

“Ásperas proposições” Jesuítas, moradores e a Inquisição na Amazônia seiscentista no tempo de Vieira, missionário*

*Em uma longa carta
escrita a Dom João IV,
em 1654,
o padre Vieira comentava,
em dezenove capítulos,
a solução para “remediar”
as misérias dos índios,
que consistia
“em que se mude
e melhore a forma
por que até agora
foram governados
os índios,
o que se poderá fazer
mandando V.M. guardar
os capítulos seguintes”
[...].*

**Rafael
Chambouleyron**

Faculdade de História
Universidade Federal do Pará

Quando se fala de Inquisição portuguesa e padre Antônio Vieira, a primeira referência que vem à mente é o célebre processo a que esteve sujeito o jesuíta na década de 1660 e que devassou sua vida e seus escritos.¹ A minha comunicação também aborda a Inquisição na vida do padre Vieira e dos jesuítas da Amazônia colonial, mas a partir de um outro contexto e de uma outra perspectiva.

É que nas décadas de 1650 e 1660, foram apresentadas ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa quatro denúncias contra os jesuítas, três delas direcionadas principalmente contra o padre Vieira. O período das denúncias – 1656-1663 – coincide com a presença do padre Vieira no Estado do Maranhão e com o clímax dos conflitos entre missionários e parte da população branca de São Luís e Belém, derivados principalmente da lei de liberdade e escravização dos indígenas de 1655. Esta lei, como já foi suficientemente discutido pela historiografia, foi principalmente consequência da influência do padre Vieira na corte de Dom João IV, como veremos.

* Este texto é fruto de uma pesquisa que desenvolvo junto à Universidade Federal do Pará, intitulada “A coroa portuguesa e a Amazônia: natureza, economia e trabalho (1640-1706)”, que conta com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço a Alírio Cardozo pela leitura e sugestões.

¹ Ver: Adma Muhana. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo/Salvador: EdUNESP/FUNCEB, 1995.

Assim, me interessa principalmente entender como a Inquisição foi utilizada como instrumento político, ou melhor, como um espaço onde também reverberaram os conflitos em torno do problema dos índios e do trabalho da Amazônia colonial. Vejamos, primeiro, o contexto e os personagens envolvidos nas denúncias.

Contextos e personagens

Em 1653, o padre Vieira chegava a São Luís do Maranhão. Segundo Dauril Alden, nomeado superior da missão do Maranhão, a ele tinham sido concedidos “poderes totais para estabelecer missões onde quer que lhe parecesse adequado”. Naquela altura, os jesuítas tinham a “exclusividade da conversão dos ameríndios do Estado”.² De fato, como explicava o rei Dom João IV às Câmaras de Belém e São Luís, em 1652, ele havia escolhido a Companhia de Jesus para ir ao Estado do Maranhão, “com intento de doutrinar e encaminhar ao gentio dele e abraçar nossa santa fé, principal obrigação minha nas conquistas”, para o que contava com o favor das Câmaras.³ Mais ainda, o novo regimento dos recém-indicados capitães-mores do Pará (Inácio do Rego Barreto) e do Maranhão (Baltasar de Sousa Pereira) determinava a total abolição da escravidão indígena.

Segundo Francisco Teixeira de Moraes, o povo entendeu essa ordem como contrária àquelas práticas “que o uso tinha não somente aceito mas estabelecido firme e o interesse abraçado tenazmente”.⁴ Houve até mesmo um início de revolta no Maranhão, rapidamente abafado pelo capitão-mor Baltasar de Sousa Pereira. Porém, em 1653, a Câmara de Belém advertia ao capitão-mor do Pará sobre a “grande perturbação que causaram os reverendos padres da Companhia entre os moradores e conquistadores destas conquistas e os índios naturais [que] com a capa da doutrina cristã, se apossavam das aldeias e adquiriam para si todo o gentio, para suas negociações”.⁵

Ao comentar sobre esses primeiros conflitos, o padre Vieira explicava que, ao serem colocadas em prática as novas disposições legais,

“o efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação o que costuma haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (e alguns houve que antes deram a alma) do que consentir que se lhes houvessem tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro”.⁶

A legislação de 1652, contrária à escravização, logo animou os moradores a pedir mudanças na lei, razão pela qual enviaram dois representantes à Corte para expli-

² Dauril Alden. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond. 1540-1750*. Standford: Standford University Press, 1996, p. 224.

³ “P.^a os off.^{es} da Cam.^{ra} do Maranhão. Sobre os Relig.^{os} da Comp.^a que vão a conversão do gentio daqle Estado” [uma cópia foi enviada à Câmara de Belém]. 23 de setembro de 1652. *Arquivo Histórico Ultramarino*, códice 275, f. 213v.

⁴ Francisco Teixeira de Moraes. “Relação historica e politica dos tumultos que succederam na cidade de S. Luiz do Maranhão”. [1692]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 40 (1877), p. 131.

⁵ “Requerim.^{to} que fizeraõ os officiaes da Camara do Pará, p.^a q. os p.^{es} não fossé aos Tocantins a descer e praticar os Indios. ano d. 1653”. *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-11, f. 65.

⁶ Antônio Vieira, SJ. “Ao provincial do Brasil”. Maranhão, 22 de maio de 1653. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, vol. I, p. 321.

citar os motivos de seu descontentamento. Segundo João Lúcio de Azevedo, o esforço dos dois procuradores em Lisboa, Martim Moreira (pela capitania do Maranhão) e Manuel Guedes Aranha (pela capitania do Pará), juntamente com a própria intervenção indireta do padre Vieira (por meio de uma carta escrita em 20 de maio de 1653⁷), implicaram uma revisão das determinações de 1652.⁸

Assim, numa consulta ao rei, o Conselho Ultramarino analisara os dois lados da questão e finalmente votou a favor das alegações do presidente do Conselho, o conde de Odemira. Para ele, não havia dúvida que as razões do padre Vieira eram corretas do ponto de vista espiritual. Entretanto, para o conde, a carta do jesuíta não abordava satisfatoriamente o problema da escravização dos índios; na verdade, explicava o conde em seu parecer, no que se referia à “razão de Estado e conservação das conquistas”, parecia-lhe que o “papel vem limitado”. Nesse sentido, “conforme as notícias que desta matéria tem, por um [papel] que achou entre os de seu pai, sobre a justificação do cativo dos índios”, defendia várias causas que legitimavam a escravização. Por outro lado, enfatizava o fato de que o “remédio que lá foi, proibindo os resgates e dando por livres a todos, sem distinção é dificultosíssimo e quase impossível de praticar”.⁹

Em 1653, a Coroa finalmente revogava o capítulo do regimento dos capitães-mores que determinava a liberdade de todos os índios. A nova lei, de 17 de outubro de 1653, explicitamente determinava que aquela disposição havia causado “grande perturbação” entre os moradores e determinava o exame de todos os escravos até então. Estabelecia igualmente as bases da escravização legal dos índios, numa cópia quase integral das alegações do conde de Odemira.¹⁰ Essa decisão claramente representou uma derrota para as ambições do padre Vieira. Entretanto, como já lembrou António José Saraiva, os padres jesuítas “não tinham vindo para o Maranhão para colocar os índios sob o poder dos colonos”.¹¹

De fato, em uma longa carta escrita a Dom João IV, em 1654, o padre Vieira comentava, em dezenove capítulos, a solução para “remediar” as misérias dos índios, que consistia “em que se mude e melhore a forma por que até agora foram governados os índios, o que se poderá fazer mandando V.M. guardar os capítulos seguintes”; havia aqui uma evidente crítica à lei de 1653.¹² O superior das missões foi ainda mais longe; apoiado pelos demais religiosos – “por ser pregador e muito estimado de S.M.”, segundo o padre João Felipe Bettendorf – o padre Vieira zarpu para Portugal nesse mesmo ano de 1654.¹³

Na Corte, o padre Vieira insistiu na revisão da lei de 1653 valendo-se de sua poderosa influência política. O rei acabou convocando uma junta, presidida pelo arce-

⁷ Ver: Vieira. “Ao rei D. João IV”. Maranhão, 20 de maio de 1653. *Cartas*, vol. I, pp. 296-305.

⁸ João Lúcio de Azevedo. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. 2ª edição revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, pp. 59-61.

⁹ Com o decreto, e papel do P.^e Ant.^o Vieira q. trata sobre o spiritual, e temporal do Estado do Maranhão, e sobre o q. parece do cattiv.^o do gentio, a q. as Câmaras mandaraõ seus proc.^{tes}. 21 de agosto de 1653. *Arquivo Histórico Ultramarino*, códice 15, ff. 60v-61v.

¹⁰ “Provisão sobre a liberdade e captivo do gentio do Maranhão”. 17 de outubro de 1653. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), pp. 19-21.

¹¹ António José Saraiva. “O Pe. António Vieira e a liberdade dos índios”. In: *História e utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério de Educação/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 24-25.

¹² Vieira. “Ao rei D. João IV”. Maranhão, 6 de abril de 1654. *Cartas*, vol. I, p. 415.

¹³ João Felipe Bettendorf, SJ. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão* [1698]. Belém: SECULT, 1990, p. 84.

bispo de Braga, que examinaria todas as antigas decisões a respeito da liberdade indígena (publicadas em 1570, 1587, 1585, 1652 e 1653). Como consequência, uma nova lei foi decretada em 9 de abril de 1655. A nova disposição detalhava os casos de escravização legítima, determinava a revisão dos cativeiros feitos anteriormente e explicitamente revogava as determinações anteriores.¹⁴ O governo dos índios livres – exclusividade dos padres jesuítas – era definido no regimento do novo governador, André Vidal de Negreiros, resultado da negociação entre o padre Vieira e os procuradores do Maranhão e do Pará.¹⁵

Para Mathias Kiemen, as duas novas ordens reais e a indicação do padre Vieira como superior da missão do Maranhão, “significaram a base sobre a qual os jesuítas procuraram construir o seu controle sobre os índios”.¹⁶ Mais ainda, o governo de Vidal de Negreiros – herói da restauração pernambucana – se transformou num poderoso instrumento para a Companhia de Jesus. Não sem razão, em 1655, o próprio padre Vieira escrevia ao rei assegurando que o novo governador era “muito cristão, muito executivo, muito amigo da justiça e da razão, muito zeloso do serviço de V.M. e observador das suas reais ordens, e sobretudo muito desinteressado, e que entende mui bem todas as matérias”. Concluía o elogio afirmando que “pelo que tem ajudado a esta cristandade lhe tenho obrigação”.¹⁷

De 1655 em diante, o crescente poder obtido pela Companhia gerou uma progressiva oposição, principalmente de boa parte dos moradores e de outros religiosos, excluídos do governo dos índios livres e obrigados a dobrar-se às exigências do padre Vieira e dos demais jesuítas quanto à revisão dos escravos cativados até então. Como pode se ver, a volta do padre Vieira ao Estado do Maranhão, em 1655 e as novas disposições prepararam o que António José Saraiva chamou de “temível coligação” contra os jesuítas, da qual resultou o motim de 1661, quando os padres foram expulsos do Estado do Maranhão.¹⁸

“Grande necessidade e misérias” dos moradores

Entre 1653 e 1661, as tensões entre religiosos e boa parte dos moradores mobilizaram a sociedade do Estado do Maranhão e Pará (como aconteceu depois). A importância da mão-de-obra indígena transformara o problema dos limites e usos do trabalho escravo e livre dos índios uma “questão abrasadora”, como exemplarmente a definiu João Francisco Lisboa.¹⁹ Se o padre Vieira escrevia ao rei, ou mesmo se di-

¹⁴ “Ley que se passou pelo Secretario de Estado em 9 de abril de 655 sobre os Indios do Maranhão”. 9 de abril de 1655. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 66 (1948), pp. 25-28.

¹⁵ “Regimento de André Vital de Negreiros, Governador Geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará”. 14 de abril de 1655. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, tomo I (1902), pp. 40-44.

¹⁶ Mathias C. Kiemen, OFM. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Washington: The Catholic University of America Press, 1954, p. 100.

¹⁷ Vieira. “Ao rei D. João IV”. Pará, 6 de dezembro de 1655. *Cartas*, vol. I, p. 429. Mathias Kiemen chega a afirmar que “muito do sucesso de Vieira deveu-se à mão forte do governador Negreiros, cujo curto governo no Maranhão e Pará foi incrivelmente ativo”. Kiemen, *The Indian policy of Portugal in the Amazon region*, p. 106.

¹⁸ Saraiva. “O Pe. António Vieira e a liberdade dos índios”, p. 34.

¹⁹ João Francisco Lisboa. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão* [meados do século XIX]. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976, p. 426.

rigia à Corte para apresentar e defender suas perspectivas a respeito do problema, o mesmo faziam os moradores, que procuravam a todo custo legitimar suas pretensões em relação aos índios livres e escravos.

Ao ler as cartas e requerimentos dos moradores e dos revoltosos de 1661, podemos perceber basicamente três motivos usados para explicar os levantes. O primeiro deles é a “miséria”. De acordo com a Câmara de Belém, por exemplo, num escrito de 15 de janeiro de 1661, a capitania do Pará padecia de “grandes necessidades”, causadas pela falta de escravos. Esta representação está recheada de expressões como “miséria”, “estado o mais miserável”, “muitas e grandes necessidades”, “grande necessidade e misérias, com que se vive nesta capitania” e “miséria a que têm chegado os moradores desta capitania”.²⁰

Para os amotinados, os jesuítas eram responsáveis justamente pela falta de escravos e de trabalhadores indígenas, em razão do controle que tinham, garantido pelas leis, não só sobre os índios livres das aldeias, mas igualmente sobre o exame da legitimidade dos índios escravizados pelos portugueses. Esta era uma percepção explicitamente apresentada pelos revoltosos. Pouco antes de a rebelião estourar em Belém, em 1661, a Câmara, respondendo a um requerimento dos religiosos, advertia que, se estavam “satisfeitos da doutrina de VV.PP., e do cuidado com que procedem no espiritual das almas”, já haviam escrito ao rei, fazendo

“queixa a S.M. do procedimento, com que V.P., e todos seus súditos procedem no governo temporal dos índios, com a jurisdição tão violenta, que têm posto esta capitania no mais miserável estado”.²¹

A Câmara de São Luís compartilhava da mesma idéia; numa representação ao governador, poucos dias antes do levante, os vereadores argumentavam que “de toda a denegação dos ditos índios e mais repartição resulta não haver lavouras de mantimento em abastança, nem os engenhos de açúcar se podem beneficiar pela dita falta de índios”. Essa era a razão porque pediam a imediata suspensão da administração temporal dos índios pelos padres jesuítas, “pelo grande prejuízo que na dita administração se segue assim aos povos como aos índios”.²²

Segundo os moradores, se a falta de escravos era causada pelo controle dos jesuítas sobre os trabalhadores indígenas livres e sobre os modos de escravização dos índios nos sertões, ela tinha suas raízes profundas na ambição dos religiosos. Esse é um segundo motivo recorrente. *Ambição* e *cobiça* eram termos usados tanto pelos padres como pelos rebeldes (e moradores em geral). Anos antes do motim de 1661, a Câmara de Belém se queixava ao capitão-mor do Pará que os jesuítas “se apossavam das aldeias e adquiriam para si todo o gentio, para suas negociações”; assim proce-

²⁰ “[Representação da Câmara de Belém ao padre Vieira]”. 15 de janeiro de 1661. Transcrita em: Bernardo Pereira de Berredo. *Annaes historicos do Estado do Maranhão, em que se dá noticia de seu descobrimento, e tudo o que mais nelle tem succedido desde em que foy descoberto até o de 1718* [1749]. Iquitos, CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d., pp. 448-50. É claro que a “miséria” se tornou também uma tópica obrigatória nos escritos dos moradores e autoridades do Estado ao requererem junto à Corte. Ver: Rafael Chambouleyron. “Opulência e miséria na Amazônia seiscentista”. *Raízes da Amazônia*, vol. I, nº 1 (2005), pp. 105-24.

²¹ “[Resposta da Câmara de Belém aos padres]”. Belém, 23 de junho de 1661. Transcrita em: Berredo. *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, p. 482.

²² Uma cópia deste requerimento está incluída em: “Carta do governador do Maranhão, Dom Pedro de Melo, para o Conselho Ultramarino”. São Luís, 26 de julho de 1661. *Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão* (Avulsos), caixa 4, doc. 436.

dendo tomavam “a jurisdição dos religiosos de Santo Antônio”.²³ Alguns anos mais tarde, em 1657, novamente os vereadores do Pará reclamavam ao rei que os jesuítas tinham se tornado “senhores absolutos de todo o governo dos índios no temporal e espiritual”.²⁴ Pouco tempo antes do motim eclodir em Belém, a Câmara pedia ao padre Vieira para “não se mostrar avaro dos sertões”.²⁵ Tais queixas ecoavam na Corte; tanto é assim que, após o fim da revolta de 1661, o Conselho Ultramarino escrevia um sumário das reclamações dos moradores, enfatizando o argumento da grande maioria dos portugueses: a “muita ambição” dos religiosos.²⁶

Contra a *ambição* dos religiosos e falta de trabalhadores livres e escravos, os moradores continuamente se queixavam à Corte. E aqui está um último é fundamental motivo reiteradamente invocado pelos moradores. De fato, os moradores, os revoltosos, bem como as Câmaras do Estado do Maranhão, protestavam que as suas queixas nunca eram ouvidas ou atendidas. Poucos meses depois de começada a rebelião, o próprio Conselho Ultramarino reconhecia “que o fundamento de sua desesperação (como eles o publicam e escrevem) não foi outro que não terem meio de a V.M. chegarem suas queixas e razões, [nem] por procuradores que a esta Corte mandaram, nem por cartas”.²⁷ Em 1662, diante das queixas do procurador do Estado do Maranhão, enviado a Lisboa para justificar as razões da revolta, o Conselho Ultramarino aconselhava ao rei que, dada a gravidade do assunto, resolvesse “tomar breve solução e tantas dilações como nele têm havido terem termo”.²⁸

Uma vez terminado o levante de 1661 em Belém e São Luís, e aceitos novamente os jesuítas no Estado (embora com jurisdições reduzidas), os vereadores da Câmara de São Luís explicavam ao rei os motivos que haviam justificado sua revolta, enfatizando que, como o remédio tardava muito em chegar,

“persuadindo-se que seria por lhos ocultarem os ditos religiosos e o outras muitas causas que neste meio tempo houve e os ditos religiosos deram, que a V.M. lhe [...] já presentes (...) se resolveram em fazer o excesso de sua expulsão”.²⁹

Se eram basicamente três os motivos que alegavam os revoltosos para se insurgir, indagar o porquê da revolta não é suficiente para entender os levantes. Nesse sentido é preciso se perguntar quais crenças fundamentavam a ação dos revoltosos.³⁰

²³ “Requerim.^{to} que fizeraõ os officiaes da Camara do Pará, p.^a q. os p.^{es} não fossé aos Tocantins a descer e praticar os Indios. Ano d. 1653”. 14 de dezembro de 1653. *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-11, f. 64-64v.

²⁴ “Carta da Câmara de Belém para Dom Afonso VI”. Belém, 12 de abril de 1657. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Pará (Avulsos), caixa 2, doc. 106.

²⁵ “[Resposta da Câmara de Belém aos padre Vieira]”. Belém, 15 de fevereiro de 1661. Transcrita em: Berredo. *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, p. 458.

²⁶ “Sobre as queixas q. os moradores do Maranhão fazem dos P.^{es} da Comp.^a e elles dos mesmos moradores, e vaõ os papeis q. se acusaõ”. 28 de abril de 1663. *Arquivo Histórico Ultramarino*, códice 16, f. 73v.

²⁷ “Sobre a queixa q. faz Jorge de Sampayo e Carv.^o proc.^{or} do Maranhão de se lhe haverem tomado as cartas q. se lhe enviaraõ daqle Estado, e vay a petição q. se acusa”. 17 de novembro de 1661. *Arquivo Histórico Ultramarino*, códice 16, f. 29v.

²⁸ “Sobre o que pede o procurador do Estado do Maranhão Jorge de Sampayo e Carvalho”. 25 de agosto de 1662. *Arquivo Histórico Ultramarino*, códice 46, f. 211.

²⁹ *Arquivo Histórico Ultramarino*, Maranhão (Avulsos), caixa 4, doc. 468 (1663).

³⁰ Como acertadamente aponta George Rudé, o “espectro de idéias e crenças que sustenta a ação política e social”, ou em outras palavras a “ideologia do protesto”. RUDE, George. *Ideology and popular protest*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1995, p. 1.

Em primeiro lugar, era fundamental a idéia de que sem escravos – especialmente indígenas – e trabalhadores livres índios nada podia ser feito, e os moradores não poderiam sobreviver no Estado do Maranhão. Essas reclamações estavam intimamente vinculadas às discussões mais gerais sobre força de trabalho no Estado do Maranhão, incluindo aí os escravos africanos.³¹

Os rebeldes de 1661 queixavam-se dos padres jesuítas e da lei de 1655 pelas restrições impostas ao uso de escravos indígenas e trabalhadores índios livres. Mais ainda, os moradores acreditavam ter o “direito” de escravizar indígenas e de ter total acesso à mão-de-obra livre. Esse “direito” era baseado em duas outras idéias. A primeira delas, muito clara no motim de 1661, era a de que os próprios moradores e seus antepassados haviam conquistado e ocupado o Maranhão para a coroa de Portugal. Respondendo ao padre Vieira em 15 de fevereiro de 1661, a Câmara de Belém lembrava que, no Maranhão, o rei tinha “tantos e tão leais vassallos (...) e que há tantos anos o estão servindo, derramando o seu sangue, e os seus antepassados passando muitas fomes em sujeitar os índios avassalados a Sua Majestade”.³²

Este tipo de legitimação era reforçado pela idéia de que os revoltosos agiam em nome do *povo*.³³ Justamente, em vários momentos o termo “povo” é citado pelos rebeldes. Falar em nome da maioria era, portanto, uma importante fonte de poder político. Claramente, esta idéia de povo e comunidade estava vinculada ao papel dos concelhos municipais no Estado do Maranhão. A rebelião teve apoio considerável nas Câmaras, mesmo que os vereadores não aderissem imediatamente aos levantamentos. A Câmara era também um importante instrumento político para negociar com as autoridades e a Coroa. No século XIX, o historiador maranhense João Francisco Lisboa argumentou que a consolidação do poder municipal no Maranhão consistira num processo de usurpação do poder por um grupo de aristocratas locais, cuja nobreza havia sido conseguida através das armas e lembrada em todas as ocasiões. Esse era justamente, um dos principais argumentos dos rebeldes para legitimar suas ações e a necessidade de serem ouvidos pelo soberano.³⁴

³¹ A esse respeito, ver: Dauril Alden. “Indian versus black slavery in the state of Maranhão during the seventeenth and the eighteenth centuries”. *Bibliotheca Americana*, vol. 1, n° 3 (Jan. 1984), pp. 91-142; Rafael Chamboleyron. “Suspiros por um escravo de Angola. Discursos sobre a mão-de-obra africana na Amazônia seiscentista”. *Humanitas*, vol. 20, nos 1/2 (2004), pp. 99-111.

³² “[Resposta da Câmara de Belém aos padre Vieira]”. Belém, 15 de fevereiro de 1661. Transcrita em: Berredo. *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, p. 458. Esta era a mesma razão pela qual, requerendo um perdão ao rei, os vereadores de Belém destacavam que “estes vassallos a sabem também merecer [a graça do perdão], como se tem visto nestas partes, onde têm estendido o império de V.M. e feito conhecer e venerar o seu nome a tantas nações de gentio, como também lançado por tantas vezes os holandeses desta costa, e desalojando-os do Cabo do Norte à custa do seu sangue e fazenda, sem nenhum dispêndio da de V.M., sendo esta uma fronteira de inimigos, assim de naturais como de estrangeiros, e fazendo publicar e adorar o nome de Deus a tanta gente, o que sem as suas armas fora impossível”. “[Requerimento dos moradores ao rei Dom Afonso VI]”. Belém, 26 de julho de 1662. Transcrito em: Documento publicado em: Berredo. *Annaes historicos do Estado do Maranhão*, p. 517. Claro está que esta alegação não se restringia apenas ao Estado do Maranhão. Ver, por exemplo, o caso do Rio de Janeiro: João Fragoso. “A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)” *Topoi*, n° 1 (2000), pp. 91-94.

³³ Para Edward Thompson, quase todas as ações da multidão (no século XVIII inglês) foram legitimadas pela crença da defesa de direitos e costumes tradicionais e pela convicção de que essa perspectiva era apoiada pela comunidade. Edward Thompson. “The moral economy of the English crowd in the eighteenth-century”. *Customs in common*. Londres: Merlin Press, 1991, p. 188.

³⁴ Lisboa. *Crônica do Brasil colonial*, p. 386. Para Nuno Gonçalves Monteiro, a historiografia tem revisado a imagem ideal dos *concelhos*, defendida por autores como Alexandre Herculano, e tem insistido na

Ásperas proposições

Tópicas como *miséria, falta de escravos, ambição, cobiça, abandono por parte da Coroa* fundamentavam as queixas dos moradores contra os padres jesuítas, nas diversas representações escritas entre 1653 e 1661, enviadas ao rei por intermédio do Conselho Ultramarino. Entretanto, as quatro denúncias contra os religiosos e o padre Vieira no Santo Ofício construíram-se a partir de outras bases.³⁵ O destinatário das queixas impunha assim uma nova forma e outros conteúdos aos protestos dos moradores.

Os queixosos, entretanto, eram fundamentalmente os mesmos. Na primeira delas, em que eram apresentadas uma série de acusações contra o procedimento religioso dos padres, em 1656, embora um religioso carmelita tivesse apresentado a denúncia, o fizera a pedido e com base num papel do falecido capitão Antônio Lameira de França, sobre o qual podia informar também o capitão Aires de Sousa Chichorro.³⁶ A segunda denúncia, de 1659, que relatava o procedimento blasfematório e desviante de dois religiosos, fora feita por frei Estevão da Natividade, que fora provincial dos carmelitas no Estado do Maranhão.³⁷ A terceira denúncia, apresentada por ordem do Conselho do Santo Ofício, em 1661, baseava-se num trecho de um papel escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça, que se queixava dos desmandos dos padres da Companhia.³⁸ Finalmente, a quarta e última denúncia, referente ao abuso de poder por parte do padre Vieira e ao seu desrespeito pelas autoridades do Estado do Maranhão, foi feita por Jorge de Sampaio e Carvalho, procurador do Estado do Maranhão na Corte, enviado então a Lisboa em razão do motim de 1661.³⁹

Os capitães Lameira de França e Sousa Chichorro, por exemplo, haviam assinado uma representação da Câmara de Belém contra os padres, em 1653.⁴⁰ Frei Estevão

importância dos poderes municipais face à tendência centralizadora da monarquia. O reforço dessas instituições, por outro lado, foi paralelo ao avigoramento das oligarquias locais. Ver: Nuno Gonçalves Monteiro. "Os concelhos e as comunidades". In: António Manuel Hespanha (org.). *História de Portugal – O Antigo Regime*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, pp. 269-95. Durante a segunda metade do século XVII ocorreram várias revoltas no império português. Para Luciano Figueiredo, a restauração da monarquia portuguesa, em 1640, após sessenta anos de sujeição à monarquia espanhola, alterou as bases das relações que estruturavam o poder real, fazendo com que os moradores se levantassem contra os danos causados pela excessiva centralização real. Luciano Figueiredo. "O império em apuros. Notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no império colonial português, séculos XVII e XVIII", In: Júnia Furtado. *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, pp. 216 e 218 (respectivamente).

³⁵ Denúncias contra o religioso não eram novidade; desde 1649, o padre Vieira era alvo de acusações junto à Inquisição. Adma Muhana. "O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos". *Semear*, n.º 2 (1998), www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem_02.html

³⁶ "Contra o p.º An.º Vieira da Comp.ª". 1656. *Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 37, ff. 242-244v.

³⁷ "[Contra o irmão Amaro Luís e o padre Manuel de Sousa]". 1659. *Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 37, ff. 649-653v.

³⁸ "[Traslado de um documento contra os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça em 10 de fevereiro de 1657]". 1661. *Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 46, ff. 509-512v.

³⁹ "Contra o P.º Ant.º Vieira e outros PP. da Comp.ª". 1663. *Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 47, ff. 91-92.

⁴⁰ "Requerim.º que fizeraõ os officiaes da Camara do Pará, p.ª q. os p.ºs não fossé aos Tocantins a descer e praticar os Indios. ano d. 1653". *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-11, f. 65.

da Natividade era velho desafeto dos padres e foi responsabilizado pelos próprios jesuítas de ter divulgado uma das cartas do padre Vieira que teria ajudado a provocar a deflagração do motim de 1661.⁴¹ Antônio Barradas, procurador da Câmara em 1657, pode ter sido, segundo a *Crônica* do padre Bettendorf, um dos que compunham uma tropa enviada à fortaleza do Gurupá prender os padres que lá haviam se refugiado em 1661.⁴² Finalmente, Jorge de Sampaio e Carvalho foi um dos maiores adversários da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, participando de dois levantes contra os religiosos – o de 1661 e em 1684 – e autor de vários textos contra os jesuítas.⁴³

Assim, as denúncias, pode-se dizer, eram paralelas às demais queixas e representações dos moradores contra os religiosos, por meio das quais procuravam minar o fundamento do poder da Companhia de Jesus em relação aos índios do Estado do Maranhão. Não sem razão elas aparecem depois de 1655, quando se consolida o domínio dos padres sobre os índios livres e sobre as formas de escravização dos nativos. O tribunal da Inquisição servia de instrumento político para os interesses dos moradores.

Três das denúncias foram dirigidas contra o padre Vieira e demais religiosos e uma delas contra o padre Manuel de Sousa e contra o irmão Amaro Luís. Nas três que citam o padre Vieira (nas quais é possível ver uma identificação da Companhia de Jesus com o próprio padre Vieira), não há nenhuma referência à tópica milenarista ou à questão dos judeus, em boa parte responsável pelo seu processo e condenação na década de 1660. Por outro lado, diferentemente do célebre processo – baseado nos textos proféticos do padre Vieira⁴⁴ –, as denúncias não se referem a nenhum escrito do religioso – ou de seus irmãos – mas àquilo que os seus acusadores consideravam como as ações do seu apostolado no Estado do Maranhão.⁴⁵

Não é sem razão que em três das denúncias, o fato de que as reprovadas ações dos padres eram conhecidas de todos tornava-se também um elemento da própria denúncia. O capitão Lameira de França afirmara que da atuação dos jesuítas sabia “geralmente toda a gente do Estado do Maranhão, principalmente os religiosos”.⁴⁶ Segundo frei Estevão da Natividade, o caso do irmão Amaro Luís e do padre Manuel de Sousa fora “muito público e escandaloso” no Gurupá.⁴⁷ Já Antônio Barradas de Mendonça escrevia que o desrespeito ao sacramento do matrimônio por parte dos padres era “bem notório em todo o Estado”.⁴⁸

⁴¹ Vieira. “Ao rei D. Afonso VI”. Praias do Cumá, 21 de maio de 1661. *Cartas*, vol. I, p. 562.

⁴² Bettendorf. *Crônica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Maranhão* [1698], pp. 180-83.

⁴³ O mais famoso deles recebeu uma longa e demorada resposta do padre Vieira. Ver: Jorge de Sampaio e Carvalho. “Representação de Jorge de Sampaio e Carvalho contra os Padres da Companhia de Jesus, expondo os motivos que teve o povo para os expulsar do Maranhão” [1661]. *Revista do Instituto do Ceará*, tomo XXXV (1921), pp. 8-16.

⁴⁴ Ver: José Van Den Besselar. *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa: ICLP, 1981, pp. 45-58; Thomas Cohen. *The fire of tongues: Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford: Stanford University Press, 1998, pp. 119-49; Muhana. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos”; Alcir Pécora. “Vieira, a inquisição e o capital”. *Topoi*, nº 1 (2000), pp. 178-96.

⁴⁵ Não esqueçamos, contudo, que os escritos dos padres fazem parte também de sua própria ação missionária. Ver: Alcir Pécora. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil”. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EdUSP, 2001, pp. 17-68.

⁴⁶ “Contra o p.º An.º Vieira da Comp.ª”. 1656, f. 242v.

⁴⁷ “[Contra o irmão Amaro Luís e o padre Manuel de Sousa]”. 1659, ff. 653-653v.

⁴⁸ “[Traslado de um documento contra os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça em 10 de fevereiro de 1657]”, f. 512.

É claro que, como se tratava de denúncias feitas ao Santo Ofício, como dissemos, o seu conteúdo devia estar marcado pelos tópicos que tocassem à alçada do tribunal. Basicamente, as incriminações lançadas contra os religiosos diziam respeito aos índios e à autoridade eclesiástica que se arrogavam. A maioria das acusações contidas nas várias denúncias pode-se agrupar em dois grandes temas: 1) descumprimento ou mau cumprimento de suas obrigações religiosas; e 2) desrespeito à Igreja e aos demais clérigos.

* * *

O papel supostamente escrito pelo capitão Lameira de França e apresentado pelo padre Jerônimo de Araújo ao tribunal em 1656, invocava várias ações que revelavam o descaso dos religiosos da Companhia com os sacramentos da Igreja. Assim, davam a comunhão a “índios bêbados sem lei, nem fé, nem conhecimento dela”; batizavam os filhos dos nativos, mandando-os em seguida ao sertão, “onde vivem como selvagens, comendo carne humana”; separavam os índios casados de suas mulheres.⁴⁹ Tais acusações eram acompanhadas pelo papel que havia sido escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça, que os incriminava de “reiterarem o sacramento do batismo rebatizando a muitos índios”; descasavam os índios, para fazê-los casar novamente em outro lugar e contra a sua própria vontade; e, finalmente, casavam gente “de menor idade contra a forma do sagrado Concílio Tridentino”.⁵⁰

O desrespeito aos demais religiosos do Estado e à própria Igreja conformava uma outra série de acusações lançadas contra os padres da Companhia de Jesus. Assim, Lameira de França inculpava os religiosos de “pregaram que só os seus sacramentos são os bons e valiosos”; mais adiante, denunciava-os de não terem feito caso de um índio ter jogado “a partícula na rua”; os padres, além do mais, teriam entregue um crucifixo “ao mais feroz índio gentio” – os Nheengaíba da ilha do Marajó –, que desapareceu, o que teria causado “muito escândalo, dor e sentimento a toda a infantaria”. Segundo Lameira de França, os padres chegaram a afirmar que o rei Dom Sebastião estaria no inferno por ter permitido que os índios fossem escravos, e assim o estariam os moradores do Maranhão, “por terem negros escravos, e que Cristo próprio lhes não podia perdoar”.⁵¹

Já Antônio Barradas de Mendonça afirmava que os jesuítas proibiam que os párocos do Estado do Maranhão casassem forros e escravos. Mais grave ainda, relatava o procurador da Câmara de Belém, o vigário de Belém, padre Pedro Vidal, teria desobedecido a essa ordem, razão pela qual “vieram do Maranhão a prendê-lo o padre Antônio Vieira, em companhia do mesmo vigário-geral [Domingos Vaz Correia] e outras pessoas seculares de sua parcialidade”. Efetuada a prisão “à hora da meia-noite”, o padre Vidal foi colocado num grillhão e mandado em canoa para a fortaleza de Gurupá. Lá teria padecido por quase dois anos, “a perigo de perder a vida”.⁵²

⁴⁹ “Contra o p.^o An.^o Vieira da Comp.^a”. 1656, f. 244.

⁵⁰ “[Traslado de um documento contra os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça em 10 de fevereiro de 1657]”, f. 512.

⁵¹ “Contra o p.^o An.^o Vieira da Comp.^a”. 1656, f. 244.

⁵² A acreditar no padre Vieira, o vigário padre Vidal fora um adversário contumaz dos religiosos. Em 1656, queixava-se “triunfe o vigário do Pará; triunfem os piratas do Gurupá..., e triunfe o demônio, a gen-

O que mais admirara em tudo isso, segundo o procurador da Câmara de Belém, é que, perguntado o vigário-geral do Estado sobre o seu procedimento, respondeu que “os padres da Companhia foram os que fizeram aquela exorbitância, porquanto ele não obrava, nem fazia ação que não fosse regida por eles, que como era feitura sua, assim lhe convinha para sua conservação”.⁵³ Tão grave quanto as violências contra o vigário, ao rebatizarem os índios, os jesuítas tinham o atrevimento de dizer aos índios que quem os batizara inicialmente o havia feito para enganá-los, pois “só eles eram os verdadeiros padres, que os mais eram padres de zombaria”.⁵⁴

Em 1663, Jorge de Sampaio e Carvalho, com clara consciência de quem era o destinatário de sua denúncia, acusava o padre Vieira de mandar deter um alferes, que estava sob as ordens do capitão-mor do Maranhão, “dizendo-lhe que estava preso de parte do Santo Ofício”.⁵⁵

* * *

Como pode se ver, as acusações contra os religiosos permitiam compor uma imagem dos padres da Companhia muito próxima daquela construída nas queixas e requerimentos enviados à Corte, ao longo da década de 1650: os jesuítas apareciam nas denúncias como todo-poderosos que oprimiam os moradores, desrespeitando em função disso a autoridade do rei e da própria Igreja. No fundo de tantas acusações estava a questão dos índios. Como exemplarmente afirmava o procurador de Belém, Barradas de Mendonça, se os religiosos se intrometiam no casamento de forros com escravas, o faziam “só a fim de agregarem a si todo o gentio para de seu trabalho se aproveitarem”; mais adiante acrescentava que tudo faziam os padres, “a fim de nos impossibilitarem de remédio”.⁵⁶

O descaso com os sacramentos do matrimônio e batismo dos índios, de acordo com várias das denúncias, tinha por objetivo, na verdade, permitir um controle maior dos religiosos da Companhia sobre os nativos; do mesmo modo caracterizava-se a suposta depreciação que faziam do apostolado dos demais clérigos na região – os “padres de zombaria”. O mesmo se pode falar dos “abusos” dos padres, como o cometido com o vigário de Belém, ou o desrespeito à autoridade do capitão-mor do Maranhão. Tudo, nas denúncias, enfim, gira em torno ao problema dos índios, re-verberando os conflitos que a atuação dos religiosos, principalmente do padre Vieira – como que encarnação da própria Companhia –, havia gerado até então.

tilidade, a idolatria, a maldade, o escândalo, a abominação, o Inferno”. Vieira. “Ao Pe. André Fernandes (?)”. [1656] *Cartas*, vol. I, p. 442. Referiu-se igualmente aos conflitos havidos com o padre Pedro Vidal numa carta ao geral da Companhia, em 1660, argumentando que o vigário se arrogava a jurisdição dos jesuítas sobre as aldeias de índios livres. “Ao padre geral, Goswin Nickel”. Maranhão, 11 de fevereiro de 1660. In: Serafim Leite (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 279.

⁵³ Estas queixas do procurador da Câmara de Belém tinham uma razão de ser muito clara; o caso do vigário Pedro Vidal, que teimava em casar forros e livres, contra a vontade do superior da Companhia de Jesus, só revelava que assim agiam os jesuítas, “só a fim de agregarem a si todo o gentio para de seu trabalho se aproveitarem”.

⁵⁴ “[Traslado de um documento contra os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça em 10 de fevereiro de 1657]”, ff. 511v-512.

⁵⁵ “Contra o p.^o An.^o Vieira da Comp.^a”. 1656, f. 244.

⁵⁶ “[Traslado de um documento contra os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, escrito pelo procurador da Câmara de Belém, Antônio Barradas de Mendonça em 10 de fevereiro de 1657]”, f. 512.

Nesse sentido, a denúncia contra o irmão Amaro Luís e o padre Manuel de Sousa é exemplar. Apresentada em 1659, é a única que não cita o padre Vieira e nem critica os procedimentos dos padres. Fruto talvez de uma outra estratégia por parte dos oponentes da Companhia de Jesus, a acusação, apresentada por frei Estevão da Natividade, era acompanhada de um bilhete em que se relatava o caso. Segundo o texto e a própria narração do religioso, na aldeia de Maturu, no rio Amazonas, o irmão Amaro Luís, “vestido com uma sobrepeliz, com uma campainha na mão, e uns rosários de contas”, teria se aproximado da rede de uma índia e, lançando algumas contas sobre ela, lhe teria dito

“que não tivesse medo, que ele era Deus, e que dela e dele havia de nascer um filho que havia de mandar sobre todos os brancos, e que em nascendo o havia de pôr em uma grande tormenta de ventanias, para que ficasse poderoso”.⁵⁷

A acusação é sem dúvida cheia de significados. Fica claro que a Inquisição podia ler aqui uma blasfêmia e uma referência implícita à conjunção carnal entre o religioso e a índia deitada na rede. Entretanto, o que chama a atenção é construção de uma imagem que expressava que de um jesuíta e de uma índia de um aldeamento missionário haveria de nascer um indivíduo que governaria sobre os brancos. O Marquês de Pombal teria certamente se deleitado com essa perfeita expressão das alegadas tendências teocráticas dos religiosos da Companhia de Jesus. Nas aldeias missionárias e da união dos padres e índios, estava, enfim, decretada a ruína dos moradores portugueses do Estado do Maranhão.

Conclusão

As quatro denúncias apresentadas entre 1656 e 1663 revelam que os problemas que envolviam moradores e religiosos da Companhia, em torno do serviço dos índios no Estado do Maranhão se apresentaram por meio de diversas tópicas. Na Amazônia, os não poucos adversários dos padres – em especial do padre Vieira – recorreram assim a vários instrumentos, esferas de poder e diversas linguagens com o objetivo de atingir o crescente domínio que a Ordem adquiria sobre os índios livres e sobre os processos de escravização dos nativos, a partir de 1653.

Temos aqui um problema de perspectiva que me parece importante enfatizar num congresso dedicado ao padre Vieira. Não há dúvida que, em relação ao problema dos índios, impera hegemonicamente na literatura – seja para reiterá-la, seja simplesmente para negá-la –, a única voz que se ouve a respeito, que é a do padre Vieira.

Entretanto, os que se opunham à compreensão “vieiriana” acerca da questão – como boa parte dos moradores, muitos clérigos, algumas autoridades e até índios – também escreviam, construía discursos e legitimavam suas posições a respeito do problema do trabalho indígena na Amazônia. Os seus textos, como vimos, adaptavam-se estrategicamente em razão do destinatário e do efeito que buscavam pro-

⁵⁷ “[Contra o irmão Amaro Luís e o padre Manuel de Sousa]”. 1659, f. 652v.

duzir; se eram sem dúvida uma “rude platéia” para os sermões do famoso jesuíta, nem por isso moradores e indígenas deixam de ser protagonistas dessa história; muito menos deixaram de expressar (seguramente num estilo muito deselegante) os seus interesses e anseios, muitos deles arraigados visceralmente a velhas tradições de legitimação comunal, ou a novas estratégias construídas com o próprio processo de colonização.

O fato é que acabamos transformando o padre Vieira como que num único intérprete da realidade e da história da Amazônia no século XVII. Não há dúvida que é fundamental contextualizar os escritos do padre Vieira, vinculando-os a diversas tradições, literárias, filosóficas, teológicas, parenéticas, etc. Ora esse processo também deve significar entender os sentidos – nunca tão profundos, nem tão eruditos como os do jesuíta – daqueles que a ele se opuseram, num momento tão crucial de sua vida, o do exercício efetivo do ofício de missionário. Isso nos permitirá certamente entender alguns dos próprios textos do padre Vieira a partir do diálogo que inevitavelmente estabeleceu com os escritos/ações (porque nunca estiveram separados) dos seus opositores, e com isso reescrever igualmente a própria história da Amazônia.

