jesuíta é uma construção específica da primeira década de governo de D. José I. Pode-se traçar seu caminho tendo como referência a lei de 1759. Sua característica marcante é a omissão dos objetivos mais gerais do governo em combater e expulsar os jesuítas, particularmente a questão da afirmação do poder do soberano e os interesses econômicos envolvidos. Ao contrário, fala-se dos "excessos" e "desordens" dos jesuítas, justificando-se a "perseguição" pelas atitudes inadequadas daqueles religiosos e indignas de seu próprio Instituto e da santidade de seu fundador. "Escândalos", "transgressões" e "usurpações" são os termos preferidos para compor um discurso que só espera a tentativa frustrada de regicídio de 1758 para se referir aos inacianos como criminosos.

A retórica anti-jesuíta é eminentemente política, apoiada em um discurso histórico, narrativo. Sua linha de argumentação tem como claro propósito colocar a questão dos jesuítas na alçada do poder secular, deixando em segundo plano a espera por uma ainda incerta condenação pontifícia. Suas peças-chave são uma narrativa dramática, a *Relação abreviada*, e a sentença judicial que condenou os reus do atentado.

De fato, o atentado de 1758 faz mudar a política/discurso anti-jesuíta, não sendo apenas um elemento secundário a uma "perseguição" já iniciada. É um momento de virada. Fala-se especificamente em *expulsão* a partir do momento que os mesmos são condenados pela sentença de 12 de janeiro de 1759. Antes disto, entre 1755 e o final de 1758, atitudes e leis se acumulam no intuito de confinar a Companhia de Jesus a uns poucos "nichos" do sistema religioso lusitano. O termo que resume seu espírito é *reduzir*, reiterado e enfatizado em diversas passagens: reduzir ao santo ministério, aos cânones, às constituições, à religiosa observância, enfim. Em seu conjunto, constituem, deste modo, uma *política de redução* ou reforma. Seu marco inicial é a resistência dos povos *guarani* à execução do tratado de Madri, motivo ou pretexto para se iniciar o ataque aos jesuítas.

A baliza temporal desta primeira política pode ser recuada para dar conta das primeiras instruções dadas aos principais ministros portugueses no ultramar. Um deles era Gomes Freire de Andrade, cujo governo abrangia praticamente todas as capitanias abaixo da Bahia, e estava encarregado de executar o Tratado de Madri no sul do continente, incluindo a permuta das missões jesuítas pela colônia do Sacramento. Nas instruções a ele dirigidas Pombal deixava claro seus planos de povoar o território abolindo as diferenças entre índios e portugueses: "Na prática, as instruções de Pombal significavam a supressão do domínio religioso jesuíta sobre a fronteira" (Maxwell, 1996, p. 53).

O outro ministro era o próprio irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, enviado para governar outra porção igualmente grande de território, o Estado de Grão-Pará e Maranhão, bem como executar as demarcações referentes ao Tratado. Os pontos centrais de seu governo, entretanto, eram fortalecer a economia da região e o solucionar o problema da mão-de-obra indígena. Suas instruções recomendavam o maior cuidado nestas questões, e a apuração do poder e riqueza levantados pelos religiosos através da direção política e espiritual dos aldeamentos (Azevedo, 1901, p. 348, 351). Para Leite, as recomendações, secretas quanto a estes pontos, atribuindo poderes para agir sem embargo de leis e privilégios existentes, eram o prenúncio de uma perseguição autoritária (Leite, 1950, VII, p. 339).

Após 1759-1760, quando terminam as deportações dos jesuítas do reino e do ultramar, confinando alguns no cárcere em Lisboa, outros no degredo em Roma, uma nova política toma corpo, dirigindo-se a pressionar o pontífice a abolir definitivamente a Companhia de Jesus. Constitui uma *política de extinção* ou eliminação, que em 1773 atinge seu objetivo. Após as hesitações de Benedito XIV e a firme defesa da Companhia por Clemente XIII, o papa Clemente XIV é eleito com o compromisso de satisfazer o projeto anti-jesuíta dos monarcas de Portugal, França e Espanha (Lacouture, 1994, p. 494).

A lei de expulsão, em Portugal, fecha uma política e abre outra. A expulsão, em si, é o primeiro passo para se conseguir a extinção. Neste sentido, as várias etapas que giram em torno dela constituem uma política específica do período, algo maior do que as intenções ou iniciativas dos indivíduos que a conduziam do alto de sua suposta onipotência. Discursos e episódios marcam os avanços desta política e sua articulação

com a realidade. Diante dos diversos componentes do discurso que articulam esta política até o momento da efetiva expulsão, pode-se estabelecer tanto uma história das idéias, quanto uma história do uso político dessas idéias. O "cânon" ou "corpus" deste discurso foi reunido a propósito pela própria coroa lusitana, visando deixar um legado à posteridade através da chamada *Coleção dos Breves Pontifícios e Leis Régias*, de que se tratará adiante.

Os jesuítas no espelho

A execução do tratado de Madri e, sobretudo, a implantação de um novo projeto de exploração da Amazônia, constituem elementos que concretamente afetam os jesuítas. A campanha pela sua expulsão e extinção a partir de Portugal está diretamente associada ao Tratado de 1750, se não enquanto fundamento e verdadeira causa, ao menos como pretexto e alegação eficiente o bastante para convencer diversos setores da época de que eles poderiam estar erguendo um império clandestino na América.

O Brasil ocupa durante todo o século XVIII uma posição fundamental na sobrevivência econômica e política de Portugal (Maxwell, 1996, p. 48). Portugal era, afinal, "um país pequeno com um império grande" (*Ibid.*, p. 173). Uma das preocupações de Pombal era garantir o controle decisivo de suas fronteiras. Como se sabe, o ponto crítico desta geo-política ultramarina se situa em torno da execução do Tratado de 1750, sobretudo na região do rio Uruguai, ao sul do continente. Para Lacouture, este foi o ponto decisivo que jogou contra os jesuítas o reino no qual eles tinham tido seus primeiros "padrinhos coroados" e de onde saíram "os mais famosos missionários europeus" (Lacouture, 1994, p. 465-6). De fato, isto é o que se alega nos diversos libelos anti-jesuítas mandados publicar por Pombal, que tiveram grande circulação na Europa.

O Tratado de Madri não tinha sido negociado no tempo de D. José, e não era agradável a Pombal. Seu objetivo era estabelecer marcos satisfatórios nas fronteiras entre as possessões portuguesas e as espanholas, com base no princípio do "uti possidetis", mas em uma de suas cláusulas previa a concessão do território das missões jesuítas do lado oriental do rio Uruguai em troca da Colônia do Sacramento. Tratava-se de um

importante entreposto comercial anglo-português às margens da bacia do Prata (Boxer, 2000, p 310-311).

Aos índios habitantes das missões era permitido deixar as missões e levar consigo todos os seus bens móveis, recebendo uma indenização aparentemente irrisória pela terra e os imóveis deixados para trás (Hemming, 1978, p. 462; Bangert, 1985, p. 424). Ao que tudo indica, se esperava que este deslocamento de aproximadamente 30.000 índios se fizesse sem distúrbios, mas os líderes de algumas missões se recusaram a abandoná-las (Maxwell, 1996, p 54) Os superiores jesuítas tentaram impedir a revolta indígena e deram ordens para que os missionários cooperassem com a execução do Tratado, embora muitos padres permanecessem ao lado dos índios (Hemming, 1978, p. 473).

A permuta territorial e demarcação dos limites é posta a cargo de duas comissões, uma pelo lado espanhol e outra pelo português. Esta última, liderada por Gomes Freire de Andrada, teve que se bater com a resistência armada guarani. Como a comissão espanhola demorou a aparecer, por também enfrentar resistência na outra margem do Uruguai, Gomes Freire foi levado a assinar um armistício em 1754 (Hemming, 1978, p. 471; Lugon, 1968, p 291). Dois anos depois as duas comissões conseguiram se encontrar e partiram para a ofensiva final. A guerra foi vencida na batalha de Caybate, em fevereiro de 1756 (Lacouture, 1994, p. 449, Hemming, 1978, p. 472-3; Lugon, 1968, p. 293). Os índios foram massacrados, muitos fugiram para as florestas. Historiadores falam em 10.000 mortos para 150 prisioneiros, contra os 1.350 mortos reconhecidos pelas fontes espanholas (Lacouture, 1994, p 450).

A resistência indígena ganhou notoriedade européia sobretudo através do libelo mandado publicar por Pombal em diferentes idiomas, conhecido como *Relação abreviada*, mas cujo título completo é *Relação abreviada da República que os religiosos jesuítas das Províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias e da Guerra, que nelas têm movido e sustentado contra os Exércitos Espanhóis e Portugueses**. Uma coleção de panfletos hostis começou então a ser publicada e reforçou a campanha anti-jesuíta (Lacouture, 1994, p.

* Utilizo aqui uma transcrição da *Relação* encadernada para estudo dos noviços pela COHIBA – Comissão História Província Jesuítica da Bahia, de quem agradeço especialmente ao amigo Carlos Bahia e ao Padre Carlos Bresciani, historiador. A *Relação* é o documento n 4 da *Coleção dos Breves*.

466). O ponto central desta literatura era o suposto envolvimento dos jesuitas com a resistência indígena de 1754-1756 e seus possíveis planos de erigir um império na América.

No norte, a demarcação dos limites entre as possessões de Portugal e Espanha também malogra, dando ocasião para novas acusações contra os jesuitas. O próprio irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, enviado como governador do Estado de Grão-Pará e Maranhão, supervisionava a execução do tratado. Após uma longa espera pela comissão espanhola, que de fato jamais apareceria, suas tropas começam a desertar (Leite, 1950, VII, p. 342). Os jesuitas foram acusados destas deserções e da insuficiência de mantimentos oferecidos pelas suas missões, e alguns padres foram punidos já em 1755 (*Ibid.*, p. 347-8).

O pano de fundo dos conflitos era o estabelecimento da nova política de colonização orientada para uma exploração mais intensa dos recursos disponíveis, que seria implantada por Francisco Furtado. Como visto, esta política envolvia a questão do trabalho indígena e dos aldeamentos. Para Alencastro, tratava-se de articular a região com o comércio luso-afro-brasileiro no Atlântico, o que implicava sua inserção no trato negreiro: "Para enlaçar a economia amazônica à Metrópole, as autoridades deviam primeiro atá-la ao mercado africano" (Alencastro, 2000, p. 141).

Pombal providencia a criação (pela segunda vez) de uma companhia monopolista para comerciar os recursos da região e fornecer escravos africanos. Estes deveriam substituir os trabalhadores indígenas, cuja exploração compulsória ficava (novamente) proibida pelas leis de 6 e 7 de junho de 1755. Os jesuitas foram acusados também de ser cúmplices e aproveitadores do sistema de exploração do indígena no Maranhão. A sincronia entre a proibição da escravidão indígena e a promoção da africana é também acentuado por Alencastro, como indicadora do quadro macroeconômico que se pretendia transformar: "note-se que os três alvarás régios elaborados pelo marquês de Pombal – declarando livres os índios, transferindo para as autoridades civis a administração dos aldeamentos exercida pelos jesuitas e fundando a Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão – foram assinados pelo rei D. José nos dias 6 e 7 de junho de 1755. Numa só penada." (Alencastro, 2000, p. 143). Cabe ainda lembrar que a lei de 4 de junho de 1755, incentivando os casamentos mistos entre portugueses e índios,

complementava esta politica de *incorporação* das populações nativas (Prado Jr., 1996, p. 94).

A *Relação*, antes de tudo, é um relato histórico, dos mais bem elaborados. Sua linguagem é direta, "jornalística". Ao final, são publicados documentos comprobatórios, para os quais notas de pé de página remetem. Mesmo se inveridico em alguns pontos, o texto da Relação é convincente, o que pode ser medido por sua repercussão. Historiadores modernos, como Clóvis Lugon, fazem uso dos documentos apensos à *Relação* e levam em consideração a própria narrativa da guerra e da resistência, ainda que para tirar de tudo significação diferente (Lugon, 1968, p. 290-294). Como diz Maxwell, a *Relação* se tornou a "historiografia oficial que os jesuitas se empenharam e continuam se empenhando em refutar" (Maxwell, 1996, p. 20). Pelo menos vinte mil cópias devem ter circulado em português, italiano, francês, alemão e inglês. Trata-se, portanto, de "uma grande arma na batalha que se travava na Europa inteira e que levou à supressão dos jesuitas pelo papa Clemente XIV" (*Ibid.*).

Segundo a *Relação*, ao tempo da execução do Tratado de Limites teriam vindo à corte de Lisboa, passando à de Madrid, informações de que os jesuitas tinham se feito tão poderosos, que seria necessário *romper com eles uma guerra dificil, para a referida execução ter o seu devido efeito*. Diante da certeza dos fatos, os jesuitas buscaram encobri-los às duas coroas, tentando romper a amizade entre ambas e invalidar o Tratado. Mas prevalecendo a boa fé dos monarcas, *se foi manifestando pelos fatos, tão estranha, como notoriamente* aquilo que os inacianos *haviam inutilmente procurado encobrir aos olhos do Mundo*. A clandestina república sul-americana dos jesuitas se havia estabelecido tanto no sul quanto no norte do continente.

No sul, haveria *não menos de trinta e uma grandes Povoações*, habitadas *de quase cem mil Almas*. As reduções seriam *ricas, e opulentas em frutos, e cabedais para os ditos Padres, como pobres, e infelizes para os desgraçados Índios, que nelas fechavam como Escravos*. Os jesuitas teriam estabelecido sua República *debaixo do santo Pretexto da conversão das Almas*, valendo-se de *muitos, e muito plausiveis meios direitos, e obliquos*, antes de tudo proibindo que na região entrassem bispos e governadores, ou quaisquer outros ministros e oficiais eclesiásticos ou civis, fazendo sempre segredo de tudo. Proibiram na República que se usasse o idioma espanhol, para que não houvesse

comunicação entre os indios e os espanhóis, com o mesmo fim de manter tudo em segredo. Catequizavam os indios a seu modo, imprimindo em sua inocência a cega obediência aos Missionários, sendo tão duros e intoleráveis que mantiveram os indios por tantos anos na mais extraordinária ignorância e sofrível cativeiro. Além do que, ignorando os indios que houvesse na terra poder maior que o dos Padres, obedeciam somente a eles, e desconheciam que tinham rei a quem seguir.

Mantendo deste modo sobre os indios o absoluto monopólio dos seus corpos e almas, estabeleceram que os homens brancos seculares eram gentes sem lei e sem religião, estimulando contra todos um ódio implacável, e ansiosa diligência de os ir buscar para os destruir, separando-lhes a cabeça do corpo, pois de outra sorte não morriam. Foram ainda exercitando os indios nas armas e introduzindo peças de artilharia e engenheiros disfarçados com a mesma roupeta. Era de se presumir, naturalmente, que entre indios tão ignorantes, e obedientes, não cabia tão engenhosa guerra contra os exércitos português e espanhol, senão por sublevação e liderança dos Padres.

No norte, segundo a *Relação*, não seriam *os referidos Padres ao dito respeito nada mais moderados do que as suas forças lhe permitiram, que pudessem exceder as Leis Eclesiásticas, e Régias*. Achando-se a corte de Lisboa apartada das informações *daqueles vastos projetos de conquista*, não lhes foi difícil obter diferentes "privilégios" e "tolerâncias", acumulando "abusos e abusos", para se fazer senhores absolutos dos indios, usurpando deles todas as terras e frutos, além do próprio trabalho corporal. Sendo o Breve de 1741 e as leis de 1755 voltadas a coibir estes abusos, eram impedidas de entrar em vigor por causa de toda sorte de "maquinações sediciosas" lideradas pelos padres. O tardar da publicação do Breve se devia aos escrúpulos do Bispo do Pará em não incomodar o enfermo D. João V, para quem o Breve já estava em vigor.

Os abusos a que se reduzia o projeto dos jesuitas de usurpar os dominios ultramarinos se resumiriam, enfim, a cinco pontos. Primeiro, a usurpação da liberdade dos indios. Segundo, a usurpação de propriedade dos bens dos mesmos Índios, que é o efeito próprio da liberdade das pessoas. Terceiro, a usurpação da perpétua cura das paróquias dos mesmos indios, a cujo ofício são os jesuitas proibidos. Quarto, usurpação do governo temporal dos mesmos indios, onde o mesmo é proibido aos missionários, e o melhor governo que lhes deve ser dado é por meio dos seus próprios principais e

caciques, "conforme à razão, aos costumes, e às Leis, e Ordens Régias", e ainda sem que obste o subterfúgio de que os índios não tem capacidade para o governo político. Por último, a usurpação do comércio terrestre, e marítimo, dos mesmos índios, sem que obstem os subterfúgios de que tal comércio é voltado a sustentar as missões e os índios, pois quanto às primeiras, compete ao monarca, e quanto aos segundos, prova-se que se reduzem à miséria, sendo antes explorados, que beneficiados. Com respeito a cada ponto, sobejam referências aos juristas, às leis régias e breves apostólicos.

Estes cinco pontos são a suma das acusações contra os jesuítas, e ao mesmo tempo a imagem refletida de seu trabalho missionário, como se colocado diante de um espelho. A relativa independência política e econômica conquistada pelas reduções e aldeamentos, que lhes garantiam a sobrevivência em meio à pouca disposição financeira da coroa e à oposição tenaz dos escravistas, eram agora colocadas como etapas de um plano conspirativo e usurpador da autoridade régia no território das missões. Estas acusações, já expressas nas leis de 6 e 7 de junho de 1755, são retomadas na de 3 de setembro de 1759, após terem consubstanciado a reforma do sistema dos aldeamentos (secularização) e a própria reforma apostólica mandada pelo Cardeal.

Há uma perspicaz correspondência entre o primeiro e segundo pontos com a lei de 6 de junho de 1755 para o Maranhão, e alvará de 8 de maio estendendo-a ao estado do Brasil, com decretos relativos à transformação das antigas aldeias em vilas; entre o terceiro ponto e o alvará de 8 de maio com respeito à cura das paróquias, e carta régia endereçada aos prelados para proverem as novas vilas com párocos seculares; entre o quarto ponto e a lei de 7 de junho de 1755 para o Maranhão, alvará de 8 de maio e decretos acima mencionados; e finalmente entre o quinto ponto e, sobretudo, o Breve de reforma mandado pelo Cardeal Saldanha (1758).

Cândido, personagem satírico de Voltaire, conhece a região de "los padres" guiado por Cacambo, seu criado. Embora em *Essai sur les moeurs* Voltaire defina as reduções como "triunfo da humanidade" (Lacouture, 1994, p. 428, Lugon, 1968, p. 279), em *Cândido* ele contribui para a disseminação da "lenda negra" defendida na *Relação abreviada*:

> Já estiveste então no Paraguai?, perguntou Cândido. Estive sim, respondeu Cacambo. Fui servente no colégio de Assunção, e conheço o território de Los Padres como as ruas de Cádiz

> Nada é mais admirável que esse território. O reino já tem mais de trezentas léguas de diâmetro: e dividido em trinta províncias. Os padres ali têm tudo, e o povo nada: é a obra prima da razão e da justiça. Quanto a mim, não conheço nada de tão divino como Los Padres, que aqui fazem guerra ao rei da Espanha e ao rei de Portugal, e na Europa confessam esses reis; que aqui matam espanhóis e em Madri enviam-nos ao céu; isso me deixa extasiado. (Voltaire, 1998, p. 58).

Em outra passagem de igual ironia, o filósofo francês faz menção a suposta militarização dos jesuítas nas missões e às regras de "isolamento" das reduções em relação ao mundo colonial:

> Os dois estrangeiros são introduzidos entre duas alas de soldados; na extremidade estava o comandante, de tricórnio na cabeça, batina arregaçada, espada na cinta, espontão na mão. Fez um sinal; prontamente vinte e quatro soldados cercam os dois recém-chegados. Um sargento diz que têm que esperar, que o comandante não os pode atender, pois o reverendo padre provincial não permite que nenhum espanhol abra a boca senão em sua presença, nem que permaneça mais de três horas no país (*Ibid.*, p. 59).

Realmente, o empreendimento inaciano era grandioso. As missões representavam o máximo de desenvolvimento do modelo jesuíta das *reduções*. Eram prósperas e independentes, e mantinham em sossego e tranquilidade uma imensa população indígena, a qual era dedicada às artes e à música, com resultados notáveis. Como diz Lacouture, um projeto plenamente vitorioso no tocante à domesticação dos índios e da natureza, mas não obstante, inteiramente sujeito às autoridades espanholas:

> Cada uma dessas colônias, como vimos, estava imbricada num mecanismo hierárquico que dependia de Madri e de Roma. O fato de lhes ter sido concedida uma certa autonomia administrativa, e mais tarde econômica e militar, não implica aqui a estrutura do Estado.

E conclui:

> Na realidade, entre o Paraná, o Paraguai e o Uruguai, elas constituíram uma confederação de teocracias cooperativas autônomas, mais tão pouco independentes que, tão logo pretenderam afirmar sua existência diante de um tratado injusto que as destinava à desintegração, foram desmembradas e dispersas (Lacouture, 1994, p. 440).

A república guarani, bem como o sistema missionário do Maranhão, eram adaptações às difíceis circunstâncias de implantação do "trato civilizado" com os indígenas. O isolamento em relação à população colonial, agora refutado, era "o dogma filosófico mais básico da política protecionista dos jesuítas para com os índios, que havia sido idealizado exatamente para livrar os índios da exploração dos colonizadores e da integração com os portugueses" (Maxwell, 1996, p. 53)

De fato, por diversas vezes ficou claro para as coroas de Portugal e Espanha que era inviável deixar as populações nativas à mercê dos colonos, ou mesmo das autoridades

coloniais. Mas a tutela missionária deveria ser provisória, levando à integração dos indios á sociedade colonial. As leis voltadas a afastar os jesuitas da administração dos aldeamentos, portanto, não representam nenhum tipo de "abuso de poder", a não ser pela forma como foram propostas. Mas se os jesuitas realmente tinham estabelecido um império entre os índios em seus aldeamentos, devemos nos espantar, com Caeiro, que este império tenha caído tão rapidamente... (Caeiro, 1936, p. 55)

A *Relação*, enquanto arma de combate, é dirigida a Roma. As duas instruções expedidas para Francisco de Almada de Mendonça, ministro português na Cúria romana e primo de Pombal, procuravam convencer Benedito XIV das acusações levantadas na *Relação Abreviada*, da qual lhe é enviada um exemplar, junto com seu próprio Breve de 1741, inserto na Pastoral do Bispo do Pará (27/05/1757) e as duas leis de 1755 sobre a liberdade dos indios. As instruções são de 8 de outubro de 1757 e 10 de fevereiro de 1758 (documentos n. 5 e 6 da *Coleção dos Breves*)

Na primeira, dizia-se que os jesuitas dos dominios ultramarinos mais pareciam mercadores e soldados do que religiosos, havendo-se consumido por uma interminável ambição de governos politicos e temporais, aquisição de fazendas alheias e usurpação de estados O ministro devia instruir o pontifice sobre tais abusos, sendo certo que o mesmo não faltaria com o devido remedio para as ruinas espirituais, enquanto as temporais já vinham sendo remediadas pelo Rei, ao despedir os jesuitas dos confessionários da familia real e impedi-los de entrar no Paço. A *Relação Abreviada* é reputada como "pura e fiel narração" dos fatos mais notórios e públicos.

Na segunda instrução, levantam-se novos episódios contra os jesuitas, desta vez os do Reino, que são reputados responsáveis pela rebelião dos comerciantes de Lisboa e do Porto, contra as companhias monopolistas estabelecidas por Pombal. O intuito cometido a Francisco de Almada foi bem sucedido na medida em que o Papa autorizou a reforma da Companhia, instituindo como reformador o Cardeal Saldanha, pelo Breve de 1 de abril de 1758.

A atitude do Papa pode ter sido bem intencionada? Possivelmente sim. Na primeira instrução, Francisco de Almada era orientado a insinuar ao Papa, em audiência particular e secreta, que a Companhia poderia vir a acabar em Portugal, por causa da

corrupção de seus membros. Isto podia soar como uma ameaça, dando também a falsa indicação ao pontífice de que as atitudes régias voltavam-se à "conservação" da Companhia em Portugal, como reafirmado depois na lei de 1759. Talvez, movido pela tentativa de evitar destino pior para os jesuitas, o pontífice tenha autorizado a Reforma. Também pela instrução de 8 de outubro de 1757 o Monarca dava como certo que o Papa não hesitaria em apartar os jesuitas da ingerência nos negócios políticos e dos interesses temporais e mercantis. Aos poucos isto vai se tornando o tema dominante do discurso anti-jesuita em Portugal

O corpo do rei

A *Relação abreviada* indica os principais caminhos tomados pela política anti-jesuita: afastar os jesuitas da administração das aldeias indígenas e fazer cessar seus empreendimentos produtivos e comerciais associados às missões. Estas serão as duas linhas mestras da política que leva à expulsão, sendo constantemente reiteradas. Mas a reforma ou *redução* da Companhia avançava também em outras frentes, alijando-os da Corte e da posição de confessores da família real, bem como das escolas que há séculos controlavam.

Neste interim, ocorre uma tentativa de assassinato ao rei. Se o barril já estava repleto de pólvora, eis a faísca. A sentença de 12 de janeiro de 1759, confirmando os autos do processo (depoimentos, alegações, papéis, artigos e defesas), incluem os jesuítas como "cabeças" do atentado (documento n. 12 da *Coleção dos Breves*).

A sentença pode ser dividida em quatro partes. A primeira é a indicação dos réus. Jozeph Marcarenhas, duque de Aveiro, teria sido o principal cabeça, alimentando seu ódio e sua cobiça contra o rei e abrindo caminho a outras pessoas que se encontravam igualmente apartadas do real agrado ou iniquamente descontentes com o governo. Apesar de sua inimizade com os jesuitas, tão logo estes foram afastados da corte, tornaram-se amigos e aliados, e passaram a conjurar conjuntamente, opinando os Padres que não pecaria "nem levemente" quem cometesse tal assassinato. Prosseguindo ambos, meteram na conjuração a marquesa D. Leonor de Távora, apesar da aversão que antes nutriam mutuamente. Esta era amiga do Pe. Gabriel Malagrida, e tomara com ele os

Exercícios Espirituais de Santo Inácio. Fez de sua casa uma cotidiana assembléia de "impropérios e calúnias", "traições e maquinações" contra a real pessoa do soberano, além de envolver sua própria família no plano.

Aos três cabeças do atentado seguem os nove "sequazes": Marquês Francisco Assis de Távora esposo de D. Leonor; Marquês Luiz Bernardo de Távora; Conde de Autoguia D Jeronymo de Ataide genro do primeiro; José Maria de Távora ajudante das ordens (sic.) do Marquês seu pai; Brás Jozeph Romeiro empregado da familia; Antonio Alvares Ferreira e Jozeph Policarpo de Azevedo contratados por Mascarenhas para os disparos contra o rei; Manoel Alvares Ferreira guarda roupeiro de Mascarenhas que o serviu com os disfarces necessários, finalmente, João Miguel, criado de acompanhar de Mascarenhas

Diz a sentença que os sequazes se dividiram em duas emboscadas, no caminho "por onde El Rey Nosso Senhor costuma recolher-se quando sahe particularmente, como succedeo na noite do horrorozissimo insulto" O rei saia da casa de sua amante quando os regicidas tentaram imobilizar a carruagem atingindo o cocheiro, mas um primeiro milagre o salvou do disparo. Lançando o veiculo em disparada para fugir desta emboscada, e caindo na outra, foi a carruagem crivada de disparos, e o segundo milagre foi que apenas um atingiu, de raspão, o rei Falta algo para a santidade? – eis o terceiro milagre: ainda que ferido, o monarca tem tal serenidade e brilho de consciência, que da ordem para que a carruagem seja dirigida diretamente à casa do seu médico, e não ao palácio, encurtando assim a demora do atendimento e mantendo em maior segredo o transcorrido

A terceira parte da Sentença é da maior importância. Diz que todas as provas levantadas seriam ainda desnecessárias, diante do que presume o Direito.

> Mostra-se mais, que ainda quando houvessem faltado como costumão faltar em semelhantes cazos todas as exuberantes, e concludentes provas acima referidas, que nestes autos verificão com outro evidente milagre [o quarto!], a torpe existencia desta horrenda conjuração e as culpas de cada hum dos reos, por ella confederados, bastarião as prezumpçoens de Direito, que condemnão os Chefes, ou Cabeças da mesma Conjuração para serem por ellas castigados com todas as penas de Direito, e com as mais, que Sua Magestade fosse servido permitir Poiz que sendo cada huma das mesma prezumpções de Direito reputada por verdade omnimoda, e por prova plenissima, e liquidissima que desobriga de outra qualquer prova, a que grava aquelle que a tem contra sim com o embargo de fazer outras provas contrarias, que sejão tão efficazes, e fortes, que concluão: Não he huma só, mas muitas as prezumpções de Direito, que contra si tem

os mesmos Chefez desta conjuração principalmente o reo Jozeph Mascarenhas. que foy Duque de Aveiro. e os pervertidos sacerdotes da Sagrada Companhia de Jesus.

Presume o Direito: "aquele que foi mao uma vez, o será sempre em outras maldades do mesmo genero, da que tem cometido". Teriam sido muitas as iniquidades e maquinações dos réus contra a pessoa do monarca, desde que o mesmo passou a desarmar as usurpações e o despotismo que os mesmos haviam se arrogado nos reinados anteriores. Quanto aos jesuitas, teriam maquinado as mais caluniosas e detestáveis sugestões e intrigas contra a alta reputação de Sua Magestade e contra o "socego publico", exercitando sedições dentro da corte, e do reino. Perceba-se que os jesuítas do ultramar são esquecidos por um momento.

Presume também o Direito que não se comete um grande delito, sem um grande interesse. Teriam os jesuitas todos os grandes interesses necessários para cometer tal crime, pondo fim a um governo que se opunha aos seus projetos. A ambição de conquistar os domínios do reino seria um interesse tão grande, quanto o horror de tal atentado. Os jesuítas teriam mostrado preocupação com o que lhes aconteceria, quando viram presos os réus do regicídio e tiveram suas casas cercadas, pedindo aos de Roma que os encomendassem a Deus.

A quarta e última parte da Sentença descreve as penas. A condenação é brutal, mas só tem de espantoso para a época a posição social dos réus (Maxwell, 1996, p. 17, 88). São levados à praça no dia seguinte. Os jesuitas aguardam uma condenação definitiva, estando alguns já encarcerados, junto com o Pe. Gabriel Malagrida.

Seriam os jesuítas realmente culpados? Esta questão obviamente tem sido respondida negativamente pelos jesuitas desde então, e mesmo após o restabelecimento da ordem em 1814. Ora, havia muito de invenção ou exagero em quase tudo que se tinha dito até então dos jesuítas, mas o assassinato do soberano era algo amplamente favorável à Ordem. Sabiam que estavam à mercê dos monarcas, por força do *Padroado*, e que o atual não lhes era favorável. Uma mudança de soberano poderia significar mais tempo e tolerância para se adaptar às reformas, ainda que estas fossem inevitáveis. De qualquer modo, as implicações parecem extremamente sumárias. O Papa Clemente XIII não se deixou convencer por acusações tão genéricas e radicais (Bangert, 1985, p. 445). Foi conseguido dos réus uma confissão sob tortura de que participavam de um complô para

colocar o duque de Aveiro no trono por instigação dos jesuitas (Lacouture, 1994, p. 468). De uma forma ou de outra a acusação contra os jesuitas parece bastante conveniente para ser idônea.

No entanto, poderia *toda a Companhia de Jesus* ter sido considerada culpada? Esta parece ser, de fato, a grande questão que deve ser colocada. A grande manobra do discurso de condenação dos réus do atentado é se dirigir de modo genérico aos "jesuitas". Se tivesse condenado dois ou três, ou mesmo mais religiosos, o que pareceria mais plausivel, o desfecho seria outro. Na sentença são citados o Pe. Malagrida e os Padres João de Matos e João Alexandre, que entre outros estariam confederados com D. Leonor de Távora. Mas a condenação não se abateu diretamente sobre estes indivíduos. O ritual daquele dia 13 de janeiro não levou nenhum jesuíta ao cadafalso ou à fogueira, porque seu "suplício" ainda estava sendo preparado. A célebre execução de Malagrida se dá somente após a expulsão, em 20 de setembro de 1761 (não deveria ter sido no dia 3 deste fatídico mês para a Companhia?). A investigação e a sentença, no tocante aos jesuitas, parecem omitir o procedimento óbvio e fundamental de identificar os culpados

Toda a documentação que se segue à sentença de 12 de Janeiro faz menção direta ou indireta a ela. A politica anti-jesuita passa a girar em torno dela, sem se apagar as alegações contidas na *Relação abreviada*. Enquanto atestado da verdade, a sentença é um *fato*. Não é um texto, no sentido de que pudesse ser lido, interpretado ou questionado – nem poderia ser diferente, aliás, tratando-se de uma *sentença*.

A carta régia de 19 de janeiro de 1759, mandada em vias de igual teor para os chanceleres da Casa da Suplicação e da Relação, menciona a Relação abreviada, o Breve expedido ao Cardeal Saldanha e a sentença (documento n. 13 da *Coleção dos Breves*). A carta ordena que se passe em seqüestro todos os bens móveis e de raiz, além de rendas ordinárias e pensões que os jesuitas possuiam, vendendo-os logo todos em praça pública, e aplicando o dinheiro arrecadado para manutenção dos ministérios sagrados aos quais porventura estivessem encarregados, e para o sustento dos mesmos religiosos, os quais mandava recolher nas casas principais de cada cidade ou vila, ficando incomunicáveis. Como vimos, ordens idênticas foram passadas para o Conde dos Arcos por uma carta de 27 de agosto de 1759, complementada por outra levada pelo

Marquês do Lavradio em janeiro de 1760, na iminência de assumir o posto de Vice-rei (Capítulo 4). Que mais restava aos jesuítas?

A resposta pode estar na carta régia de 20 de abril de 1759 enviada a Clemente XIII, pontífice que subira ao poder após a morte de Benedito XIV, e aparentemente menos favorável à causa pombalina, embora não se possa dizer que Benedito tivesse sido resolutamente anti-jesuíta (documento n. 15 da *Coleção dos Breves*). A carta régia dá como certa a expulsão dos jesuítas, e vai acompanhada de uma "súplica" para que os jesuítas fossem castigados também pelo Papa, além de uma "dedução ou pró-memória" que visa repetir o impacto que a *Relação Abreviada* acabou tendo no ânimo do pontífice anterior. Na Súplica, o rei pede o beneplácito pontifício sobre a sua decisão de expulsar os jesuítas, e pede ainda que fossem tomadas as providências devidas...

O corpo dos condenados

A lei de 3 de Setembro de 1759 é o ápice da ofensiva pombalina contra os jesuítas (documento n. 19 da *Coleção dos Breves*). Mas ela não põe fim à perseguição. Pombal não descansa até conseguir o Breve de dissolução da ordem, em 1773. Do ponto de vista da história do discurso da expulsão em Portugal, a lei de 3 de Setembro é o seu desfecho, mas que já indica o início ou a continuidade de uma campanha em escala européia. É uma dupla estratégia, um discurso com dupla função, uma lei que não se esgota naquilo que ela mesmo determina, visando não apenas expulsar os jesuítas, mas também justificar e legitimar esta expulsão.

A lei de 3 de setembro de 1759 pode ser divida em quatro partes: justificativa, deliberação, ressalva com relação aos noviços e determinações burocráticas. A justificativa ou arrazoado principia com uma referência à execução do Tratado de Madri, visto como oportuno revelador das "desordens" e "usurpações". A secularização das missões visava evitar que o mesmo prosseguisse por toda a América, junto com o breve de Benedito XIV, que deveria fazer cessar o envolvimento os negócios e negociações seculares dos padres. Em resposta, tais medidas receberam agressões, sedições e maquinações da pior espécie, até se precipitarem os súditos contra o rei e levá-los a cometer o horroroso atentado, "coisa nuca imaginada entre os portugueses"

Esta última expressão é fundamental, pois é uma referência, ainda que timida, à organização transnacional da Companhia, mostrada aqui como órgão estranho à nacionalidade, diriamos até que trazendo de fora exemplos tão abomináveis de sedição. De fato, a suposta conexão entre jesuítas e regicidio, evocada por Voltaire, e posteriormente por Basilio da Gama, tem seu *locus* privilegiado na França dos Henriques e do recente atentado perpetrado por Damiens (1757).

O arrazoado da lei situa o problema jesuita no plano de uma narrativa. Por mais questionável que seja do ponto de vista da objetividade, em termos atuais ou contemporâneos, ele é coerente e convincente, ao centralizar a argumentação em torno do atentado e mostrar como lógico, embora injusto, o ódio dos jesuitas ao rei. A implicação na tentativa de regicidio é o ponto decisivo da expulsão como ela se deu efetivamente em Portugal. Ela poderia ter sido um desdobramento das politicas anteriores, que de fato se encaminhavam para a anulação da *presença jesuita* no mundo lusitano. Mas o regicidio coloca as outras acusações em segundo plano. Não se trata mais de usurpação, escândalo ou sedição; trata-se de um crime, o pior dos crimes. Daí serem declarados como "rebeldes, traidores, adversários e agressores" do Rei.

Tal como no suplicio, a punição dos jesuitas devia ser recebida no *corpo*. Providencial esta metáfora que faz dos individuos *membros* da instituição. Se o teu olho te faz pecar, dizia o próprio Cristo, arranca-o e atira-o fora (Marcos 9, 42ss). Mas se a corrupção está no corpo, o que escapa à condenação? A ligação orgânica precisava, então, ser rompida – aquilo que prende os membros ao corpo: os votos e a obediência. Interessante a manobra da expulsão. Do corpo condenado podem se salvar alguns membros. A metáfora do corpo é um instrumento de combate. A ressalva aos noviços não é acessória, não é secundária. É um elemento central, é a coroação da estratégia da politica e do discurso: nada pessoal...

Enquanto que as determinações burocráticas seguem a praxe, as acusações são bem conhecidas: proscrição, desnaturalização, expulsão. Seriam condenados todos os que se comunicassem com eles ou permitissem sua entrada em qualquer parte do reino ou seus dominios, *ainda que debaixo do hábito de outra ordem religiosa*. Quanto a desnaturalização, é mais um elo que liga a expulsão ao atentado, pois a pena foi dada contra os réus por solicitação do Juiz do Povo de Lisboa, respondida com a sentença de

13 de janeiro de 1759 (anexa ao documento n. 12 da *Coleção dos Breves*). No fim das contas, como diz Leite, "nenhum dos motivos, expressos na lei, pertence ao Brasil" (Leite, 1950, VII, p. 343).

Em 3 de setembro de 1759 os jesuitas são desnaturalizados, proscritos, exterminados (expulsos). É a atitude de um rei contra seus inimigos, contra inimigos da "paz pública do reino" e o "sossego dos vassalos". Não há imputação de pena eclesiástica, embora a condenação esteja articulada com a reforma apostólica levada à frente pelo Cardeal Saldanha. Muito provavelmente se esperava um tipo de sanção doutrinária, pontifícia, ao se atrasar a expulsão por oito meses em relação à carta régia de 19 de janeiro, que já havia aplicado praticamente todas as penas cabíveis ao poder secular, em termos ibéricos. De qualquer modo, a condenação eclesiástica continua no horizonte do anti-jesuitismo "pombalino" até que a bula de 1773 vem atendê-la.

No meio tempo, o Cardeal Saldanha é convocado a transmitir a ordem de expulsão dos jesuítas aos seus súditos do "estado eclesiástico", por carta régia datada do mesmo dia 3 de setembro de 1759 (documento n. 17 da *Coleção dos Breves*). Partes da lei, referentes à condenação e à ressalva aos noviços, são transpostas para a carta. Expediente comum na época, que levava a uma variação mínima do repertório discursivo. No entanto, são apresentadas outras justificativas, inclusive no tocante ao arbítrio do rei em matéria do foro eclesiástico. A condenação dos jesuítas no atentado é fundamental, porque os entrega completamente ao âmbito secular. O rei se explica dizendo que mandou todas as notícias para o Pontífice, aguardando sua resolução em tudo quando coubesse na jurisdição eclesiástica. De fato, como visto, uma carta régia levava ao conhecimento do novo pontífice, Clemente XIII, todas as acusações e os episódios até então transcorridos sob a ótica dos "perseguidores". Mas "no temporal" o rei não podia mais esperar, sendo assunto que exigia urgente retaliação. Neste âmbito, enquanto monarca, não reconheceria, nem deveria reconhecer, na terra, superior. Certamente, esta carta traduz a essência do regalismo lusitano, traduzido em princípio de governo na Corte de D. José.

O Cardeal Saldanha passa uma pastoral, de 5 de outubro de 1759, na qual adverte os párocos para fugir do contato com os jesuítas, tendo os mesmos atentado contra a autoridade régia, cujo respeito é tão recomendado nas Escrituras, sobretudo pelo apóstolo Paulo, além de ser ordenado para a "conservação da comunidade política"

(documento n. 21 da *Coleção dos Breves*). O patriarca lisbonense, reformador da Companhia, pede a todos que orem para que os jesuítas reencontrem o caminho de seu Santo fundador, de modo a que não venham a acabar definitivamente no mundo. Um pouco tarde para o Cardeal demonstrar "afeto" aos inacianos, caso se tratasse disto.

O corpo do discurso

Um alvará da mesma data da Lei manda organizar uma coleção de documentos que fosse enviada a todas as principais vilas e órgãos de governo do reino e do ultramar, servindo para registro e versão definitiva dos fatos (documento n. 20 da *Coleção dos Breves*). A coleção é toda impressa e encadernada, contando mais de 160 folhas, e ficou conhecida como *Colecção dos Breves pontifícios e Leis régias*, por abreviação do seu extenso título. É o *corpus* por excelência do discurso da expulsão dos jesuitas de Portugal. Nesta coleção, a Lei de expulsão e todos os documentos anteriormente citados estão reunidos. Interessante para o pesquisador se deparar com ela no momento em que procurava por si só reconstruir este *corpus*, que aos poucos ia se tornando evidente; uma completa "rede tecida com palavras"*.

A organização dos documentos segue uma linha tanto cronológica, quanto ideológica, dando completa fundamentação ao arrazoado histórico da Lei de expulsão. De fato, a coleção constitui um "reflexo ampliado" da lei de 3 de setembro, cobrindo todos os seus passos com "narrativas autênticas" e "documentos comprobatórios", como se dizia.

As fontes primárias comentadas neste capítulo foram reunidos pela Coroa na *Colecção*, mas de seus vinte e um documentos ainda resta um a ser mencionado. Trata-se do único suspiro permitido aos perseguidos, em meio a tantas acusações e denúncias. O *Memorial* apresentado pelo Geral ao Papa, com data de 31 de julho de 1758, procura evitar as conseqüências da reforma apostólica do Cardeal Saldanha (documento n. 10). O Geral apela para uma investigação individualizada, que possa punir um ou outro jesuíta, mas não *toda a corporação*. O geral queria perder alguns membros, para salvar o corpo, ciente da estratégia da Coroa. O parecer dos Cardeais foi completamente

* A expressão que me inspira aqui é de Rubem Alves: "Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras". Cf. ALVES, Rubem. *O Suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

desfavorável, daí porque o *Memorial* acabou sendo usado pela outra parte, de modo a desmoralizar ainda mais os jesuítas – e com a vantagem de lançar o próprio Geral como cúmplice dos conspiradores lusitanos. Neste caso, como não poderia deixar de ser, dar a voz ao "outro" foi uma boa maneira de arrefecer sua auto-defesa.

A Coleção dos Breves foi distribuída pelas diversas instâncias de poder de Portugal e das colônias, em um número aparentemente grande de exemplares. Se a determinação régia foi seguida, como deve ter sido, existiram cópias manuscritas nos livros das câmaras e chancelarias, enquanto os exemplares impressos devem ter sido guardados em cofres de três chaves: *Afim de que sempre se conservem para perpetua memoria os referidos Exemplares authenticos; sob pena de se proceder contra os que os desencaminharem ou abuzarem como pertubadores do socego publico, e autores dos Rebeldes e Adversarios da minha Real Pessoa e Estado.*

A disputa com os jesuítas em Portugal se estabelece no plano da escrita da história, desde a *Relação abreviada* até a lei de 3 de setembro. Por isso a acusação mais comum trocada entre os dois lados é de "calúnia". A Coleção dos breves deveria fazer com que a verdade dos fatos continuasse a prevalecer nos séculos futuros, *para que todas as authenticas certezas de tão memoraveis atrocidades e de tão inauditos, e perniciozos insultos, em nenhum tempo se pudessem reduzir a confuzão ou a esquecimento: de sorte que contra as mesmas authenticas certezas, venhão a prevalecer, por falta de lembrança a malicia, e o engano com prejuizo irreparavel dos vindouros.*

De fato, a resposta dos jesuítas também vem no plano narrativo, através da história da expulsão redigida pelo Pe. José Caeiro. Mas o cronista procura também refutar as principais acusações levantadas contra os jesuítas. Contemporâneo, Caeiro estava particularmente preocupado com a sentença do atentado, que ele dava como falsificação grosseira de Pombal, e a imputação de que haveria nas missões jesuíticas do Brasil e Maranhão o exercício do comércio, proibido aos religiosos. A defesa vem eivada de sutilezas bastante válidas para o contexto:

> Logo ao principio o Bispo [da Bahia] exigiu dos jesuitas que lhe apresentassem os livros de receita e despeza: e como neles nem vestigios aparecessem de comercio (*mercature*), ordenou aos Reitores e Procuradores que por cartas juradas atestassem que nem antes nem então alguns deles exercera o dito comércio (*mercature*). Nenhuma duvida tiveram os jesuitas em firmar com juramentos quanto o Prelado lhes mandára, porque realmente o assucar e outros frutos, que das suas fazendas colhiam, eram despachados para Lisboa, e lá, depois de pagos os transportes, a

> maior parte se vendia (*magnis quantitatibus vendebantur*); e com o preço de sua venda se compravam as coisas, que eram precisas, e se enviavam para o Brasil, onde se repartiam pelas diversas casas da Companhia e se gastavam nos usos a que se destinava. Ora isto nenhuma pessoa de juizo o poderá olhar e considerar como comércio (*quae omnia mercaturae nemo sanus dammaret*) (Caeiro, 1936: 41 – com destaques nossos para as passagens no original latino).

Roger Chartier indica que um dado fundamental da evolução do Estado moderno, do ponto de vista das formas culturais envolvidas, é o controle sobre a escrita e a narrativa histórica: "a consciência de sua própria história e a organização dos instrumentos necessários para que ela seja escrita, conservada, transmitida" (Chartier, s/d, p. 216). O período pombalino é marcado por uma intensa preocupação com a posteridade, que se reflete nos extensos arrazoados que precedem as leis. A Coleção dos Breves é uma peça para a posteridade. Pombal sabia que a expulsão dos jesuítas era um marco na história portuguesa: queria deixar bem guardado isto e as causas que a tornaram possível.

Considerações finais

Segundo Caeiro, contava-se contemporaneamente uma anedota com relação ao atentado, para mostrar o absurdo da condenação aos jesuítas, de que os de Portugal deram o disparo, os do Brasil prepararam a arma e os da Índia a pólvora. Conspiração incrivelmente mundializada. Mas não era assim, internacionalmente, que a Companhia conspirava pelo "Reino"?

No final do século XVIII, um poeta luso-brasileiro cantou os feitos de Gomes Freire de Andrada ao eliminar a resistência guarani nos Sete Povos e dedicou seus versos ao Marquês de Pombal. Em O Uraguai, Basilio da Gama destila seu anti-jesuitismo, especialmente no Canto IV:

> Estava dando leis ao mundo inteiro
> A Companhia... (1997, p. 64).

A tese de que eram simples e rudes os indios, reforça a idéia de que os Padres os moviam à guerra, como suposto na *Relação*:

> Quem poderia esperar que uns indios rudes,
> Sem disciplina, sem valor, sem armas,
> Se atravessassem no caminho aos nossos,
> E que lhes disputassem o terreno! (*Ibid.*, p. 16).
> E os padres os incitam e acompanham,
> Que, à sua discrição, só eles podem
> Aqui mover ou sossegar a guerra (*Ibid.*, p. 17).

Por fim, não é contra os indios a guerra, nem tanto pelo território; o verdadeiro inimigo é o "premeditado oculto império":

> Sossegado o tumulto e conhecidas
> As vis astúcias de Tedeu e Balda.
> Cai a infame República por terra.
> Aos pés do General as toscas armas
> Já tem deposto o rude Americano.
> Que reconhece as ordens e se humilha.
> E a imagem do seu rei prostrado adora (*Ibid.*, p. 70).

A campanha contra os jesuitas, não apenas entre 1757 e 1759, visando sua expulsão do império português, mas também de 1760 a 1773, visando a extinção da ordem pelo Papa, foi virulenta e intensa. Os jesuítas foram acusados de usurpar os territórios ultramarinos, escravizar os indios, empobrecer os colonos, enriquecer de modo ilicito, (como negociantes), difamar o rei e levantar o povo contra ele, planejar sua morte, enfim. Muitas destas acusações apresentavam visões distorcidas ou inverídicas da realidade, mas todas procuravam se fundamentar de modo a constituir um discurso "verdadeiro", ou seja, convincente, legitimo.

A retomada do tema da guerra guaranitica por Basílio da Gama é sugestivo do impacto causado pela *Relação Abreviada* e textos afins. Calúnias? De qualquer maneira, um discurso articulado de modo perspicaz e coerente com o que se esperava dos jesuitas. Serviu para reunir os adversários de "los padres" em torno da idéia de que eram um poder paralelo ao Estado, ainda que isto não se aplicasse especificamente à questão da guerra guaranitica, quando a corporação reprovou a resistência indigena. E a elaboração cuidadosa de narrativas convincentes reforçadas por "documentos comprobatórios", sensibilizou o Vice-rei Marquês do Lavradio, que escrevia ao rei em 1760:

> Verdadeyramente, Senhor, cauza huma tão façanhoza estranheza, sendo na realidade verdade, tudo quanto tenho lido das horrorozas culpas de huns homens, que tendo por obrigação converter almas para Deos e fallar e aconselhar a verdade, e serem como todos nós devemos ser, fieis ao nosso Rey e Senhor, tanto pelo contrario o fizerão, como se mostra evidentemente por tantos manifestos e documentos verdadeyros, quantos V. M. nos dá o ver mizeraveis monstros, indignos de se lhes pôr os olhos (*apud* Accioli & Amaral, 1940, V, p. 572).

O caminho do discurso, de fato, não é necessariamente o da verdade, mas o da persuasão.

CONCLUSÃO

> *O breve de Clemente XIV* Dominus ac redemptor, *de 21 de Julho de 1773, pelo qual foi extinta a Companhia de Jesus, serviu ao marquês de Pombal para se deliciar em prazer satânico. A 29 de Setembro cantou-se em todas as igrejas de Lisboa* Te Deum *em acção de graças pela extinção da Companhia; e pelo mesmo motivo houve em três dias sucessivos luminária em toda a cidade.*
>
> Fortunato de Almeida

Esta dissertação foi pensada, inicialmente, de uma forma que dispensava qualquer tipo de conclusão. Seu objetivo era uma investigação empirica sobre um episódio pouco conhecido em seus detalhes pelos historiadores. Visava remediar o modo genérico como geralmente se faz menção à expulsão dos jesuitas, simplificando tudo em torno da lei de 3 de setembro de 1759. Entretanto, ao fim da investigação, tornou-se óbvio ser necessário um parecer, ainda que não definitivo, sobre o "problema" da expulsão dos jesuitas.

Se for colocado especificamente do ponto de vista da Bahia, as coisas ficam um pouco dificeis. De fato, até o momento do atentado, a questão dos jesuitas girou principalmente em torno de sua presença no Estado do Grão-Pará e Maranhão. A importância da região na ótica de Pombal fica evidenciada pela escolha de seu próprio irmão, Francisco Furtado, para governá-la. As principais acusações feitas contra os jesuitas – escravizar os indios, comerciar e enriquecer ilicitamente, inibir a prosperidade dos colonos, agir como empresa secular – estavam diretamente ligadas às aldeias do Maranhão e seu esquema de cultivo e coleta das especiarias. Também os conflitos entre os jesuitas e os colonos, bispos e superiores de outras ordens religiosas, que serviam de pólvora ao arsenal anti-jesuita, eram particularmente intensos no Maranhão, sendo que os panfletos do antigo inimigo dos jesuitas, Paulo da Silva Nunes, devem ter fornecido a maior parte da argumentação que Francisco Furtado faz uso em sua correspondência com o irmão (Alden, 1970, p. 66; Boxer, 2000, p. 303).

Do mesmo modo, o Breve apostólico de 1741 e a legislação relativa à liberdade dos índios de 1755 dirigiram-se, inicialmente, ao Estado do Maranhão, sendo depois (1758)

estendidas ao Estado do Brasil. Como mostra Alden, as questões de ordem econômica mostraram-se fundamentais para Francisco Furtado no Maranhão, a saber, a suposição de que se poderia levantar vultosos recursos com o seqüestro dos bens dos jesuítas, e a idéia de que eliminando-se a Companhia de Jesus como agente econômico principal daquela região, haveria mais espaço para o crescimento e prosperidade dos colonos, portanto maior enriquecimento do Estado (Alden, 1970, p. 65-66). Estas questões , no entanto, pareciam bem menos relevantes na Bahia e em outras regiões.

Na capitania que ainda era sede do Governo-geral do Brasil em 1758, tinham os jesuítas apenas quatro aldeias ou missões, além de outras quatro em Ilhéus, duas em Porto Seguro, duas no Espírito Santo e uma em Sergipe. Por outro lado, administravam dezenas de bens de raiz cujo rendimento não só mantinha as atividades da Ordem como propiciava sua expansão. Com seu Colégio, Igreja, Casa de Noviciado, Seminários e a recente Casa dos Exercícios, além das fazendas, sítios e engenhos, os jesuítas há muito tinham deixado de ser uma Ordem exclusivamente missionária, para se tornar atuante por meio de uma presença ampla e diversificada. Esta presença foi diretamente ameaçada ao se determinar a secularização das aldeias e o seqüestro dos bens de raiz possuídos sem licença régia, como de fato foi feito por meio das ordens passadas ao Tribunal do Conselho Ultramarino.

Para Leite, no Brasil "não houve verdadeira causa para a perseguição de que foram vítimas os jesuítas" (1950, VII, p. 335). Naturalmente se reporta o historiador jesuíta às idéias regalistas e absolutistas que pareciam invadir de repente a Corte de D José I: "No momento histórico da perseguição, os Reis, com o regalismo e o cesaropapismo triunfante, declaravam-se revestidos do poder, por direito divino, recebido imediatamente de Deus" (*Ibid.*, p. 336). Ganhando maior expressão pela atuação do poderoso ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, futuro Marquês de Pombal, o regalismo expressaria "a aprendizagem maquiavélica das lutas do poder temporal com o poder espiritual" (*Ibid.*, p. 337).

O primeiro sinal da "perseguição" aos jesuítas se expressaria nas instruções públicas e secretas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado Por elas, se revelava a preocupação de El-Rei com o "excessivo poder" que os missionários acumulavam em função do controle político das missões. Para Leite, os itens 13 e 14 das instruções, guardados em

segredo, aboliam a ordem jurídica existente e levavam à supressão do regime missionário (1950, VII, p. 339).

De fato, os planos da Coroa insinuados nas instruções de 1751 e concretizados de forma ainda mais radical nas leis de 1755 eram o primeiro passo concreto do conflito com os jesuítas (ainda que a necessidade do conflito preexistisse na visão de políticos com D. Luís da Cunha). Como diz Maxwell (1996, p. 72): "Dado o desejo de Pombal de povoar e explorar uma região tropical e subtropical tão grandiosa, de estimular casamentos entre índios e europeus e de consolidar os territórios nacionais, o choque com os jesuítas aparece necessariamente como um sub-produto quase inevitável" Mais do que um sub-produto, diríamos, um *co-produto*, pois ambos eram igualmente interessantes para a Coroa.

Veio então a execução do Tratado de Madri. Os jesuítas terminariam acusados de sublevar os índios e conspirar contra as coroas de Portugal e Castela. A reação foi violenta. O libelo *Relação Abreviada* circulou pela Europa e disseminou a tese de que existia na América uma suposta república "encoberta aos olhos do mundo". A imagem dos jesuítas na Europa já estava arranhada pela polêmica dos "ritos chineses" e pelo constante embate com os jansenistas na França. Os filósofos haviam eleito a Companhia de Jesus como seu alvo predileto de crítica e sarcasmo (Bangert, 1985, p. 435). O crescente nacionalismo desafiava o espírito universalista da Companhia, e suas feições ultramontanas.

Com a criação da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro (1756), a população do Porto se revolta e, novamente, os jesuítas são considerados os amotinadores. Para Leite, "aberto o caminho da calúnia dirigida, todos os sucessos da época serviam para consumar e generalizar a perseguição religiosa" (1950, VII, p 343).

O discurso elaborado para preparar o terreno e justificar a expulsão dos jesuítas elegeu a questão indígena como supostamente o divisor de águas entre a Coroa e a Companhia de Jesus. Tradicionalmente não o era, pois esta questão costumava opor os jesuítas aos interesses dos colonos e a Coroa tendia a favorecer os primeiros. Mas a decretação da liberdade indígena associada ao estabelecimento de uma companhia monopolista parece não ter sido agradável aos jesuítas. Pior que isto, a administração das aldeias, que

tinham conquistado no final do século XVII contra os interesses escravagistas dos colonos, agora caia por terra. O confisco dos bens era o golpe de morte, e se poderia esperar qualquer reação da parte dos religiosos.

No entanto, tal reação parece não ter acontecido. Ficou patente que a oposição à execução do Tratado de Madri não partiu da cúpula da Companhia de Jesus em Roma, que expediu ordens expressas para os jesuitas abandonarem as missões e convencerem seus indios a entregar o território às autoridades portuguesas (Hemming, 1978, p. 473) Não se conseguiu provar o envolvimento dos jesuitas no motim do Porto e nem mesmo a sentença os condenava diretamente (Almeida, 1971, III, p. 112). Quanto ao atentado, o máximo que se conseguiu foi que o duque de Aveiro confessasse sob tortura ter sido instigado pelos padres inacianos (Lacouture, 1994, p. 468).

Por outro lado, as medidas tomadas antes da expulsão eram legítimas, embora abruptas. A administração temporal das aldeias era um recurso de última instância para refrear o ânimo escravagista dos colonos, não uma situação *de jure*. O rei poderia conceder a administração dos aldeamentos a quem bem entendesse, embora pudesse fazê-lo sem tanto sobressalto. No contexto em que a secularização das aldeias foi feita, estava-se implicitamente dando razão às alegações contidas na *Relação abreviada*, portanto indiretamente atacando a moral e a imagem da Companhia.

Quanto aos bens de raiz possuidos sem licença régia, vimos que as Ordenações Filipinas eram claras neste ponto, no título 18 do livro segundo (ORDENAÇÕES, 1870, p. 435). A questão era perene, e em geral a Coroa terminava sendo condescendente com os jesuitas e demais Ordens religiosas. Preocupações maiores advinham do fato de não se conseguir recolher o dizimo de tais propriedades, dada a sistemática recusa dos religiosos em pagá-los, mas foi apenas no tempo de D. José I que se tomou medidas efetivas no sentido de restringir o patrimônio das Ordens (Alden, 1996, p. 460).

Quanto a estes aspectos, note-se que, no caso da Bahia, as duas ordens régias relativas à secularização das missões e ao confisco dos bens de raiz se dirigiram exclusivamente contra os jesuitas. A carta régia de 19 de Maio de 1758 falava expressamente nos "bens possuidos pelos jesuitas" e, embora não especificasse o mesmo caso no tocante às aldeias, foi deste modo interpretada pelo Conde dos Arcos. O Tribunal do Conselho

executou a diligência neste sentido, embora remetesse uma dúvida ao Rei quanto a se deveria ou não incluir as aldeias administradas por outras Ordens (APEB, maço 603, cad. 4). A resposta pode nunca ter sido enviada, dado o desenrolar dos acontecimentos em 1759-1760, mas só há notícias de que outras aldeias tenham se tornado vilas na Bahia a partir de 1765, quando foi criada a Ouvidoria de Porto Seguro. No regimento para o novo ouvidor, a Coroa portuguesa insistia em que fosse inteiramente aplicado o Diretório do Maranhão e as leis de 1755 (AAPEB, I, p. 1-6). Os esforços desta vez não foram além dos limites da nova Ouvidoria (Flexor, 2000, p. 568).

Para Leite, o confisco talvez fosse o principal motivo da expulsão dos jesuitas, embora não confessado (1950, VII, p. 343-344). É bem possivel que as considerações econômicas da Coroa no tocante ao assunto não se restringissem a isto. Uma olhada nas despesas da Coroa com a folha eclesiástica na Bahia entre o tempo de Caldas (1759) e Vilhena (1800) revela dados significativos (ANEXO C). De um modo geral, as despesas com a Igreja sofreram um leve acréscimo naquele periodo, mas os gastos com as ordens religiosas cairam perto de 50%, sem considerar os 1.200.000 rs. de dote do Colégio da Bahia Ao todo, os jesuitas consumiam 1 628.000 rs. na época da expulsão, segundo os dados fornecidos por Caldas (que Vilhena faz questão de reproduzir). Embora isto não chegasse a 10% do total gasto com a folha eclesiástica, era muito mais do que qualquer outra Ordem religiosa recebesse (cf. ANEXO C).

Mesmo antes da subida de Pombal ao poder já existia um sentimento anti-jesuita em Portugal, representado por setores pouco representativos e ainda distantes do governo. Quando se começa a falar em reforma do sistema politico e religioso em Portugal torna-se inevitável o confronto com a Companhia de Jesus. Parte da realização de Pombal foi abrir caminho a estas idéias. Como diz Maxwell (1996, p. 169), a ação de Pombal vai se dar em diversas ocasiões no sentido de se posicionar em relação a disputas já iniciadas.

Lacouture (1994, p. 469) compara a situação de Portugal com a da França: naquele país foi preciso esperar por Pombal; neste último, o conflito era um dado permanente da vida pública. Já o conflito entre os inacianos e os jansenistas, estes apoiados pela pena mordaz de Blaise Pascal na segunda metade do século XVII, revelava a contradição que parecia inerente entre a Companhia de Jesus e o Estado Nacional, mormente o francês:

> A doença francesa da Companhia, por algum tempo vencida na época do rei Henrique e de Luis XIII, sua existência atribulada na França, que será tragicamente proibida no século seguinte, deve-se em grande parte a uma distorção cultural, mais do que uma nova metamorfose do velho debate entre gauleses e romanos, ela deve ser entendida como um conjunto de noções intrincadas que se embaraçam até a incoerência: para o orgulhosos nacionalismo francês que se exprime sob a tríplice forma do absolutismo político, do galicanismo religioso e do rigorismo lingüístico, o jesuíta aparece como o veículo de um cosmopolitanismo suspeito, de um populismo demagógico, de uma internacional de expressão indecisa (Lacouture, 1994, p. 386).

Ainda que os jesuitas tentassem nacionalizar a Companhia de Jesus na França, o próprio papa Clemente XIII teria afirmado: *sint ut sunt, aut non sint* – que as Constituições sejam o que são, ou que não sejam (Lacouture, 1994, p. 477). O processo de expulsão dos jesuitas naquele país incidiu diretamente sobre os Institutos inacianos, não tendo o mesmo cunho de contingência histórica como em Portugal, onde os religiosos foram acusados precisamente de se afastar da observância dos princípios estipulados por seu fundador. Por aí se vê que a questão na França era mais profunda e arraigada, enquanto em Portugal era circunstancial e repentina No entanto, como diz Leite, "de toda a perseguição à Companha nas diversas partes do mundo, em nenhuma foram os Padres tão maltratados como na Assistência de Portugal" (1950, VII, p. 353). Em Portugal, os jesuitas foram tratados como espoliadores e conspiradores, e depois como criminosos.

Os jesuitas eram uma força dispersiva do poder e da nacionalidade. Um organismo internacionalista e papista, e também um corpo que exercia o poder em diversos "nichos" da "esfera pública": educacional, religiosa, missionária, enfim. Nas palavras de Falcon, os jesuitas ocupavam uma posição-chave "no seio de quase todos os diversos aparelhos ideológicos submetidos à orientação da Igreja" (Falcon, 1993, p. 423). De fato, estava em jogo uma parceria de mais de dois séculos, que até então não vinha sendo incômoda para os monarcas portugueses. A posição da Companhia em Portugal não era sempre pacífica, como provam os diversos conflitos com os habitantes leigos, colonos, oficiais régios, bispos e líderes de outras ordens religiosas. Mas era uma posição definitivamente sustentada pela Coroa, que em troca ganhava a dedicação de clérigos bem preparados e dispostos a desbravar as regiões mais inóspitas em defesa da Fé e do império (Alden, 1996, p. 656). O conflito entre o Estado e a Companhia só podia surgir, portanto, "no momento em que o primeiro se lançava a uma política de cunho secularizador e de inspiração regalista, como foi certamente o que se deu no período pombalino" (Falcon, 1993, p. 423).

Segundo as novas idéias dominantes no século XVIII, o monarca devia governar todas as coisas, e dispor delas segundo os meios mais convenientes para atingir os diversos fins a que se destinavam (Foucault, 1998, p. 284). As várias esferas do interesse público passavam a ser pensadas como subordinadas a uma autoridade central que a tudo deveria *reger* como a uma orquestra. O padroado, então, antiga expressão de parceria e cumplicidade, era agora manipulado a favor do soberano, desvinculado dos escrúpulos de um D. Manuel ou um D. João III. A esfera eclesiástica se desvinculava da esfera secular, mas terminava definitivamente subordinada. Como diz Maxwell:

> Pombal e seus colaborcs eclesiásticos, na verdade, tomaram e adaptaram de outros o que servia para seus objetivos, que eram essencialmente regalistas e católicos. Ou seja, aceitavam a supremacia do Estado mas não queriam ver o catolicismo derrubado. Queriam a autoridade papal circunscrita e uma grande autonomia para as Igrejas nacionais, com as ordens fraternas e o clero regular purificados e em número limitado, e desejavam alcançar isso pela expansão do poder dos bispos. (...) A política aqui refletia um interesse comum entre os governantes católicos do século XVIII: era conhecida como galicanismo na França, febronismo na Alemanha, josefismo na Áustria e regalismo na península Ibérica. Em todos os casos a política envolvia a afirmação dos direitos do Estado sobre os da Igreja. (Maxwell, 1996, p. 102).

O importante em tudo isto é que o regalismo não era algo passageiro. Ainda que alguns monarcas ou ministros tenham personificado o regalismo de modo mais intenso, por meio de ações despóticas e autoritárias, o regalismo não era uma prerrogativa deles; era inerente à própria evolução do Estado moderno ocidental, onde a superação da dicotomia Igreja-Estado levava inevitavelmente a um governo do tipo regalista. A permanência da religião e do clero neste novo modelo de dominação política, revelando a importância vital dos rituais de sacralização do poder, coloca definitivamente os agentes religiosos como servidores do Rei. Como diz De Certeau (2000, p. 161), a igreja sobrevive, mas fazendo parte de uma ordem de coisas que ela não mais determina.

Embora no reinado de D. Maria tenha sido dada anistia a todos os sobreviventes jesuítas prisioneiros de Pombal, o legado pombalino da supremacia do poder civil sobre o religioso foi mantido (Almeida, 1971, III, p. 261). Deste modo, Leite pode ter se equivocado, ao retratar o pombalismo (regalismo) como algo passageiro. O reestabelecimento da Companhia, em 1814, se dá em meio a um movimento conservador mais geral, sinalizado pela derrota de Napoleão e a Aliança de Viena, mas não significa um reestabelecimento completo da velha ordem. Entre o *Te Deum* dos perseguidos e o dos perseguidores, triunfa o regalismo nos reinos e repúblicas cristãs. A Companhia renasce, sim, mas para enfrentar um mundo completamente diferente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E FONTES

1. FONTES

1.1. Manuscritas

APEB - Arquivo Público da Bahia. Seção Colonial e Provincial.

Maço 603: Índios.

Maço 610: Bens dos Jesuitas.

Ordens régias, vols. LX e LXI.

IGHBA - Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

Pasta 3, Caixa 1, doc. 59.

1.2. Eletrônicas

RESGATE - Projeto de Documentação Histórica. Documentos microfilmados e digitalizados do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa referentes à Capitania da Bahia, Coleção Castro e Almeida (CD-ROM). *Indica-se no texto o número de chamada de cada documento pesquisado.*

1.3. Impressas

AAPEB – Anais do Arquivo Público da Bahia, vols. I, XVII e XXVI.

1.4. Outras

COLEÇÃO dos Breves Pontifícios e Leis Régias. Divisão do Patrimônio Histórico e Cultural (antigo Arquivo Municipal), Salvador, Bahia. Livro 35.1. Transcrito em 1959.

2. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACCIOLI, Ignácio ... de Cerqueira e Silva, & AMARAL, Braz do. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia.* Salvador: Imprensa Oficial, 1919-1940. 6 vol.

ALDEN, Dauril. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil. In KEITH & EDWARDS. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira.* São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

___. *The making of an enterprise:* the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750. Stanford, California: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos Índios*. Brasilia: Univ. de Brasilia, 1997.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto; Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1971. 4 vol.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Épocas de Portugal econômico*. Lisboa: Clássica, 1928.

___. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Lisboa: Tavares, 1901.

BANGERT, Willian. *História da Companhia de Jesus*. Porto: Apostolado da Imprensa. São Paulo: Loyola, 1985.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões:* política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BOM MEIHY. "A ética colonial e a questão jesuítica dos cativeiros indio e negro". *Afro-ásia*, Salvador, n. 23, p. 9-27, 1998/1999.

___. *A presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549-1649)*. Tese de doutoramento. São Paulo: USP, 1975.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil*: dores de crescimento de uma sociedade colonial. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

___. *A igreja e a expansão ibérica*. Lisboa. Edições 70, 1989.

BRANDÃO, Sylvanna. "Cafusa que se vendeu". In: BRANDÃO, Sylvanna (org.). *Religiões no Brasil*. Recife: UFPE, 2001.

BRESCIANI, Carlos. *A primeira evangelização das aldeias ao redor de Salvador, Bahia (1549-1569)*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2000.

CAEIRO, José. *Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)*. Bahia: Escola tipográfica Salesiana, 1936.

CALDAS, José Antônio. "Noticia geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759". *RIHGBa*, n. 57, 1ª parte, 1931.

CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

CHARTIER, R. "Construção do Estado moderno e formas culturais. Perspectiva e questões". In: *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: DIFEL, s/d.

COHIBA: Comissão História Provincia Jesuítica da Bahia. *Os jesuítas do Brasil, Paraguai e Uruguai segundo o Marquês de Pombal*: Documento de 1757. mimeo.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, Marcus de Noronha da. "A prisão e seqüestro dos padres da Companhia de Jesus na Baia pelo Vice-rei, o VI° Conde dos Arcos". In: *Anais do IV Congresso de História da Bahia*. v. 1. Salvador: IGHBa; Fundação Gregório de Mattos, 2001.

COSTA E SILVA, Cândido. *Os segadores e a messe:* o clero oitocentista na Bahia. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000.

COUTO, Jorge. "A venda dos escravos do Colégio dos jesuitas do Recife (1760-1770)". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.) *Brasil: Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

CUNHA, Luis da. *Testamento politico*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. "Os povos indigenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico". In: CUNHA, Manuela C. *História dos indios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DE CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FALCON, Francisco Calazans. *A época pombalina*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.

FERNANDES, Antônio Paulo Ciriaco. *Missionários jesuitas no Brasil no tempo de Pombal*. 2. ed. corrigida e muito aumentada. Porto Alegre: Globo, 1941.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. *Reforma:* o cristianismo e o mundo 1500-2000. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FOUCAULT, M. *Microfisica do poder* 13. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1998.

GAMA, Basílio da. *O Uraguai*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

GAMA, José M. *O patrimônio da Companhia de Jesus da capitania de São Paulo*: da formação ao confisco – 1750-1775. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1979.

HEMMING, John. *Red gold:* The conquest of the Brazilian Indians. Cambridge: Havard University Press, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. "A Igreja Católica no Brasil colonial". In: BETHEL, Leslie (org.). *América Latina colonial – vol. I*. São Paulo: EDUSP; Brasilia: Fundação A. de Gusmão, 1998.

___ et al.. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira época. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

LACOUTURE, J. *Os jesuitas*: Vol. 1: Os conquistadores. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil.* Braga: Apostolado da Imprensa, 1993.

___. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. 10 v.

LUGON, Clóvis. *A república comunista cristã dos guaranis (1610-1768).* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MAESTRI, Terra do Brasil: *A conquista lusitana e o genocídio Tupinambá.* São Paulo: Moderna, 1993.

MATTOSO, Kátia M. Queiróz. *Bahia, Século XIX:* uma Província no império. 2 ed. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.

MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal*: paradoxo do iluminismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONTEIRO, John. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NEVES, Luis Felipe Baêta. *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios.* Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Edição Cândido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro, 1870. Disponível em <http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ORDENACOES.htm>. Acesso em 24 mar. 2002.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. "De como se obter mão de obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII". *Revista História.* São Paulo, n. 129-131, p. 179-208, ago-dez/1993 a ago-dez/1994.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA, Manuela C. *História dos índios do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos:* Engenhos e escravos na sociedade colonial – 1500-1835. São Paulo: Companhia das Letras/CNPq, 1988.

SILVA, Francisco Ribeiro da. "A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil". In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Brasil: Colonização e escravidão.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

TAVARES, Luís Henrique Dias. "Aspectos sócio-econômicos das vilas criadas em 1758". *RIHGBA*, n. 83, p. 89-93, 1961/1967.

VILHENA. *A Bahia no século XVIII.* Bahia. Itapuã, 1969. 3 vol.

VOLTAIRE. *Cândido.* 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANEXOS

ANEXO A

DEMONSTRAÇÃO DAS ALDEIAS DOS JESUÍTAS EM 1758

ALDEIAS JESUÍTAS NA BAHIA NO TEMPO DA EXPULSÃO (1758-1760)				
Aldeia	Invocação	Capitania	Novas vilas	Casais*
Ipitanga	Espirito Santo	Bahia	Abrantes	40
Natuba	N. S. da Conceição	Bahia	Soure	110
Saco dos Morcegos	Ascenção do Senhor	Bahia	Mirandela	90
Canabrava	Santa Tereza	Bahia	Pombal	100
Gerú	N. S. do Socorro	Sergipe	Tomar	60
Serinhaém	Santo André	Ilhéus	Santarém	16
Maraú	N. S. das Candeias	Ilhéus	Barcelos	86
Escada	N. S. da Escada	Ilhéus	Olivença	130
Conceição	N. S. da Conceição	Ilhéus	Almada	86
S. João	São João	Porto Seguro	Trancoso	120
Patatiba	Espírito Santo	Porto Seguro	Verde	80
Reritiba	N. S. da Assunção	Espírito Santo	Benevente	250
Reis Magos	Reis Magos	Espírito Santo	Almeida	300

*Foi dado maior crédito às alegações de Caldas, por ser contemporâneo ao período estudado.

Fontes: APEB: maço 603, Cad. 14, 15; CALDAS, 1931, p. 30-31; DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO: 1992, p. 445-446; VILHENA: 1969, p. 460-461.

ANEXO B

DEMONSTRAÇÃO DA ARRECADAÇAO CONSEGUIDA COM A VENDA DOS BENS DOS JESUÍTAS

B.1

Avaliação dos bens de raiz e rendimentos seqüestrados por Manoel Barberino		
Casa religiosa	Valor	Rendimentos
Colégio da Bahia	223.035.000	13.325.320
Seminário urbano	5.500.000	370.000
Casa do Noviciado	3.250.000	191.120
Seminário de Belém	6.632.600	219.120
Residência de Ilhéus	486.500	49.440
Residência de Porto Seguro	28.000	-
Engenhos do Conde e da Petinga	29.243.000	879.000
Engenho de Sant'Ana	24.600.000	-
Colégio da Vila de Vitória	-	-
Total	**286.775.100**	**15.034.000**

Fonte: Resgate, doc. 4927. (valores em réis)

B.2

RENDIMENTOS ARRECADOS PELA JUNTA DA FAZENDA REAL (1764)	
Cofre dos bens alodiais	253.623.017
Cofre dos bens onerados com encargos pios	20.792.002
Cofre dos bens revertidos à Coroa	6.030.400
Total	**280.445.419**

Fonte: Resgate, docs. 06650, 06651, 06652. (valores em réis)

B.3

RENDIMENTOS REMANESCENTES NOS TRÊS COFRES (1764)	
Cofre dos bens alodiais	69.719
Cofre dos bens onerados com encargos pios	7.368.347
Cofre dos bens revertidos à Coroa	6.034.400
Total	**13.472.466**

Fonte: Resgate, docs. 06650, 06651, 06652. (valores em réis)

B.4

REMESSAS PARA LISBOA DO PRODUTO DOS BENS ALODIAIS	
1760	30.272.970
1761	34.768.000
1763	187.039.200
1764	27.708.800
Total	**279.788.970**

Fonte: Resgate, doc. 4913, 6618, 6650. (valores em réis)

B.5

DESPESAS PARA SATISFAÇÃO DOS ENCARGOS PIOS (1764)	
Produto	20.792.002
Despesas	13.423.655
Liquido	**7.368.347**

Fonte: Resgate, docs. 06650, 06651, 06652. (valores em réis)

ANEXO C

DESPESAS DA COROA COM A IGREJA NA BAHIA

C.1.

DESPESAS DA COROA COM A IGREJA NA BAHIA, 1759	
Igreja catedral e Tribunal Eclesiástico	9.889.000
Capítulo do Grão-Pará	3.899.000
Vigararias	8.677.560
Ordens religiosas e missões	2.605.200
Gastos com as igrejas novas e velhas	374.000
Total	**25.444.760**

Fonte: Caldas, 1931, p. 20 (valores em réis).

C.2.

DESPESAS DA COROA COM A IGREJA NA BAHIA, 1800	
Igreja catedral, Tribunal Eclesiástico e Capítulo do Grão-Pará	13.788.000
Párocos e coadjutores do arcebispado	10.671.000
Missões de religiosos no sertão	532.600
Ordinários das igrejas	564.000
Capelães que oficiam como párocos	346.840
Aumentos de alguns vencimentos	732.000
Total	**26.634.440**

Fonte: Mattoso, 1992, p. 359 (corrigindo dados de Vilhena, 1969, p. 463) – valores em réis.

C.3.

DESPESAS DA COROA COM AS ORDENS RELIGIOSAS, 1759-1800		
Ordens	**1759**	**1800**
Jesuítas*	428.000	-
Capuchinhos	312.000	232.000
Religiosos de Santa Teresa	113.000	103.600
Carmelitas	65.000	85.000
Religiosos de N. S. da Piedade	30.000	30.000
Beneditinos	82.000	82.000
Total	**1.030.000**	**532.600**

**Excluindo-se o dote do Colégio da Bahia.*

Fonte: Caldas, 1931, p. 19-20; Vilhena, 1969, p. 461 (valores em réis).

C.4.

DESPESAS DA COROA COM OS JESUÍTAS, 1759	
Dote do Colégio da Bahia	1.200.000
Para as Missões do Maranhão	175.000
Para a Celebração dos ofícios divinos	83.000
Para as Aldeias	120.000
Ao Provincial para o viático das visitas	50.000
Total	**1.628.000**

Fonte: Caldas, 1931, p. 19-20. (reproduzido por Vilhena, 1969, p. 463-64) – valores em réis.

ANEXO D

CASAS DOS JESUÍTAS EM SALVADOR
(Segundo os logradouros contemporâneos)

1. Freguesia da Sé

Logradouros	Assobradadas	Térreas
Rua que vai da porta dos estudos para a rua de São Pedro novo nas costas das classes até virar o canto	23	-
Canto do Peixe	14	5
Rua Direita das Portas do Carmo da parte do mar	-	6
Ladeira que desce da Rua da Laranjeira para a Cruz do Azulejo	-	3
Rua do Largo do Frontispício de São Francisco	1	-
Rua do Tijolo (defronte do Aljubre dos Clérigos)	1	-
Rua que vai da Sé para o Colégio	2	-
Rua da Laranjeira	1	-
Rua defronte da Botica da Misericórdia	3	-
Rua do Ximenez	1	-
Rua de trás da Cadeia	1	-
TOTAL	47	14

2. Freguesia do Passo

Logradouros	Assobradadas	Térreas
Rua defronte do Rozário	1	9
Com fronteira na Rua do Taboão	23	4
Ladeira do Carmo	-	3
Ladeira do Taboão	5	-
Rua nova do Taboão	4	-
Rua do Passo	1	1
TOTAL	34	17

3 - Freguesia da Conceição da Praia

Logradouros	Assobradadas	Térreas
Rua Direita da Fonte dos Padres	32	-
Místicas à fonte do Pereira	2	-
Rua Direita que principia da parte do mar no beco chamado do Garapa	6	-
Rua Direita que vai do Guindaste dos Padres para a Fonte dos Padres (primeiro Coberto pequeno)	4	-
Segundo Coberto pequeno	3	-
Unidas ao primeiro Coberto pequeno	-	2
Largo do Cais Novo	-	23
TOTAL	47	25

4 - Totais

Tipos de casas	Localização			
	Sé	Passo	Conceição da Praia	Total
Assobradadas	47	34	47	128
Térreas	14	17	25	56
Total	61	51	72	184

Fonte: Resgate, doc. 4952.