

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História Social

BEATRIZ NOWICKI

**“Das portas adentro às portas afora”**

A administração jesuítica na América Portuguesa

(Bahia e Rio de Janeiro - séc. XVII)

Versão Corrigida

São Paulo

2023

BEATRIZ NOWICKI

**“Das portas adentro às portas afora”**

A administração jesuítica na América Portuguesa

(Bahia e Rio de Janeiro - séc. XVII)

Dissertação apresentada ao departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em História

Área: História Social

Orientador: Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

Versão Corrigida

São Paulo

2023

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a): Beatriz Nowicki Galera**

**Data da defesa: 11/09/2023**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 03/11/2023



Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

N946p Nowicki, Beatriz  
Das portas adentro às portas afora: a administração jesuítica na América portuguesa (Bahia e Rio de Janeiro - séc. XVII) / Beatriz Nowicki; orientador Carlos Zeron - São Paulo, 2023.  
217 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Companhia de Jesus. 2. Escravidão. 3. Terra. 4. Trabalho. 5. Administração. I. Zeron, Carlos, orient. II. Título.

## Folha de Aprovação

Nome: NOWICKI, Beatriz

Título: “Das portas adentro às portas afora”: A administração jesuítica na América Portuguesa (Bahia e Rio de Janeiro - séc. XVII)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em História

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

## Banca examinadora

Prof. Dr. Carlos Alberto de M. R. Zeron

Instituição: FFLCH - USP

Julgamento: Não votante

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Jorge Grespan

Instituição: FFLCH - USP

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dra. Camila Corrêa e Silva de Freitas

Instituição: UFCG

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Matteo Giuli

Instituição: UniPi

Julgamento:

Assinatura: \_\_\_\_\_

*À minha mãe, Cris,  
ao meu companheiro, Felipe,  
com todo o meu amor.*

## AGRADECIMENTOS

Felizmente, pude escrever com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento e Ensino Superior (CAPES); por isso agradeço pela oportunidade de ser bolsista durante dois anos de mestrado. Neste momento, vibro com o anúncio do aumento do valor das bolsas, há tanto tempo congelado e encho o meu coração de esperança pelas boas notícias que ainda estão por vir.

Agradeço ao meu orientador, Carlos Zeron, que me acompanha na vida acadêmica desde 2014. São quase 10 anos de orientação e de amizade, nos quais pude aprender sobre o compromisso com a universidade e com a História. Agradeço ao nosso grupo de estudos, no qual conheci pesquisadoras e pesquisadores inspiradores, cujo apoio acadêmico e cuja amizade foram essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa. Sou grata ao Prof. Rafael Marquese e à Prof<sup>a</sup>. Manoela Pedroza, pela leitura atenta que fizeram do texto e pelas sugestões no momento da qualificação; também ao Prof. Jorge Grespan, com quem pude realizar o meu estágio PAE e ter novas percepções sobre textos importantes em minha formação. Finalmente, sou grata ao Prof. Bruno Martins Leite Boto pelas trocas durante a pandemia.

Aos meus amigos e amigas, o meu muito obrigada pela companhia nesta caminhada. Um muito obrigada especial para Liah Belmonte, minha amiga de todas as horas, porto seguro nesta vida tão agitada. Ao meu querido amigo Thiago Kenji, companheiro de biblioteca e de pesquisa, de longas pausas para tomar café, as quais me proporcionaram momentos de leveza e reflexão. Agradeço ao meu amigo Marcos Abramo, que sempre me lembrou que o dia tem 24h, nem mais, nem menos.

Também sou muito grata aos trabalhadores e trabalhadoras da Universidade de São Paulo. Agradeço pelas conversas entre um parágrafo e outro, mas, principalmente, por cuidarem deste espaço fundamental que é a universidade pública.

Agradeço à minha família Nowicki e à Galera por todo o carinho; à minha mãe pelo aconchego que me permite continuar e pelo exemplo de mulher de luta; ao meu pai pelo apoio e os momentos de descontração. Agradeço ao Felipe Vono, quem, dia após dia, me ensina novas formas de amar o mundo, pelo incentivo constante e pelo coração gigante e generoso.

Por fim, agradeço aos meus companheiros e às minhas companheiras do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto, pessoas que me mostraram onde a fé mora na História. E em mim.

*Que Deus entendeu de dar a primazia  
Pro bem, pro mal, primeira mão na Bahia  
Primeira missa, primeiro índio abatido também  
Que Deus deu...*  
(Gilberto Gil, Toda menina baiana)

*A violência é a parteira de toda sociedade velha  
que está prenhe de uma sociedade nova.  
Ela mesma é uma potência econômica.*  
(Karl Marx, O Capital)



NOWICKI, Beatriz. *Das portas adentro às portas afora: a administração jesuítica na América portuguesa (Bahia e Rio de Janeiro - séc. XVII)*. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

## RESUMO

No intuito de contribuir para a compreensão do que foi a administração jesuítica na América Portuguesa, esta pesquisa tem como questão central entender como a Companhia de Jesus lidou com os dilemas relativos à administração de suas terras e da mão-de-obra no século XVII. Para tanto, parte-se do estudo da correspondência interna da ordem, na qual os padres descreviam o seu cotidiano e as suas dúvidas acerca do modo de proceder com relação aos seus bens materiais. Das portas adentro dos colégios, os padres precisavam lidar com os imperativos organizativos que orientavam a sua ação e com os diferentes posicionamentos sobre os temas citados. Das portas afora, havia a necessidade de a Companhia agir de modo homogêneo na defesa de seu projeto político. Neste sentido, toma-se a administração não apenas como expressão das atividades econômicas realizadas pelos jesuítas, mas, sobretudo, como uma forma de exercício concreto do poder integrada aos aspectos políticos, morais e religiosos da sociedade colonial.

**Palavras-chave:** Companhia de Jesus; Administração; Terra; Trabalho; Escravidão.

NOWICKI, Beatriz. *From doors in to doors out: Jesuit administration in portuguese America (Bahia and Rio de Janeiro - c. XVII)*. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

### **ABSTRACT**

In order to contribute to the understanding of what Jesuit administration was like in Portuguese America, this research has as its central question to analyze how the Society of Jesus dealt with the dilemmas related to the administration of its lands and labor in the 17th century. To this end, we start by studying the internal correspondence of the order, in which the priests described their daily lives and their doubts about how to proceed with their material goods. From the inside doors of the colleges, the priests had to deal with the organizational imperatives that guided their actions and with the different positions on the mentioned themes. Outside the doors, there was the need for the Society to act in a homogeneous way in defense of its political project. In this sense, administration is taken not only as an expression of the economic activities performed by the Jesuits, but, above all, as a form of concrete exercise of power integrated with the political, moral, and religious aspects of colonial society.

**Keywords:** Society of Jesus; Administration; Land; Labor; Slavery.

## SUMÁRIO

<b>Lista de abreviaturas e siglas.....</b>	<b>11</b>
<b>Lista de imagens.....</b>	<b>12</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>16</b>
<b>Capítulo 1: Administração na Companhia de Jesus.....</b>	<b>30</b>
1.1 Análise bibliográfica e pressupostos teóricos.....	30
1.2 Administrar na modernidade.....	53
1.3 Os jesuítas administradores.....	71
<b>Capítulo 2: O uso da terra.....</b>	<b>85</b>
2.1 As terras do Camamu.....	93
2.2 As terras do Passé.....	101
2.3 As terras do colégio do Rio de Janeiro.....	104
2.4 As terras de São Cristóvão.....	111
2.5 O caso do engenho da Pitanga.....	117
2.6 Os engenhos do colégio do Rio de Janeiro.....	123
2.7 Considerações finais.....	125
<b>Capítulo 3: O comando sobre o trabalho.....</b>	<b>132</b>
3.1 O trabalho no engenho.....	137
3.1.1 Os engenhos da Companhia de Jesus.....	137
3.1.2 Notas sobre a historiografia acerca da escravidão no Brasil Colonial.....	140
3.1.3 A escravidão africana e indígena.....	144
3.1.4 Os feitores.....	159
3.1.5 Os lavradores.....	167
3.1.6 Os jesuítas administradores nos engenhos.....	171
3.2 O trabalho na aldeia.....	175
3.2.1 A instituição das aldeias.....	175
3.2.2 Os Jesuítas administradores nas aldeias.....	179
3.2.3 Os indígenas.....	182
3.3 Cultura e Opulência: ponto de partida ou ponto de chegada?.....	189
3.4 Considerações finais.....	198
<b>Conclusão.....</b>	<b>202</b>
<b>Referências.....</b>	<b>208</b>

## Lista de abreviaturas e siglas

ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
A.H.Col.	Arquivo Histórico Colonial
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
BNA	Biblioteca Nacional da Ajuda
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal
BPE	Biblioteca Pública de Évora
IEB	Instituto de Estudos Brasileiros
HCJB	História da Companhia de Jesus no Brasil

### Observações:

- Todas as citações referentes aos documentos transcritos durante a pesquisa foram modernizadas com o intuito de facilitar e promover maior fluidez na leitura dos capítulos.
- As citações da bibliografia estrangeira foram traduzidas para o português, enquanto as citações no idioma original foram colocadas nas notas de rodapé.
- Quando a citação da bibliografia estrangeira é feita somente em nota de rodapé, ela é traduzida e acompanhada da citação no idioma original.

## Lista de imagens

Mapa 1: Colégios, fazendas e engenhos da Companhia de Jesus no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII).....	p.13
Mapa 2: As fazendas, engenhos e aldeias da Companhia de Jesus na Bahia (séc. XVI-XVIII).....	p.14
Mapa 3: As fazendas, engenhos e aldeias da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro (séc. XVI-XVIII).....	p.15
Organograma da organização e correspondência da Companhia de Jesus.....	p.75



Mapa dos colégios, fazendas e engenhos da Companhia de Jesus no Brasil colonial (séc. XVI-XVIII)



*Mapa das fazendas, engenhos e aldeias da Companhia de Jesus na Bahia (séc. XVI-XVIII)*



Mapa das fazendas, engenhos e aldeias da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro (séc. XVI-XVIII)



## Introdução

Em 1619, o P. António de Matos<sup>1</sup>, reitor do colégio do Rio de Janeiro, escreveu no intuito de satisfazer “a vontade que alguns Senhores têm de saber as ocupações em que os Religiosos da nossa Companhia se ocupam nesta Província do Brasil”<sup>2</sup>. Enquanto reitor, era sua função dar satisfações ao P. Geral em Roma sobre o estado do colégio e das atividades exercidas pelos jesuítas. Então, Matos classificou as atividades dos padres no território colonial em três categorias, uns que atuam das portas adentro do colégio, outros ocupados das portas afora e os sacerdotes, os quais exerciam os ministérios da Igreja:

E limitando a prática a este Colégio do Rio de Janeiro, há nele, como também em todos os Colégios da nossa Companhia, três diferenças de religiosos: uns ocupados das portas adentro nos officios que pertencem ao manejo de uma casa bem ordenada; qual é qualquer convento Religioso; e das portas afora noutras obras diversas a que se pode estender o saber e habilidade de cada um, como é ajudar os procuradores a ter cuidado das fazendas do Colégio, acompanhar os Padres quando vão fora e outros semelhantes. Os estudantes se ocupam em seu estudo da língua latina e também em aprender a língua Brasílica, porque de ambas têm necessidade para exercitarem os ministérios, que os sacerdotes da nossa Companhia têm a seu cargo nesta Província do Brasil.<sup>3</sup>

O colégio é o centro da organização da Companhia de Jesus, de modo que todos os espaços em que os jesuítas atuavam na colônia estavam subordinados ao seu respectivo colégio. Enquanto - até hoje - , segundo as Constituições, os padres, individualmente, não podem possuir os bens, o colégio pode adquiri-los e receber esmolas e doações, sendo uma das principais prerrogativas dos reitores a tarefa de administrar essas rendas. Então, é a partir dos colégios que se alocam os recursos financeiros, materiais e humanos para os demais espaços, como as fazendas, os engenhos e as aldeias. Os jesuítas em missão e todos aqueles que cumpriam funções nos referidos espaços, prestavam conta ao colégio, escrevendo a fim de dar informações sobre o que fora dele se passava e sobre o cotidiano e comportamento dos padres. Era nele ainda que residiam jesuítas administradores, tal como o reitor, os

---

<sup>1</sup> O P. António de Matos fez a sua profissão de fé em 1602 na Bahia. Em 1604, foi visitador de Angola. Em seguida, retornou ao Brasil e em 1606 aparece nos catálogos da Companhia como Pregador, Consultor e Prefeito Espiritual. Ainda ocupou o cargo de reitor de Pernambuco durante dois anos. A partir de 1614, viveu no Rio de Janeiro, tendo ocupado os mesmos cargos do colégio da Bahia e, posteriormente, sendo nomeado como reitor do colégio do Rio de Janeiro. Após essa função, Matos foi Provincial do Brasil duas vezes, em 1624 e 1628.

<sup>2</sup> Apêndice A. Informação das ocupações dos P. e Irmãos do Rio de Janeiro para o P. Assistente de Portugal em Roma. Via de António de Matos. In: LEITE, Serafim. HCJB. Tomo VI. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 621.

<sup>3</sup> Idem.

coadjutores, além de abrigar os visitantes e procuradores que fossem à colônia. Além disso, o colégio era para onde confluíam as cartas do P. Geral, pedindo informações e dando orientações, da mesma forma que o fazem os missionários e os padres administradores.

Sendo assim, é dele que parte a presente pesquisa cuja questão central é entender como se deu a administração jesuítica na América portuguesa durante o século XVII. Das portas adentro do colégio estavam os imperativos organizativos que coordenavam a ação e a expansão da ordem, enquanto das portas afora se encontravam os engenhos, as residências e os aldeamentos, espaços estes também com uma administração local e subordinados ao colégio. Das portas adentro às portas afora, a Companhia de Jesus contava com um grupo de padres que ocupavam funções administrativas, cuja atuação se dava através da resolução de dilemas cotidianos nos colégios, engenhos e aldeias.

A Companhia de Jesus logo se tornou uma ordem cujo patrimônio chamava atenção dos colonos e de outros religiosos. Em 1604, na Bahia, a ordem construía o seu primeiro engenho de açúcar nas terras do Camamu. Desde então, os jesuítas se tornaram proprietários do engenho de Santana de Ilhéus, de Sergipe do Conde, da Pitanga, de Cotegipe, da Pitinga, esses localizados na Bahia. Em Pernambuco, os padres contavam com o engenho de Monjope e o de Nossa Senhora da Luz. No Rio de Janeiro, local em que a ordem apresentou um rápido crescimento econômico, a Companhia possuía a fazenda de Santa Cruz, de Goitacazes, o engenho Velho e o Novo. Porém, muito antes de estarem em posse de tantas propriedades, o envolvimento econômico dos jesuítas se tornou controverso entre membros da própria ordem, e entre esta e os colonos.

Este debate se expressou de maneira enfática nas posições defendidas pelo P. Manuel da Nóbrega em relação às opiniões do P. Luís da Grã. Em 1561, Nóbrega escrevia ao Geral da Companhia em Roma:

O Padre Luís da Grã parece querer levar isto por outro espírito muito diferente e quer edificar a gente portuguesa destas partes, por via da pobreza, e converter esta gente da mesma maneira que S. Pedro e os Apóstolos fizeram e, como S. Francisco, ganhou muitos por penitência e exemplo de pobreza. Esta opinião me persuadia sempre, quando eu tinha o cargo, e ainda agora desejava introduzi-lo quanto fosse possível, e sempre teve escrúpulos, porque é ele muito zelador da santa pobreza, a qual queria ver em não possuímos nós nada, nem haver granjearias, nem escravos,

pois éramos poucos, e sem isso com as esmolas mendigadas nos podíamos sustentar, repartidos por muitas partes e desejava casas pobrezinhas.<sup>4</sup>

O caso específico tratado na carta é o do sustento da casa de rapazes e gentios da Companhia de Jesus em São Vicente. Luís da Grã apontava o exemplo de pobreza como meio de conversão; portanto, via como inescrupulosa a posse de bens pelos jesuítas. No entanto, esta divergência não está circunscrita a este episódio. A questão de fundo está em torno da legitimidade da ordem se envolver em assuntos temporais. Os ditos escrúpulos são invocados constantemente ao se tratar de economia, indicando o cuidado nesta matéria. Poderiam os jesuítas se envolver na mercancia e no tráfico de escravos? Qual o limite para sua atuação no âmbito temporal? O projeto de Luís da Grã consistia no sustento da Companhia na América portuguesa advir de esmolas e doações. Nóbrega, por sua vez, apontava para a impossibilidade de se expandir as ações missionárias sem outras fontes para o sustento. Tais divergências são os primeiros indícios da tensão entre assuntos espirituais e temporais que acompanhou a Companhia de Jesus até a sua expulsão, a qual se desdobrou em conflitos para além da própria ordem, servindo de justificativa para os constantes ataques dos colonos.

Ao passo que o processo de colonização avançava, o debate interno na Companhia se deslocou da legitimidade para as resoluções práticas na administração do cotidiano na colônia. A demora na obtenção de respostas para as questões de consciência, a insuficiência da ajuda real e das esmolas somadas à urgência do sustento fez com que os jesuítas encontrassem, nas atividades da economia colonial, a resposta para as suas necessidades. No entanto, a percepção dos colonos era a de que os jesuítas se valiam dos privilégios e isenções para enriquecer, adquirindo propriedades e escravos para além de suas necessidades. Tais acusações eram um modo de manifestação do que foi realmente o cerne dos conflitos entre jesuítas e colonos. A apropriação da mão-de-obra indígena foi o motor dos atritos entre ambos os grupos sociais, de modo que a acusação da ilegitimidade da ação temporal dos religiosos transbordava para a denúncia de suas grandes propriedades e da posse de escravos.

Visto isso, a nossa investigação não se limita às portas do próprio colégio como única fronteira para a atuação da ordem, mas leva em consideração o elemento ideológico. Ora, a Companhia de Jesus, enquanto grupo social tendeu a construir uma imagem unitária e coerente “das portas afora”, visto ser necessário o grupo se mostrar homogêneo para construir

---

<sup>4</sup> Carta ao P. Diogo Laynes. São Vicente, 12 de junho de 1561. In: Cartas e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 391-392.

e manter a sua influência na sociedade. Porém, das portas adentro, ou seja, nas relações entre os inicianos, houve divisões internas, as quais corresponderam a práticas e ideias controversas. Não à toa, na visita que fez à província do Brasil no ano de 1668, o P. Antônio Gonçalves escreveu:

Para se conservar a união, os padres superiores vigiem sobre o que escrevem ou dizem faltas dos nossos lá fora, sobre os que murmuram cá dentro; e os que isso souberem dêem conta ao superior para se evitarem grandes inconvenientes.<sup>5</sup>

Ora, a conservação da união dentro da Companhia de Jesus, certamente, não diz respeito somente a um laço fraterno e sim à unidade de uma organização política que pretende consolidar determinado lugar na relação de forças da sociedade. Os “grandes inconvenientes”, por sua vez, não representam, unicamente, a desobediência ou a quebra da hierarquia interna, mas correspondem à fragilização da Companhia nas relações sociais nas quais a ordem buscou consolidar o seu projeto político.

Deste modo, o par analítico “dentro e fora”, ou o “interno e externo”<sup>6</sup> é, ao mesmo tempo, um par de categorias e um caminho metodológico pelo qual abordamos o nosso objeto de pesquisa. Ressaltamos aqui as palavras de Georg Lukács:

[...] a relação do todo com as partes constitui a transição dialética da existência para a realidade. Deve-se observar que, nesse contexto, a questão acerca da relação do interno com o externo também é tratada como um problema de totalidade.<sup>7</sup>

Antonio Gramsci também propôs um método de abordagem pautado no par “interno e externo”. Ao analisar a Ação Católica, ele procurou estabelecer escalas que permitissem olhar a composição deste movimento como um partido político<sup>8</sup> a partir de sua organização interna e de sua homogeneidade doutrinária e política. Internamente, Gramsci afirma ser preciso

---

<sup>5</sup> Visita em geral que fez o P. Antônio Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI.Bras.9, 193-199.

<sup>6</sup> Charlotte de Castelnau L'Estoile também chamou a atenção para a perspectiva que os próprios jesuítas possuíam em relação ao “interior” e ao “exterior”:

“Os jesuítas pensavam o mundo segundo uma dualidade que opõe o interior ao exterior, os ‘Nossos’ aos ‘Outros’. No Brasil, a exterioridade com a qual eles se confrontam é dupla. A sociedade colonial constituía uma primeira exterioridade diante da qual os jesuítas deveriam encontrar seu lugar. Mas existe um segundo tipo de exterioridade frente à qual a própria sociedade colonial se define: é o interior das terras, esse espaço imenso ainda largamente desconhecido e não dominado, povoado por índios que ainda não haviam entrado em contato com os brancos ou que recusavam a dominação portuguesa.” In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p. 56.

<sup>7</sup> Lukács, Georg. História e Consciência de Classe. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 79, nota de rodapé 14.

<sup>8</sup> O debate teórico apresentado neste capítulo encontra-se em GRAMSCI, Antônio. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, pp. 277-280.

investigar quais frações da organização efetivamente compõem a direção do movimento e como se desenvolvem as discussões internas, do ponto de vista de seu tratamento teórico e do seu enfrentamento na prática. Para fora, o que deve ser levado em conta na análise são as versões do discurso apresentadas ao público pela organização. Neste sentido, analisar o par interno e externo através do exercício do poder pelos padres administradores nos permite identificar o que estes jesuítas pautavam como uma boa administração de cada espaço, definindo qual grupo interno conseguiu fazer valer a sua direção dentro da Companhia de Jesus. Para além disso, externamente, esta perspectiva de análise pode apontar caminhos sobre os elementos de sua prática que resvalaram a construção de um discurso homogêneo propagado pelos jesuítas enquanto uma organização política em busca da consolidação de sua hegemonia na sociedade colonial.

É importante ressaltar que julgamos relevante o método pelo qual Gramsci se aproximou da Ação Católica e não os elementos em si que o autor analisou, afinal, a realidade colonial não possui uma imprensa ampla e acessível, tampouco um espaço de opinião pública comparável ao século XX. No entanto, há uma anatomia própria da Companhia de Jesus que se expressa em sua forma organizativa, em suas estratégias de apropriação das forças produtivas e em suas formulações teológico-jurídicas sobre a natureza da sociedade colonial, as quais se reproduzem nos tratados, circulando no meio letrado e nos púlpitos, nos sermões pregados nas missas, praças, festas, aldeias e engenhos, circulando entre a população no geral. Deste modo, buscamos analisar as cartas dos jesuítas administradores, identificando quais os dilemas que os jesuítas enfrentaram internamente, procurando situar todos estes debates dentro da perspectiva mais ampla da produção e da reprodução da sociedade colonial, levando em consideração qual o lugar que os jesuítas buscaram ocupar neste processo e qual a imagem que a ordem buscou projetar sobre si mesma ao disputar a hegemonia nesta sociedade. A partir de sua análise, acreditamos ser possível entrever a dinâmica interna de formação de grupos em defesa de diferentes táticas para a Companhia concretizar o seu projeto político, além de ponderarmos como as práticas administrativas dos jesuítas manifestam esse projeto.

Para tanto, o recorte espacial e temporal aqui analisado é a atuação dos jesuítas que se envolveram diretamente na gestão da vida material da ordem, partindo dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, durante o século XVII. É necessário, entretanto, que deixemos claro o caminho pelo qual selecionamos estes padres. A categoria “administrador” foi utilizada de

modo sistemático, pela primeira vez, pelo padre jesuíta António Serafim Leite ao catalogar todos os jesuítas que atuaram na colônia nos volumes IX e X da obra História da Companhia de Jesus no Brasil. Antes disso, os jesuítas utilizavam o termo ou para designar um cargo específico ou para qualificar alguma atividade de um padre. No entanto, os membros da Companhia eram constantemente avaliados por meio dos Catálogos e, logo que se tornavam jesuítas, tinham as suas vocações qualificadas pelos seus superiores a partir da “Teoria dos Humores”<sup>9</sup>, a fim de que o seu perfil se encaixasse em determinadas tarefas.

Na concepção de Serafim Leite - que também será analisada de modo mais detido no capítulo 1 desta dissertação - o administrador surgiu respondendo especificamente às demandas da ordem na realidade colonial, estas que eram tanto espirituais quanto temporais. No intuito de refinar quem eram esses jesuítas, criamos uma planilha com os seguintes critérios: nome do padre, período de atuação desde que fez sua profissão de fé até o ano de sua morte, a região onde exerceu suas funções, cargos ocupados pelo jesuíta, assunto de suas cartas (temas que aparecem na produção do jesuíta – engenhos, conflitos com indígenas, escravidão, casas, residências, propriedades, comércio, missões), referência dos documentos cujo tema é a vida material da Companhia, localização (arquivos e fundos onde o documento está) e, por último, uma coluna para a inserção de observações (espaço reservado para indicar alguma peculiaridade do jesuíta em questão – por exemplo, quando ele é coevo a uma figura proeminente da Companhia – ou para apontar alguma especificidade da documentação – como estar escrita em latim, espanhol ou italiano). Abaixo está um exemplo de uma linha desta planilha:

---

<sup>9</sup> “A teoria humoralista – cujas origens remontam a Hipócrates e Galeno, considera a constituição do homem determinada pela presença de quatro humores fundamentais que, por sua vez, correspondem aos quatro elementos básicos da composição do Universo. Os humores são: bílis preta (melancolia), bílis amarela, fleuma e sangue. Conforme o predomínio de um destes na constituição dos indivíduos, tem-se quatro tipos de temperamentos: melancólico, colérico, fleumático e sanguíneo. Os temperamentos, por sua vez, determinam as características psicossomáticas do sujeito: sua condição orgânica bem como seus estados psíquicos.” In: MASSIMI, Marina. A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas. In: Psicologia: Reflexão e Crítica, 2001, 14(3), p. 628-629.

Nome	Região	Período	Cargo	Assunto	Referência	Localização	Observações
Martinho Borges	Santos	1694-1755	Procurador da Província, Reitor	Colégio e requerimentos	Carta ao Padre Geral Tamburini (Santos, 24/04/1725)	Bras. 4, 285a-286a	Em latim

Esta primeira lente de aproximação deste conjunto de jesuítas possibilitou um resultado quantitativo e outro qualitativo. Do século XVI ao XVIII catalogamos mais de 170 padres ocupando algum cargo administrativo no Brasil colonial. Além disso, pudemos agrupar a localização dos documentos escritos por esses jesuítas em relação aos arquivos onde se encontram, conforme tabela a seguir.

Arquivo	Fundos	Número de documentos
ARSI	Bras.3(1); Bras.3(2); Bras.4; Bras.5; Bras. 6; Bras.8; Bras.9; Bras.10; Bras.10(2); Bras.11; Bras.11(1); Bras.15; Bras.26; Bras.27; Lus.3; Lus.16; Lus.63; Lus.64; Lus.71; Lus.72; Lus.75; Lus.76; Lus. 77; Lus.90	229
A.H.Col.	Baía; Ceará; Pernambuco; Piauí; Rio de Janeiro; São Paulo	17
ANTT	Cartório dos Jesuítas e Armário dos Jesuítas	12
BNP	Coleção Pombalina	10
IEB	Coleção Alberto Lamego	9
Arquivo da Província Portuguesa	Pastas nº 176 e 177	7
BPE	CXV/2-11; CXV/2-12; CXV/2-14; CXVI/2-4; CXX/2-3	6
BNA	Códice 44-XVI-6	1

Do ponto de vista qualitativo, pudemos mensurar a importância das cartas e informações para o estudo da administração jesuítica, tal como criticar o modo como Serafim Leite qualificou os “administradores”. Embora seja muito certo na avaliação de que esta categoria de padres surgiu da particularidade do contexto colonial, Leite é genérico em

relação às suas funções e inserção dentro do projeto da Companhia. Seria um tanto exagerado cobrar que um jesuíta elaborasse uma crítica às práticas controversas de sua própria ordem no passado; mesmo assim, o descolamento do cotidiano e das relações políticas fez com que alguns documentos fossem deixados de fora de seu índice ou, quando citados, não há menção a temas conflituosos, como é o caso da escravidão. Por exemplo, Leite pode indicar que o tema do documento seja o engenho sem mencionar que, na verdade, o foco está nas relações de trabalho naquela unidade produtiva.

A maior parte da documentação é datada do século XVIII, o que é uma das justificativas deste período ser mais estudado do que os anteriores, quando o assunto é a administração jesuítica. Ademais, na época da expulsão dos jesuítas do Império português, houve uma catalogação precisa de seus bens, o que também corrobora com o maior interesse pelo período. No entanto, o século XVII chamou a atenção, pois, em sua primeira metade, a Companhia de Jesus se consolidou enquanto a principal ordem atuante na América portuguesa. O seu patrimônio, a esta altura, era extenso e os jesuítas já estavam imersos nas disputas com os colonos, as quais perduraram até o final do século XVIII. Além disso, o último quartel do século XVII foi quando ocorreu a descoberta das minas na colônia portuguesa, o que nos permite identificar uma virada na economia colonial cujo impacto no modo de proceder da Companhia precisa ser verificado e analisado.

Já o recorte espacial da dissertação concerne aos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro se deve pelo fato de o primeiro ser o centro político da ordem e do segundo ter alcançado uma proeminência econômica, decorrente de um rápido crescimento de suas posses. Portanto, o nosso escopo documental corresponde às cartas dos padres administradores que escreveram nestes colégios ou nos espaços a eles subordinados.

Os estudos sobre o período colonial dividem-se em duas tendências. A primeira é pautada nos grandes modelos explicativos, nos quais o desenvolvimento do capital mercantil parece ocupar tanto espaço, que quase nada resta para a investigação dos modos de vida na colônia ou a diversidade dos grupos que nela atuavam, sem haver indagações sobre os seus projetos e interesses. Por outro lado, a tendência que se contrapôs a este estruturalismo deu bastante ênfase para a chamada “agência”, às vezes exagerando o poder dos indivíduos ou negligenciando a totalidade na qual se inscrevem as ações das pessoas durante a



colonização<sup>10</sup>. Como aponta a historiadora Emília Viotti da Costa sobre as abordagens estruturalistas e subjetivistas:

[...] tanto as abordagens tradicionais hoje submetidas à crítica quanto as novas posturas são profundamente antidialéticas. Elas não só postulam uma separação artificial entre objetividade e subjetividade (ou liberdade e necessidade) esquecendo que uma está implícita na outra, mas também ignoram um princípio básico da dialética que afirma que são os indivíduos (homens e mulheres) que fazem história, se bem que a façam em condições que não foram por eles escolhidas. O resultado desse movimento de uma postura teórica para outra foi que se passou simplesmente de um tipo de reducionismo para outro. Ao reducionismo econômico, substituiu-se um novo tipo de reducionismo: cultural ou linguístico [...].<sup>11</sup>

Assim, estudar a administração jesuítica na América portuguesa pode alargar os horizontes do conhecimento sobre a realidade colonial, das suas dinâmicas internas, o papel da religião na construção das relações sociais e de produção e a sua função dentro do processo histórico mais amplo da formação do capitalismo, além de lançar o olhar para novas agendas de pesquisa. No nosso caso, os objetivos principais são três. O primeiro é o de compreender as práticas administrativas da Companhia de Jesus, ou seja, como os padres resolviam as questões do dia a dia administrativo em relação às suas posses. O segundo objetivo consiste em entender tais práticas levando em conta o projeto político da Companhia de atuar como ordenadora das relações sociais na colônia. Por fim, o outro sentido da investigação está em lidar com uma lacuna que todo o pesquisador disposto a estudar a sociedade colonial enfrenta, a saber, a dificuldade metodológica de qualificar determinados processos que, embora gestem o capitalismo, têm parte do seu significado ofuscado pela atribuição de categorias que não abarcam a especificidade das relações coloniais, elas mesmas, não capitalistas.

Para tanto, a hipótese elaborada é a de que a administração não reflete apenas uma questão matemática de a ordem contabilizar os seus ganhos e os seus gastos. Ao produzir a sua vida material, a Companhia de Jesus engendra um determinado tipo de exercício do poder, produzindo uma imagem que precisa dialogar com o seu projeto missionário. Assim, as práticas administrativas adquirem um sentido para além do sustento dos padres.

---

<sup>10</sup> Para exemplificar estas tendências destacamos os estudos de Caio Prado, Celso Furtado e Fernando Novais para a primeira; já os estudos de Silvia Lara e Sidney Chalhoub são significativos para ilustrar a segunda tendência citada.

<sup>11</sup> COSTA, Emília Viotti da. A dialética invertida. In: A dialética invertida e outros ensaios. São Paulo: Editora Unesp digital, 2017, p. 13.

Administrar com sucesso seria também uma forma de afirmar a capacidade de os jesuítas lidarem com a vida material e poderem ditar não só o que acontece nas suas terras com a sua mão-de-obra, mas igualmente nas propriedades dos colonos.

Por fim, a formulação desta hipótese está inserida em uma compreensão do que foi o projeto político da Companhia de Jesus de meados do século XVI até o final do século XVII. Buscando ordenar a sociedade colonial dentro do contexto da Contrarreforma, incorporando a realidade do Novo Mundo a uma ordem cristã de compreensão do mundo, os jesuítas construíram um projeto expansionista e catequizador. No entanto, o avanço da conquista sobre os territórios indígenas e africanos, também sobre as suas almas não se daria por qualquer ordem religiosa ou outro ator social, mas sim por intermédio da própria Companhia de Jesus. A ordem, então, agiria como ordenadora e reguladora das condições da colonização, ao mesmo tempo que dependia dos meios materiais deste processo para se sustentar. Deste modo, o seu projeto político estendia-se da Europa, passando pela América espanhola e portuguesa, pela África e por províncias da Ásia. A partir destes enunciados, apresentamos os eixos de cada capítulo da dissertação.

O primeiro capítulo cujo tema é a concepção de administração durante a modernidade está dividido em três partes. A primeira é dedicada ao debate historiográfico sobre a administração jesuítica, o que nos permitiu avançar na construção dos pressupostos teóricos da pesquisa. Em seguida, nos concentraremos na exposição das concepções de Paolo Prodi e de Giorgio Agamben sobre o conceito de administração. A terceira e última parte do capítulo diz respeito ao conceito de jesuíta administrador, partindo da crítica da definição dada por Serafim Leite.

Em seu livro *Il sovrano pontefice*, Prodi aborda o papel do Estado da Igreja na conformação do poder dos Estados Modernos. Enquanto a historiografia insiste em tratar dos abusos e da corrupção do Vaticano, o autor desloca o debate moral para o âmbito da política, investigando como o exercício do poder pelo Papa, ao mesmo tempo temporal e espiritual, produziu um novo tipo de poder, pautado na simbiose entre o corpo político e o eclesiástico. Em decorrência disso, se forja uma nova forma de assimilação dos aspectos temporais e espirituais no Estado Moderno. Ora, a sociedade colonial não é objeto de Prodi; no entanto, está inserida nas mudanças gerais de seu tempo. Além disso, o caminho de análise do autor nos parece acertado ao buscar a compreensão do modo como o exercício concreto do poder pelo papa engendrou uma determinada forma administrativa. Portanto, a sua contribuição

para a presente pesquisa se deu tanto no sentido de contextualizar o debate sobre a administração na modernidade, quanto de oferecer uma perspectiva de aproximação das práticas da Igreja através do estudo do exercício concreto do poder, citado anteriormente.

Já o livro *O Reino e a Glória*, de Agamben, tem como questão central “investigar os modos e os motivos pelos quais o poder no Ocidente foi assumindo a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens”<sup>12</sup>. A sua hipótese é a de que os conceitos políticos têm uma origem teológica, de modo que a teologia contém em si um paradigma político e um econômico. Os seus paralelos entre o governo do mundo e o governo divino possibilitam a compreensão da interlocução entre as formas de administrar o que é temporal com um sentido mais amplo, o providencial. Deste modo podemos criticar as abordagens “economicistas” sobre a administração jesuítica, compreendendo outras determinações sobre a administração.

A última parte do capítulo diz respeito ao conceito de padre *administrador*. A partir da exposição das diferentes definições encontradas pelos estudiosos para delimitar o que seria um padre administrador, apresentaremos a crítica da formulação do conceito. A nossa posição é a de que a delimitação de um conceito deve partir da observação da ação dos homens no tempo e no espaço para então avançar na produção de uma generalização<sup>13</sup>.

Ainda nesta parte do capítulo, pretendemos apresentar os motivos pelos quais priorizamos as questões sobre a administração da terra e do trabalho pelos jesuítas, sempre mantendo o diálogo com a historiografia já citada. Sucintamente, o que une os padres compreendidos na categoria “administradores” em todos esses autores é o seu maior grau de envolvimento com as atividades tidas como econômicas. Na sociedade colonial, terra e trabalho são os dois alicerces de tais atividades, de modo que os conflitos e as formulações derivados do modo de se apropriar destes dois elementos permitem que se investigue aquilo que Prodi denominou como o exercício concreto do poder. As questões enfrentadas pelos padres neste campo e as resoluções encontradas expõem que, de um lado, nem sempre os administradores estavam alinhados entre si e, de outro, existiam preocupações em relação ao

---

<sup>12</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 9.

<sup>13</sup> “[...] não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida.” In: MARX, Karl. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p.94.

significado político da gestão de seus bens para com o resto da sociedade<sup>14</sup>. Corroborando com a hipótese mais ampla explicitada nesta introdução, os chamados administradores não estavam apartados das preocupações ideológicas da Companhia de Jesus. Eles atuavam em uma temporalidade mais imediata do que a das formulações totalizantes produzidas por outros grupos de jesuítas, como os teólogos das Universidades de Évora e Coimbra.

O capítulo 2 é dedicado ao estudo dos usos dados pelos jesuítas às suas terras. Embora o Novo Mundo se caracterizasse pela abundância de terras, os religiosos disputaram-nas entre si e com os colonos. Como o ponto de partida para o estabelecimento de qualquer atividade produtiva é a maneira de se apropriar da terra, os jesuítas debateram a validade de manter as terras recebidas e de cultivá-las. Através da descrição e análise da forma como os padres lidaram com a terra, é possível vislumbrar quais jesuítas defendiam um maior envolvimento com a gestão dos assuntos temporais, bem como a maneira como eles realizavam concretamente a expansão de seu poder pelo território, estabelecendo parâmetros sobre a relação de forças na colônia e sobre as melhores formas de superar os conflitos gerados pela grande extensão de terras sob o seu domínio.

Na segunda metade do século XVI, ao mesmo tempo em que os jesuítas debatiam a validade de a ordem possuir ou não bens materiais, eles acumulavam propriedades (via doações, transferências, compras e herança). Utilizar as terras adquiridas parte de uma necessidade imediata de sobrevivência; no entanto, as pretensões da Companhia de Jesus sempre foram de expansão do seu projeto missionário, o que redimensionava constantemente as necessidades correspondentes à subsistência. A análise de Paulo de Assunção prova “que as transações e negócios temporais eram atos necessários a quem vive neste mundo e precisava sobreviver daquilo que produzia”<sup>15</sup>. Serafim Leite dá um passo adiante ao relacionar o crescimento econômico da ordem com o tamanho de sua ambição missionária:

Para viver uma corporação, como a dos Jesuítas no Brasil, convinha que possuísse meios de subsistência – e grandes! Se tivessem ação isolada como a do eremita, não precisariam deles: bastava que arroteassem alguns palmos de terra e a caridade dos crentes fazia o resto. Mas a sua atividade ficaria restrita à penitência, oração e

---

<sup>14</sup> “[...] a produção e a reprodução de uma determinada totalidade econômica, que a ciência tem por tarefa conhecer, transformam-se necessariamente (na verdade, transcendendo a economia “pura”, mas sem apelar a qualquer força transcendente que seja) em processo de produção e reprodução de uma sociedade global determinada.” In: LUKÁCS, Georg. História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 88.

<sup>15</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 435.

edificação, obras magníficas em si, carecidas porém do alcance catequístico, educativo ou cultural, que se dispunha a Companhia de Jesus. Os jesuítas, além daqueles meios comuns de perfeição religiosa, tinham um fim particular mais vasto. Se não possuíssem os meios indispensáveis para os realizar, não ficaria frustrado?<sup>16</sup>

Tornar uma terra útil implica trabalho, fiscalização e proteção. De modo que, ao garantir a sua subsistência, os jesuítas também produziam uma faceta externa da ordem, ficando sujeitos ao julgamento político e moral sobre o seu modo de administrar. Assim, é preciso ultrapassar a constatação de que a vida material corresponde a uma necessidade de subsistência e questionar quais outras determinações podem ser apreendidas a partir da observação da ação da organização estudada<sup>17</sup>. Os objetivos específicos deste capítulo são os de examinar quais as possibilidades aventadas pelos padres para fazer uso de suas terras, mapear os diferentes posicionamentos internos da ordem provenientes deste debate e investigar o significado que as disputas pela terra assumiram para os jesuítas em cada momento observado, através de suas preocupações econômicas, políticas e morais.

Por fim, o capítulo 3 trata do comando sobre o trabalho. Ele está dividido entre os espaços de produção sob a administração da Companhia na sociedade colonial: engenhos e aldeamentos<sup>18</sup>. Na medida em que os jesuítas adquiriram ou construíram suas fazendas e engenhos, o tema da gestão destes espaços passa a ser mais recorrente do que o uso da terra, em sua correspondência. Diferentes formas de mão-de-obra conviveram na sociedade escravista, abarcando desde a apropriação do trabalho de índios livres até a condição da escravidão propriamente dita. Em engenhos tão grandes como os da Companhia, administrar o trabalho de forma eficaz era um desafio: de um lado, a procura de respostas quanto aos modos eficazes de organizar a produção e, por outro, a dificuldade de manter o trato com o trabalhador coerente com as exigências que os próprios jesuítas faziam para os seculares em suas visitas e sermões.

---

<sup>16</sup> LEITE. HCJB, I, 1938, p. 107.

<sup>17</sup> Estas “outras determinações” dizem respeito à compreensão dos dilemas apresentados pelos jesuítas para além do seu caráter econômico, mas dentro de uma totalidade concreta. Para Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, a unidade do múltiplo. Lukács, retomando esta definição, formula a sua crítica ao isolamento dos fatos sociais na produção do conhecimento. Para este último, não basta que o estudioso reproduza o fato tal qual ele se mostra; é necessário apreendê-lo dentro de sua função no conjunto das relações da sociedade em questão. LUKÁCS. Op. cit. p. 77-78.

<sup>18</sup> Charlotte de Castelnau L’Estoile não considera os engenhos e as fazendas enquanto espaços estruturantes da atuação da Companhia na América portuguesa, pressuposto do qual discordamos:

“É fundamental compreender a geografia da implantação jesuíta, que se divide em três tipos de estabelecimentos: colégios, residências ou aldeias de evangelização.”

Nesta pesquisa, defendemos a complementaridade entre o colégio, o engenho e a aldeia dentro do projeto da ordem. In: CASTELNAU-L’ESTOILE, Op. cit. p. 51.

O estudo do trabalho através da perspectiva dos padres administradores tem como objetivos identificar quais questões os jesuítas precisavam resolver no cotidiano de suas fazendas; quais os diferentes modos de lidar com cada grupo de trabalhadores; como os jesuítas lidaram com os conflitos em que se envolveram pela apropriação da terra e da mão-de-obra; por fim, qual o significado de suas resoluções nos contextos estudados. Todos estes objetivos convergem para a hipótese geral formulada, no sentido de buscarmos explicações para os dilemas sobre as relações de produção coloniais, estes que não se expressaram, necessariamente, em termos econômicos, mas corresponderam a significados diversos dentro da Companhia de Jesus e frente aos colonos.

É através deste caminho que pretendemos investigar a Companhia de Jesus, a ordem religiosa que Antonio Gramsci analisou a fim de compreender a relação da religião com o senso comum e o modo como as pessoas aderem a determinadas concepções de mundo. O italiano afirmou:

Mas a Contra-Reforma esterilizou este pulsar de forças populares: a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e ‘diplomático’, que assinalou - com o seu nascimento - o endurecimento do organismo católico. As novas ordens, surgidas posteriormente, têm pequeníssimo significado ‘religioso’ e um grande significado ‘disciplinar’ sobre a massa dos fiéis: são ramificações e tentáculos da Companhia de Jesus (ou se tornaram isso), instrumentos de ‘resistência’ para conservar as posições políticas adquiridas, e de modo nenhum forças renovadoras de desenvolvimento. O catolicismo se transformou em jesuitismo.<sup>19</sup>

A permanência da importância da Companhia de Jesus e a sua atuação, por exemplo, na Itália, durante o século XX é expressão de seu modo pragmático de mediar a parte com o todo, condensando disciplina, fé e política na formulação de um projeto expansionista. Nos termos de Gramsci, a filosofia da Igreja busca manter as pessoas das camadas populares atreladas ao senso comum. O filósofo e militante italiano foi longe ao afirmar que “o catolicismo se transformou em jesuitismo” na Europa. Talvez possamos corroborar com essa ideia no que toca à realidade europeia. Porém, esta afirmação poderia muito bem dizer respeito ao Brasil colonial, onde essa ordem religiosa buscou controlar os meios de produção e forjar o seu lugar de ordenadora das relações sociais, mesmo que de maneira violenta. Investigando a Companhia de Jesus enquanto uma organização política que disputa a

---

<sup>19</sup> GRAMSCI, Op. cit. 1986, p. 20.

hegemonia da sociedade colonial, para além de todos os objetivos aqui anunciados, pretendemos que esta dissertação contribua para aprofundar o entendimento das múltiplas determinações em movimento na história, tal como a política, a moral e a religião e a função que elas assumem na construção das relações sociais dos acontecimentos que estudaremos.

## Capítulo 1: Administração na Companhia de Jesus

### 1.1 Análise bibliográfica e pressupostos teóricos

Por muito tempo, a historiografia sobre a Companhia de Jesus privilegiou os temas relacionados à doutrina e à catequese. Isto se explica, em parte, pelo fato de os arquivos da ordem estarem inacessíveis a pesquisadores laicos - ou seja, com interesses não filiados à instituição religiosa - até a década de 1970<sup>20</sup>. O resultado desta política foi a construção e perpetuação de uma memória unívoca de uma ordem religiosa disciplinada e benevolente no trato com os escravos e preocupada com a liberdade indígena. A reprodução desta imagem começa a desaparecer dos livros didáticos somente nos dias atuais.

Outra justificativa para esta predileção pelos assuntos espirituais diz respeito a uma visão acerca do mundo religioso como mágico e estático. A qualificação das relações religiosas enquanto “mágica” se justificaria pela sua natureza sobrenatural, em que os rituais, a doutrina e a fé seriam universais e sem necessidade do estabelecimento de uma conexão com a realidade. Já a ideia de a religião ser uma visão de mundo “estática” concerne ao demorado processo de transformação de seus elementos. Deste modo, a religião ultrapassaria as relações sociais possuindo, enquanto função primordial, inebriar a visão das pessoas sobre as relações de dominação de seu tempo. A doutrina, por sua vez, existiria em um ambiente hermético da fé, com uma lógica interna própria que não se altera juntamente com as relações sociais, tendo um sentido ou em si mesma ou em produzir uma nuvem que paira sobre qualquer análise do tempo profano<sup>21</sup>. Ao abrir o seu livro “História da teologia cristã”, o autor e organizador Wolfgang Pauly chama a atenção para a necessidade de criticar a visão construída em torno dos dogmas e da teologia como imutáveis ao longo da história e reconstitui uma genealogia de pensadores que, desde o iluminismo, buscam compreender as circunstâncias históricas do surgimento dos dogmas e das interpretações da teologia cristã. Segundo o autor, um elemento determinante para o pensamento crítico, foi o momento em que

[...]surgiu o descobrimento da história como princípio. Isto se refere em primeira linha não à importante investigação dos contextos históricos, mas à compreensão da

---

<sup>20</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. Ribeiro. Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011, p. 32.

<sup>21</sup> Não à toa que a tão citada frase de Marx “a religião é o ópio do povo” foi interpretada exatamente nesse sentido, conferindo à religião esse papel de superestrutura que inebria, engana ou anestesia o povo sobre a própria realidade social.



historicidade fundamental de todos os produtos culturais dos homens e, nesta medida, também de sua mutabilidade.<sup>22</sup>

Embora haja um movimento crítico no sentido de historicizar a doutrina cristã, o mesmo processo não se estendeu à percepção de alguma integração entre a atividade religiosa e outros aspectos da vida, como é o caso do envolvimento de religiosos em atividades ligadas à reprodução material da sociedade. No caso da Companhia de Jesus, só foi possível alargar os horizontes das pesquisas no final do século XX. Assim, depois da abertura dos arquivos da Companhia, finalmente houve a possibilidade de o historiador procurar pela diversidade de assuntos com os quais a ordem se envolveu, construindo uma outra história da Companhia de Jesus, mais crítica e historicizada.

A publicação do livro *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial* de Stuart Schwartz, seguido de Dauril Alden com a obra *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, em 1996, marcaram o início de uma nova historiografia. O primeiro se debruçou sobre as fazendas jesuíticas para compreender as práticas escravistas, a vida dos escravos e o seu trato no Brasil Colonial. Alden, por sua vez, buscou traçar um panorama de quem eram os jesuítas e como a ordem se expandiu até o momento em que foi expulsa do Império Português. Ambos procuraram compreender as práticas jesuíticas, fossem elas relativas à doutrina ou a atividades seculares, no seu respectivo contexto histórico. Os religiosos passaram a ser vistos como atores relacionados aos aspectos econômicos, sociais e políticos, para além do manuseio do sagrado.

Desde então, os estudiosos vêm abrindo portas quanto à possibilidade de conhecer outras facetas da Companhia: seus posicionamentos sobre a escravidão, suas disputas internas, a formação dos religiosos, os seus modos de vida nas diferentes províncias, a sua organização interna e o seu envolvimento econômico são alguns dos temas que ganharam relevância. A esta altura da agenda de pesquisa sobre a Companhia, o assunto da administração jesuítica não é exatamente uma novidade. Além da obra já citada de Alden, podemos destacar, cronologicamente, a dissertação de mestrado defendida em 1980 por Vera Ferlini, intitulada *O Engenho de Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar*; o estudo *Notórios Rebeldes: a expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa* de Edgar Leite publicado no ano 2000; *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, livro publicado em 2004 de autoria do historiador Paulo de Assunção; a coletânea de

---

<sup>22</sup> PAULY, Wolfgang (Org.). História da teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 1.

artigos organizada por Márcia Amantino, Eliane Cristina D. Fleck e Carlos Engemann, publicada em 2015; por fim, a tese de doutorado defendida pela historiadora Manoela Pedroza em 2018 e cujo tema é a história social da propriedade no Brasil, versando, especificamente, sobre a fazenda de Santa Cruz.

Todos estes estudos têm em comum o fato de tratarem das atividades ligadas à reprodução econômica da Companhia, de modo a posicioná-las diante de seu contexto histórico e, por sua vez, apontar para a necessidade de qualificar esta atuação na América Portuguesa, considerando as especificidades da realidade colonial. No entanto, isto não significa que o tema central dessas pesquisas seja a administração jesuítica. Com exceção de Paulo de Assunção, para os demais estudiosos, o tema é um ponto de passagem para explicar diferentes eventos e realidades em que os jesuítas tomaram parte.

Diante da falta de centralidade que o assunto da administração jesuítica possui na historiografia, é possível identificar quatro grandes linhas definidoras nos estudos citados. Uma delas é a teleológica, na qual os autores se valem do fim da história da Companhia na sociedade colonial para explicar as suas práticas desde o início. Nesta perspectiva, o evento da expulsão dos jesuítas é o ponto de partida para o estudo das atividades econômicas da ordem. O seu patrimônio é tido como a principal justificativa da hostilidade da Coroa para com os jesuítas em meados do século XVIII. Por isso, com o intuito de compreender o motivo de uma ordem tão proeminente gerar tantas inimizades e acabar expulsa pelas Coroas que outrora foram as suas principais aliadas, os historiadores se debruçam sobre as cartas de padres administradores, nas quais encontram um subsídio para contabilizar as propriedades dos jesuítas mas, raramente, fazem uma análise dos dilemas acerca da administração dos espaços em que os jesuítas atuavam.

É claro que, enquanto historiadores, conhecemos os momentos precedentes e posteriores dos períodos que estudamos. Porém, a ressalva feita aqui em relação a esta perspectiva é que, buscando justificar a situação desfavorável da Companhia de Jesus na relação de forças do Império Português em meados do século XVIII, os historiadores ofuscam o que as escolhas dos padres administradores significaram para a construção do seu poder desde o século XVI. Igualmente, neste viés, há maior dificuldade de entender as nuances no modo de proceder administrativo da ordem, visto que a preocupação se concentra em mostrar um fio condutor que resultou na expulsão dos jesuítas. As cartas dos padres administradores demonstram sim um caminho para compreendermos a sua expulsão, no

entanto, elas também são elucidativas sobre como os padres entendiam a formação da sociedade colonial, a organização política da Companhia e a concepção de governo na construção de sua hegemonia nas relações sociais da colônia.

O segundo viés, o qual pode ser chamado de “excepcional”, é aquele em que as práticas administrativas da ordem são vistas como um acontecimento “fora da curva”, de modo a qualificar a natureza da empresa dos jesuítas na colônia como única e inédita em comparação ao seu tempo histórico e à mentalidade de seus contemporâneos, principalmente quando comparamos os jesuítas aos colonos. Daí resulta o uso de categorias anacrônicas que mais escondem do que elucidam o sentido das atividades temporais da Companhia. Um exemplo significativo desta vertente é a qualificação da Companhia como uma multinacional por Charles Boxer<sup>23</sup>. Este tipo de abordagem desemboca em uma leitura da administração jesuítica como uma “gestão racional” de um tipo de empresa. Vale ressaltar que este viés não é exclusivo para os estudos sobre administração. Ao estudar o sistema de comunicação da Companhia, Christian Windler encontra uma grande similaridade de conclusões em relação aos carmelitas, de modo que o historiador também recusa a ideia de uma organização excepcional atribuída à ordem<sup>24</sup>. Assim, a excepcionalidade da Companhia de Jesus seria pela antecipação do modelo de gestão capitalista ou pela intensa atividade econômica por parte de pessoas cuja vocação é religiosa.

---

<sup>23</sup> “Em 1978, quando C.R. Boxer proferiu as 'Heras Memorial Lectures' no Colégio de São Xavier, em Bombaim, ele recorreu à sua propensão para analogias marcantes ao observar que as 'atividades econômicas dos jesuítas eram... muito maiores em escopo do que as das Companhias das Índias Orientais holandesas ou inglesas, que às vezes são chamadas de primeiras multinacionais'. Além disso, enquanto os diretores da 'Jan Compagnie' e da 'John Company' eram cidadãos de suas respectivas nações, os jesuítas gerais em Roma, os provinciais, os superiores e os chefes de missões no exterior eram verdadeiramente internacionais'. Em uma entrevista posterior, Boxer foi citado como tendo observado que ‘a primeira corporação multinacional do mundo foi a Companhia de Jesus’.”

No idioma original: “In 1978, when C.R. Boxer gave the Heras Memorial Lectures at St. Xavier’s College, Bombay, he resorted to his penchant for striking analogies by observing that the Jesuits’ ‘economic activities were... far greater in scope than those of either the Dutch or English East India Companies, which are sometimes termed by the first multinationals. Moreover, whereas the directors of both Jan Compagnie and John Company were nationals of their respective nations, the Jesuit Generals at Rome, the Provincials, superiors, heads of missions abroad were truly international’. In a subsequent interview Boxer was quoted as remarking that ‘the world’s first multinational corporation was the Company of Jesus’.” In: Alden, Dauril. *The making of an enterprise*. p. 668.

BOXER, Charles. *Portuguese India in the Mid-Seventeenth Century*. Delhi, 1980, p. 50.

A entrevista a qual Alden faz referência foi dada ao jornal Times of India em 24 dezembro de 1978.

<sup>24</sup> Windler also points out that the communication system of the Society of Jesus might not be as exceptional as it may seem, compared e. g. with the Discalced Carmelites. WINDLER, Christian, *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17-18. Jahrhundert)*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2018, p. 11. Apud. COELHO, Alexandre Coello E FECHNER, Fabian. “Political Agents and Cultural Mediators: Jesuit Procurators in a Globalizing World (16th and 18th centuries)”. (no prelo)

A terceira linha diz respeito aos estudos que verticalizam o olhar para o funcionamento de um espaço da Companhia de Jesus em um determinado período, descrevendo, analisando-o e, eventualmente, generalizando o modo como os inicianos administravam os seus bens neste espaço como uma regra para toda a ordem. Este viés pode ser chamado de localista e contribui significativamente para a compreensão do cotidiano dentro das propriedades jesuíticas, abarcando uma perspectiva quantitativa - apresentando listas de terras, de escravos, de objetos e de mercadorias em mãos da Companhia - e outra qualitativa, em que, a partir da descrição se torna possível identificar quais são as atividades jesuíticas e as suas implicações no cotidiano.

Por último, os estudos de Serafim Leite, Dauril Alden e Paulo de Assunção, embora diferentes entre si, representam uma quarta tendência, a qual denominamos de panorâmica”. Nesta perspectiva, as obras produzidas costumam ser longas e abrangentes, tratando a ordem em suas diversas facetas e ressaltando a multiplicidade de frentes de sua atuação, dentre as quais encontra-se a administração. Stuart Schwartz participa deste viés de uma maneira particular; o seu objeto de estudo não é a Companhia de Jesus, mas ele se vale de seus documentos para construir o cotidiano dos escravos e o funcionamento dos engenhos de açúcar. A sua abordagem sobre o escravismo é panorâmica, bem como a sua análise, abarcando diferentes engenhos do Recôncavo Baiano.

Cada uma destas perspectivas incide nos estudos de modo variado e combinado. Como apresentado nas obras citadas até aqui, há um predomínio ou do viés teleológico, do excepcional, do localista, ou do panorâmico em cada uma delas. No entanto, acontece de um mesmo estudo conter em si mais de uma destas perspectivas relacionadas à administração jesuítica. No limite, o que todos têm como pano de fundo é uma concepção prévia do historiador sobre a relação entre a religião e o seu lugar na produção e reprodução das sociedades, o que faz com que cada pesquisador participe mais ou menos em alguma destas qualificações.

De todos os autores citados, o único que tem na administração jesuítica o seu objeto central é Paulo de Assunção. Considerando o “silêncio sobre a atuação econômica dos jesuítas na América Portuguesa”<sup>25</sup>, o historiador lidou com a dificuldade de enfrentar a fragmentação da documentação e o pouco interesse da historiografia brasileira pelo tema naquele momento em que escrevia. Portanto, o seu estudo é pioneiro, reunindo uma vasta

---

<sup>25</sup> ASSUNÇÃO, Op. cit. p 18.

documentação com o objetivo de responder às seguintes questões: quais eram os negócios jesuíticos? Qual a ingerência da Companhia sobre os negócios temporais? O que fez com que os jesuítas fossem odiados pela Coroa e pela sociedade?

Abordando esses problemas, Assunção reúne três dos vieses apresentados, dando um tratamento excepcional para a atuação da Companhia enquanto traça a sua investigação panorâmica e parte do evento da expulsão, sem deixar de justificar as antipatias da Coroa pelo conflito de interesses gerado pelo grande patrimônio da ordem. Porém, esta perspectiva da Companhia de Jesus como uma organização excepcional não se dá de modo coerente ao longo do livro. Em diversos momentos, o autor oscila entre considerar os jesuítas como agentes capazes de gerir as suas propriedades como nenhum outro grupo ou indivíduo naquela sociedade para depois tratá-los como uma ordem religiosa que nada fez de diferente em relação às práticas administrativas da sociedade colonial. Em sua conclusão, Assunção afirma que

[...] a modernidade da Companhia de Jesus não estava somente na luta pela fé, mas no compartilhar de uma vivência social na qual se incluía a habilidade para uma eficiente atuação econômica que suportasse a atividade missionária e o seu crescimento. As práticas administrativas empreendidas pelos religiosos provam claramente o apego a uma política de resultados, deixando evidente que as gestões foram pautadas por um racional planejamento do sistema produtivo.<sup>26</sup>

Adjetivar a administração jesuítica como “moderna” e “racional” a coloca em correspondência com o seu tempo histórico, contrapondo este modo de gerir os bens com um outro que poderia ser classificado como arcaico e irracional. Por trás destas qualificações existe uma falta de precisão em relação ao que é uma administração “racional”, mas principalmente, não há uma diferenciação clara entre quais são os elementos e as práticas administrativas específicos do colonialismo e do capitalismo, debate que o autor não adentra em seu livro. Esta falta de delimitação, por sua vez, o impede de compreender a administração dos negócios jesuíticos nas balizas do mundo colonial e no lugar ocupado pela Companhia na formação desta sociedade e na formação do capitalismo no mundo ocidental.

A dicotomia de colocar de um lado um modo de gestão racional e de outro uma administração irracional se repete em Edgar Leite. Ao contrário de Assunção, Leite delimita a excepcionalidade da Companhia de Jesus tanto em relação às demais ordens religiosas,

---

<sup>26</sup> ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 439.

quanto ao seu ímpeto empresarial único, distinto daquele dos colonos. Se, para Paulo de Assunção, a racionalidade administrativa da Companhia é uma expressão da própria modernidade da ordem, para Leite este aspecto é marcante da singularidade de sua atuação.

É válido questionar o que significa racionalidade administrativa na sociedade colonial, concebida como sinônimo nos dois estudos. Para tanto, vamos observar o seguinte trecho escrito por Edgar Leite:

Atendendo a esses princípios, voltados essencialmente para o sucesso empresarial de longo prazo, que redundaria em ganhos financeiros permanentes para a Ordem, a Companhia irá celebrar as suas fazendas e os seus empreendimentos econômicos. Para aqueles que conviviam com os mais ou menos rústicos colonos portugueses, ansiosos por ganhos rápidos e absolutos, tomados por uma predatória racionalidade mercantil, a obra da Companhia aparecia como fruto de uma inspiração empresarial única na colônia. Uma significativa permanência econômica em décadas de ascensões e falências privadas, próprias do ambiente tumultuado da colônia e das práticas gerenciais dos colonos.<sup>27</sup>

Se a categoria “racional” for analisada somente a partir destas obras, ela aparece associada a uma administração empresarial, a longo prazo e com alguma estratégia e organização por parte de quem a realiza. Esta racionalidade também parece estar em contraposição a um modo de gerir tido como irracional. Este, por sua vez, diz respeito a uma gestão nada planejada e organizada, com o intuito de obter ganhos rápidos e imediatos. Normalmente, tal irracionalidade é atribuída aos colonos, qualificando as práticas administrativas deste grupo como mais predatórias.

Recorrendo a Max Weber, temos uma definição desta racionalidade na sociedade capitalista. Segundo o autor,

[...] em oposição às formas muito antigas da aquisição capitalista, é específico do capitalismo moderno o fato de que a organização estritamente racional, não surgiu nem poderia surgir em parte alguma no seio de sistemas políticos construídos de forma irracional. Pois essas formas modernas de empresa, com seu capital fixo e seus cálculos exatos, são muito sensíveis às irracionalidades do direito e da administração para que se tornem possíveis.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> LEITE, Edgard. *Notórios Rebeldes: A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Taverna, 2000. p. 64.

<sup>28</sup> WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 491. Apud. Lukács. Op. cit. p 215-216.

Trabalhando com o par “racional e irracional”, Weber define a racionalidade como uma razão específica do capitalismo moderno, em que tudo é calculável; enquanto o irracional, nas palavras de Lukács, corresponde ao método que se baseia na tradição e são “talhados subjetivamente na medida do homem que atua e, objetivamente, na medida da matéria concreta”<sup>29</sup>. Assim, é somente no capitalismo que a administração e o direito se tornam sistemas fechados em si, de modo que a passagem de um modelo de produção irracional para o racional, segundo Weber e Lukács, “foi uma necessidade do cálculo exato”. A troca de cartas entre os jesuítas denota preocupações com a maximização dos esforços produtivos, bem como concepções do que seria uma boa ou uma má administração de seus negócios. No entanto, a contabilidade de seus engenhos é bem lacunar. Stuart Schwartz chama a atenção para a baixa lucratividade do engenho e para as dificuldades de contabilizar as suas perdas e ganhos de modo exato. É preciso, então, questionar se as condições materiais em que a administração das forças produtivas se realizou na colônia permitiram a consolidação de um modo racional, tal qual está sugerido por Weber<sup>30</sup> e pelos autores aqui citados.

Além disso, nesses estudos, a definição da administração jesuítica como racional transparece uma compreensão de que somente os métodos de gestão que apresentam características ou preocupações similares aos do sistema capitalista moderno possuem lógica e eficiência. Tratando-se de uma sociedade em formação, onde os esforços para a reprodução da vida se voltam para o latifúndio escravista e açucareiro, é difícil acreditar que exista algum grupo social dominante que não se importe com bons resultados mercantis. Se as estratégias escolhidas pelos jesuítas e colonos são mais ou menos eficientes, não significa que não sejam racionais, ou seja, pensadas dentro da concepção de mundo dos agentes históricos envolvidos em um tempo determinado. A questão é como a administração se desenvolveu em uma sociedade que se inscreve na formação do capitalismo moderno, mas que não apresenta todas as suas características. Mais ainda, é preciso se perguntar como a administração se desenvolveu dentro de um grupo específico desta sociedade que não tem o mesmo lugar social de um colono.

---

<sup>29</sup> LUKÁCS, Op. cit. p. 216.

<sup>30</sup> Charlotte L’Estoile-Castelnaud também se valeu das observações de Weber ao afirmar que “o funcionamento da Companhia de Jesus faz com que apareça como uma instituição burocrática, ou, para retomar os termos utilizados por Max Weber, um sistema em que o exercício do poder e o funcionamento geral da instituição repousam sobre uma produção ordenada, sistemática de documentos”. Neste caso, a historiadora enfatizou a sistematicidade e racionalidade da Companhia em relação ao seu funcionamento interno, matizando a interpretação em relação à ideia de racionalidade que estamos discutindo até aqui. In: CASTELNAU, Op. cit. p. 65

Ora, qualificar a modernidade da Companhia pelo “apego a uma política de resultados” e o “racional planejamento”, como o fez Paulo de Assunção, produz uma naturalização do modelo de gestão capitalista moderno como paradigma de racionalidade. É possível questionar: outras sociedades não prezam pelo resultado da produção? O que é planejar de modo racional? Poucas páginas antes o autor aborda a sua concepção sobre essas categorias. Segundo o autor,

O olhar atento para o estado dos equipamentos de produção e para as questões jurídicas que envolviam a posse de terras e sua defesa, o acompanhamento das oscilações da cotação do açúcar no mercado europeu, o redirecionamento da produção para outros cultivos que pudessem ser mais lucrativos e que complementassem as receitas e a aplicação de recursos na compra de propriedades a serem arrendadas são atitudes e valores que revelam uma sintonia com práticas modernas de exploração agrária do capitalismo emergente.<sup>31</sup>

Embora pareça que Assunção tivesse a intenção de configurar as práticas administrativas da Companhia na chave da transição de um modo administrativo para outro, ou de um tempo histórico determinado para um outro, seu texto carece de saltos analíticos sobre a vasta documentação citada para embasar essa reflexão. O autor acaba por utilizar essas categorias de modo próximo ao que Weber quis dizer, porém, sem menção ou mediação alguma que situe a sua concepção dentro da sociedade colonial.

Ainda sob esta ótica, não é de se espantar que Charles Boxer considere a Companhia de Jesus como a primeira multinacional do mundo. Para o autor, o fato de a ordem possuir o padre Geral residente em Roma e mais outros cargos cuja atuação se dá a nível internacional, somado a um ímpeto empresarial que superaram, ao seu ver, os ingleses e holandeses, torna possível identificar a Companhia como uma multinacional. Tal caracterização é rejeitada por Alden, visto que não há evidência histórica que embase o argumento de que as transações econômicas da Companhia se aproximem das praticadas pelas companhias de comércio da Inglaterra e da Holanda; que o termo internacional não possui correspondência com a época moderna, podendo ser utilizado no meio empresarial somente após a Segunda Guerra Mundial; que a distância produziu um cenário de afastamento dos gerais sobre os assuntos econômicos; que não havia políticas responsáveis por garantir o lucro das operações; por fim,

---

<sup>31</sup> Idem, p. 436.



a ordem não transferia capital para os gerais em Roma, tampouco oferecia aos seus membros algum tipo de salário<sup>32</sup>.

As críticas de Alden apontam para um caminho que permite ao historiador localizar a Companhia de Jesus dentro das relações sociais e concepções de mundo de seu tempo, sem procurar pela excepcionalidade. Nem as relações com a Coroa e nem as relações entre os gerais e seus subordinados são comparáveis à gestão de uma empresa multinacional, bem como não basta ter a sua sede em Roma para que esta categoria seja aplicável. O sentido de sua ação também deveria ser o de uma multinacional, em linhas grossas, o lucro. Trocar a fé pelo lucro é despojar os jesuítas de sua vocação missionária, como se uma ordem religiosa fosse composta por homens muito à frente de seu tempo que se uniram nesta organização para enriquecê-la. Além disso, o lucro obtido através dos engenhos é de apenas 2% sobre o investimento, segundo Stuart Schwartz, o que coloca em xeque a ideia de uma ordem religiosa voltando os seus esforços somente para a lucratividade.

Apesar de esbarrar neste anacronismo, Edgar Leite tem o cuidado de conectar a Companhia com o espírito da contra-reforma juntamente com o sentido mercantil de sua época. Daí que ela pôde se sobressair na sociedade colonial, intrometendo-se em “áreas naturalmente ocupadas por outros agentes sociais”<sup>33</sup>. O autor se debruça sobre o desenvolvimento econômico da ordem como parte do caminho para entender a expulsão dos jesuítas. As duas hipóteses elaboradas para o seu estudo dizem respeito à compreensão da pluralidade étnica da sociedade colonial e ao conflito de interesses entre jesuítas e colonos no que toca à mão-de-obra indígena. Tais formulações fundamentaram o reconhecimento por parte de Edgar Leite de que a Companhia seria um grupo social disputando a hegemonia de seu projeto político:

Tal conflito [entre jesuítas e colonos], histórico, virá dos primórdios da colonização e se arrastará no decorrer dos séculos XVI, XVII e XVIII. O seu acirramento, assim entendemos, corresponderia ao fortalecimento gradativo dos colonos enquanto setor dominante na sociedade, à ampliação da escravidão africana, como alternativa à escravidão indígena, à diminuição populacional dos índios e ao desenvolvimento de um autêntico projeto de hegemonia da sociedade por parte dos mesmos colonos. A Companhia de Jesus, entidade dotada de objetivos próprios cada vez mais

---

<sup>32</sup> Apendice B. The Society of Jesus as the first multinational firm. In: ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540-1750)*. California: Stanford University Press, 1996, p. 668-669.

<sup>33</sup> LEITE, Edgar. Op. cit. p. 60.

particulares, em função do seu sucesso empresarial, possuiria sólidas articulações políticas na Corte e uma ascendência espiritual sobre os colonos. Mas as razões de sua hegemonia ideológica na colônia serão cada vez mais referenciadas a uma realidade própria dos primórdios da colonização.<sup>34</sup>

Qualificando o conflito entre jesuítas e colonos na chave da disputa pela hegemonia, Edgar Leite chega à conclusão de que os jesuítas foram derrotados pelo “amadurecimento da economia colonial, o desenvolvimento de seu mercado interno e o subsequente fortalecimento do poder político dos colonos”<sup>35</sup>. Ou seja, mesmo que Leite considere a administração jesuítica como moderna e excepcional, ela não acompanhou o desenvolvimento da economia colonial, motivo pelo qual os jesuítas encontraram-se em uma situação desfavorável no final do século XVIII. Como o seu olhar não está na administração enquanto objeto de estudo, o autor apresenta as “práticas gerenciais” da ordem como um dado a ser descrito e não analisado. A clivagem da concepção excepcional e teleológica revela um pressuposto em que administrar e acumular aparecem como sinônimos.

Do mesmo modo que Edgar Leite atravessa o tema da administração para investigar outras questões pertinentes concernentes à Companhia de Jesus, as pesquisadoras aqui agrupadas em torno da abordagem localista permearam o assunto a partir do estudo de casos específicos. Dentre elas, destacam-se Márcia Amantino e Manoela Pedroza.

Promovendo uma frutífera interlocução com a historiografia da América Latina, Márcia Amantino também evidenciou, em sua dissertação de mestrado defendida em 2016, a pouca atenção dada aos assuntos sobre as propriedades rurais jesuíticas pela historiografia brasileira. Dentro de um objetivo geral de compreender a inserção da Companhia de Jesus “nas lógicas econômicas que regiam os demais produtores da cidade [Rio de Janeiro]”<sup>36</sup>, a historiadora lançou o olhar sobre o cotidiano do Engenho Velho, descrevendo as suas posses, fossem elas terras ou escravos.

Na coletânea de artigos publicada juntamente com Eliane Cristina Deckman Fleck e Carlos Engemann, Márcia Amantino e os demais historiadores apontam para a necessidade de tratar dos colégios do Rio de Janeiro e de Córdoba em perspectiva comparada. A partir de temas diversos, como o comércio, a arquitetura, o trato com os escravos pelos jesuítas e a

---

<sup>34</sup> Idem, p. 15-16.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>36</sup> AMANTINO, Marcia Sueli. A Companhia de Jesus e a cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, séculos XVII e XVIII. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996, p. 9.

expulsão da ordem das monarquias ibéricas, os autores analisam o “papel econômico desempenhado pelos religiosos da Companhia de Jesus”<sup>37</sup>. Ou seja, através das questões referentes à administração dos bens jesuíticos nos espaços relacionados ao colégio, como as fazendas e as boticas, pretende-se localizá-los dentro da economia colonial. Nesta proposta, embora não haja uma preocupação de entender o que a administração significava para os jesuítas, há o desenrolar de uma perspectiva que compreende a Companhia de Jesus como um grupo que estava inserido em um universo religioso, produzindo uma expectativa acerca de seus comportamentos. Nas palavras de Amantino:

Nas Américas, os jesuítas foram “protagonistas esenciales en el desarrollo de la economía de la época colonial” e se inseriam em suas lógicas sociais, econômicas e políticas como administradores de seus latifúndios, transformando-se em senhores de terras e de cativos ao mesmo tempo em que eram membros de um universo religioso e como tal possuíam dogmas e comportamentos específicos que as sociedades, de uma forma ou de outra, esperavam que eles seguissem.<sup>38</sup>

Embora haja o reconhecimento da participação dos jesuítas na sociedade colonial enquanto uma ordem religiosa, esta constatação resulta em um olhar para a sua atuação que ultrapassa a sua inserção nas lógicas mercantis de sua época. Nesses estudos, “administrar” é lidar com assuntos econômicos e “inserir-se em tais lógicas” é sinônimo de participar de uma estrutura econômica existente, seja fazendo comércio, contabilizando ganhos e perdas ou lidando com o trabalhador escravo. A esfera da política não é abordada e, conseqüentemente, o lugar da Companhia de Jesus na reprodução ideal e material desta sociedade também não. Quando o administrador apenas se insere na lógica mercantil, é difícil ir além da descrição de suas práticas e enxergá-lo na sua condição de um ator social que não encontrou uma sociedade pronta, mas participou ativamente de sua construção, inclusive como parte de uma ordem religiosa que formulava as principais justificativas de dominação ideológica.

Por sua vez, a historiadora Manoela Pedroza pode ser inserida na vertente localista no que toca ao estudo da administração jesuítica, já que a sua tese se insere, na verdade, no campo da história social da propriedade, analisando a fazenda de Santa Cruz. Com uma tese de fôlego, Pedroza analisa “algumas condições sociais de realização da propriedade na

---

<sup>37</sup> AMANTINO, Marcia; DECKMAN, Eliane e ENGEMANN, Carlos (org.). A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina (séc. XVIII). Rio de Janeiro: Garamand, 2015, p. 9.

<sup>38</sup> AMANTINO, Márcia. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo: ANPUH, julho de 2011, p.5.

América portuguesa entre os séculos XVI e XIX”<sup>39</sup>. Para tanto, a historiadora se vale dos contratos de aforamento da fazenda de Santa Cruz, gerida pelos jesuítas de 1590 a 1759, ocasião de sua expulsão. As práticas proprietárias dos padres são abordadas para a compreensão do modo como eles jogaram com as regras existentes e das disputas relativas à propriedade da fazenda, configurando, assim, um grupo social.

Manoela Pedroza concebe a Companhia de Jesus enquanto um grupo que age de acordo com seus interesses, ao mesmo tempo que preza pela sua imagem perante os demais atores na colônia. Partindo do conceito de “economia embebida (ou enraizada)” forjado pelo economista Karl Polanyi, a autora investiga as práticas proprietárias deste grupo social, considerando o problema de analisar a propriedade em uma sociedade não capitalista. Para Polanyi, nestas sociedades as escolhas econômicas pautavam-se não somente no fator da racionalidade, entendida pelo economistas liberais como própria da produção capitalista, mas “poderiam estar baseadas em critérios morais, religiosos, familiares ou costumeiros, justamente porque estavam imersas e dependiam de outras instituições, como a política, a religião e a família”<sup>40</sup>. Assim, é importante ressaltar a possibilidade aberta pelo estudo de Pedroza de olhar historicamente para aspectos naturalizados na sociedade capitalista e propor caminhos para se pensar como os problemas relativos à propriedade apareciam na sociedade colonial.

A preocupação central da tese de Pedroza é caracterizar a mentalidade possessória dos jesuítas, marcada pela generalidade do Antigo Regime e pela especificidade própria da ordem à qual pertencem. Esta mentalidade possessória do Antigo Regime é definida pela autora em dois sentidos: o rentismo da Igreja Católica na Europa e o ultrarrentismo da nobreza portuguesa. Sendo assim, os jesuítas recebiam os seus membros de famílias nobres abastadas, educavam os filhos da nobreza, recebiam heranças e acumulavam propriedades, aliando tais práticas à sua influência política sobre o Rei e os nobres portugueses. Como afirma a historiadora, “os padres jesuítas que chegaram à América estariam imersos na ‘mentalidade possessória do Antigo Regime, como religiosos, como nobres e como beneficiários da

---

<sup>39</sup> PEDROZA, Manoela. Capítulos para uma história social da propriedade da terra na América Portuguesa e Brasil. O caso dos aforamentos na Fazenda de Santa Cruz (Capitania do Rio de Janeiro, 1600-1870). Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018, p. 38.

<sup>40</sup> Idem, p. 22.

monarquia portuguesa”<sup>41</sup>. Não é seu objeto investigar como este comportamento de grupo incide no debate sobre organização e administração entre os jesuítas<sup>42</sup>.

A fazenda de Santa Cruz, foco do estudo de Pedroza, e as práticas proprietárias dos jesuítas são uma parte dos assuntos administrativos da ordem, mas não permitem a generalização das práticas sociais dos padres para outras localidades, já que esta fazenda é justamente a mais bem sucedida sob a sua gestão. Se nela existia uma política de casamento entre os escravos, por exemplo, em outras propriedades os administradores reclamavam da ausência do sacramento. Do mesmo modo, Edgar Leite se debruçou sobre esta propriedade para sustentar a sua análise de racionalidade na gestão de seus bens, quando, em tantas outras unidades produtivas, os escravos dos padres passavam fome de pão e, por incrível que pareça, de doutrina.

Esta constatação não diz respeito à qualidade dos estudos com tendência localista. Manoela Pedroza avança na compreensão das formas de os homens se relacionarem com a propriedade e, a partir disso, construir o senhorio na colônia. Além disso, mesmo observando uma fazenda tida como “modelo” pelos padres, sua tese é certa em demonstrar as vezes em que os jesuítas burlaram as leis e agiram desrespeitando a Coroa e a administração real. Já Márcia Amantino realça a urgência de uma agenda de estudos comparados em relação aos diferentes espaços de atuação da Companhia de Jesus no mundo colonial, o que ainda pode frutificar no questionamento sobre a existência de um “modo de proceder” administrativo jesuítico em escala global.

Na outra ponta da historiografia encontram-se as obras panorâmicas sobre a Companhia de Jesus. Enquanto Serafim Leite é leitura obrigatória quando alguém se interessa pelos jesuítas no Brasil, é necessário realizá-la com o cuidado de quem lê um jesuíta escrevendo sobre a própria organização. Além dos monumentais dez volumes da História da Companhia de Jesus no Brasil, nenhum outro estudo foi tão abrangente e panorâmico na abordagem da Companhia de Jesus quanto o de Dauril Alden. Em seu livro, o pesquisador se debruça sobre a empresa jesuítica no Império Português, procurando responder como a ordem pôde construir tamanha influência através do estudo de sua forma de organização, de suas

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>42</sup> Mesmo assim, Manoela Pedroza tem o cuidado de apontar determinadas novidades que a administração dos bens temporais trazem para a ordem, como é o caso do surgimento dos padres procuradores. In: PEDROZA, Por trás dos senhorios: senhores e camponeses em disputas por terras, corpos e almas na América portuguesa (1500-1759). Jundiaí: Paco Editorial, 2020, p. 74.

posses e de seus diferentes modos de atuação em cada assistência. Alden parte de questões que envolvem a construção de uma imagem sobre as atividades econômicas da Companhia, indagando se teriam sido tais práticas o que a tornou alvo de críticas. Alden também busca entender qual seria a explicação para a situação desfavorável dos jesuítas na primeira metade do século XVIII. Ou seja, mesmo uma obra de tanto fôlego tendeu a tratar das atividades econômicas da ordem de uma maneira teleológica, a fim de entender a sua expulsão do Império Português.

No entanto, a leitura de Alden não pode ser reduzida a este aspecto. O seu ponto de partida é a descrição da trajetória de formação de um jesuíta, dos seus modos de vida, da sua organização, das principais questões com as quais se depararam no decorrer de sua atuação e de suas relações externas para, então, esboçar a sua hipótese sobre as críticas recebidas pela ordem. Embora não firme uma posição categórica para qualificar a natureza da atuação administrativa dos jesuítas, Alden não a resume como excepcional. Pelo contrário, busca desvendar a imagem construída em torno da Companhia como uma “máquina operando bem sob o comando de um engenheiro eficiente”<sup>43</sup>, chamando a atenção para o fato de os jesuítas enfrentarem os fatores do tempo e da distância na execução de seus procedimentos de decisão e na manutenção de sua hierarquia.

Confrontando a ideia da multinacional jesuítica de Charles Boxer, Alden consegue relativizar a excepcionalidade de seu envolvimento econômico e de sua rigidez organizativa ao afirmar sua proeminência no Império Português, baseada no jogo político de cada momento histórico. Portanto, *The making of an enterprise* não é um estudo que possa ser encaixado no tratamento excepcional dado para o envolvimento econômico da ordem. A descrição de suas práticas administrativas carregam consigo um caráter empirista sem que o autor se valha de tais informações para afirmar qualquer extemporaneidade no modo de proceder dos jesuítas. Para Alden, não havia intencionalidade no crescimento do poder patrimonial dos jesuítas: quanto mais prosperavam seus esforços missionários, mais gastos surgiam. Deste modo, a sua proeminência política e econômica em relação às outras ordens justificava o fato de eles serem os religiosos mais atacados no Império Português, gerando um cenário permanente de críticas. Esta conclusão se dá sem que o autor trabalhe com categorias analíticas que expliquem as contradições entre o sentido da missão jesuítica e as duas práticas mercantis.

---

<sup>43</sup> ALDEN, Op. cit. p. 229.

Cada vertente aqui apresentada colabora para a descrição das práticas administrativas da Companhia, independente dos objetivos perseguidos pelos seus respectivos autores: o funcionamento dos colégios fora da América portuguesa, a relação social forjada a partir da propriedade, os métodos de contabilizar os ganhos, a construção da ordem nos diferentes espaços do Império português, a compreensão da expulsão dos jesuítas, tudo é transversal ao modo como os jesuítas construíram as suas práticas administrativas. No entanto, é preciso posicionar a administração jesuítica em relação a todos estes caminhos de pesquisa. Do ponto de vista teleológico, a administração é encarada como um meio para se encontrar a resposta para o evento da expulsão dos padres, o que acaba por tangenciar a ideia de que cada dilema enfrentado pelos jesuítas significava o acúmulo de mais um passo em direção à sua expulsão. Ademais, quando se assume tal posição retrospectiva em relação à administração, a necessidade de entender as práticas econômicas dentro do contexto em que os atores viviam se dilui, provocando, igualmente, a diluição conceitual do que é administrar e de outras determinações da vida social presentes nos dilemas da Companhia de Jesus.

A perspectiva excepcional também tende a tratar de modo difuso o que é administrar. Duas tendências atravessam esta posição. Ao serem taxativos quanto ao ineditismo do envolvimento de uma ordem religiosa na gestão temporal ou ao assumirem uma capacidade incomum de padres executando tarefas fora do âmbito espiritual, os historiadores produzem um certo “exagero” quanto aos acertos dos jesuítas. Este exagero ora se escora na ideia de que a Companhia se despoja do sentido religioso e de seu momento histórico, beirando uma empresa capitalista, ora apaga os jogos de poder internos e externos à ordem, como se todo o seu empreendimento fosse exitoso e legitimamente justificado como um fim religioso.

Tanto nas abordagens localistas quanto nas panorâmicas não há uma delimitação clara sobre o que é administrar. A centralidade destas análises está na descrição do funcionamento de cada propriedade ou de cada bloco temático, no caso de perspectivas mais panorâmicas. Deste modo, o que fica subentendido nessas obras é que administração é sinônimo de economia, já que, em nenhum momento, há uma preocupação em entender como o envolvimento econômico também produziu o modo de proceder jesuítico na sociedade colonial. Ora, essa compreensão não é de todo intencional. Ela é sintomática de uma concepção teórica prévia de cada historiador em que a esfera da religião e da economia não se misturam. Com exceção de Manoela Pedroza e Edgar Leite, nenhum outro historiador citado avança com o intuito de pensar a funcionalidade da religião na reprodução da sociedade

colonial, de tal forma que os administradores perdem a possibilidade de se integrarem nas relações políticas da colônia, assemelhando-se mais a burocratas ou meros tarefeiros que operam dentro de uma organização coesa e disciplinada.

Com o objetivo de entender a administração jesuítica dentro de seu tempo histórico e de uma concepção de mundo própria da formação dos jesuítas, esta pesquisa parte de outro pressuposto teórico, de modo que é sobre a sua explicação que nos deteremos neste momento.

\*\*\*\*\*

Na epígrafe do artigo em que debate com Rosa Luxemburgo, Georg Lukács retoma a crítica de Marx sobre os economistas cuja preocupação está somente na explicação de como se dá a produção nas relações capitalistas, quando seria necessário explicar como essas relações se produzem, ou seja, o movimento histórico que as faz nascer<sup>44</sup>. Deste modo, compreender as determinações do movimento histórico é tarefa essencial para o historiador que se debruça sobre qualquer época. Esta preocupação contém premissas caras ao debate marxista. Em primeiro lugar, há uma questão em torno das determinações sobre a produção e a reprodução das relações sociais. Em termos mais precisos, nos referimos à clássica discussão sobre a relação entre base e superestrutura que, normalmente, não é alvo de debate da historiografia sobre a Companhia de Jesus. No entanto, esta polêmica pode render importantes reflexões sobre as atividades desta ordem religiosa, visto que é preciso definir a função da religião na produção e reprodução da sociedade colonial para posicionar as decisões dos jesuítas em seu contexto histórico.

Antônio Gramsci afirma que a base e as superestruturas formam o conceito de bloco histórico, isto é, “o conjunto complexo - contraditório e discordante - das superestruturas é o reflexo<sup>45</sup> do conjunto das relações sociais de produção”<sup>46</sup>, de modo que existe uma reciprocidade entre ambas. No contexto das derrotas do movimento operário de Turim, sua questão principal tornou-se investigar como as pessoas aderem a determinadas concepções de mundo, no caso específico de Gramsci, ao fascismo. Assim, o italiano se perguntava como propagar uma outra concepção de mundo em um dado momento das relações de força. Esta

---

<sup>44</sup> Apud LUKÁCS, Op. cit. p. 105.

<sup>45</sup> Gramsci não possui uma visão simplista das superestruturas enquanto “reflexo das relações sociais de produção” como criticamos neste capítulo a ideia de que a religião seria mero “reflexo” da estrutura. Toda a sua obra vai no sentido contrário de afirmar a complexidade da relação entre estrutura e superestrutura e de investigar as determinações na formação das concepções de mundo das classes sociais.

<sup>46</sup> GRAMSCI, *Concepção dialética da história*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6ª ed. 1986, p. 52-53.



pergunta permitiu que o filósofo questionasse o papel secundário que, muitas vezes, se atribuiu às chamadas superestruturas, nas quais se encontram os aspectos políticos e religiosos de uma sociedade.

E.P. Thompson, por sua vez, debatendo esta relação nos mesmos termos de Gramsci e Lukács, nega a ideia de que as superestruturas teriam um papel derivado da chamada “base”, afirmando que

Muito da teoria marxista e, igualmente, embora em menor parte, muito da historiografia marxista foram distorcidos pelo exame da classe segundo as categorias de ‘base’ e ‘superestrutura’. As forças e as relações produtivas nos forneceriam a ‘base’ (que se supõe real e objetiva), e delas a consciência de classe emergiria como uma superestrutura “derivada”.<sup>47</sup>

Contraopondo-se às interpretações que encerravam a sua análise nos elementos materiais da vida dos povos, Gramsci e Lukács preocuparam-se em entender as relações sociais em que se forjavam a consciência - questão que, mais tarde, foi reformulada nos termos citados por E.P. Thompson. Neste sentido, a compreensão das superestruturas não passaria somente pelo esclarecimento das condições materiais da vida e a sua posterior transposição - ou derivação, como disse Thompson - para uma determinada forma de consciência em cada época. Ao escrever o artigo “O marxismo ortodoxo”, Lukács se posicionou perante o chamado mecanicismo marxista, cuja força estava numa interpretação de Marx tida como ortodoxa. Para os autores considerados como “ortodoxos”, como Althusser, a economia conduziria qualquer análise da realidade de modo rígido e inexorável. Deste modo, havia pouca margem para investigações acerca da adesão das pessoas a ideologias, crenças ou folclores, bem como para o estudo de outras determinações contidas na vida material das sociedades.

As revoluções da segunda metade do século XX deram novo fôlego para este debate, visto colocarem em xeque as premissas “ortodoxas” sobre os países potencialmente revolucionários. Não à toa, é com a observação destas experiências que André Gorz, na década de 1970, ressalta a imbricação entre produção e dominação, analisando a forma organizativa da fábrica, em um exercício de investigação sobre como a separação entre

---

<sup>47</sup> THOMPSON, Edward Palmer. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. In: NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (org.). *As Peculiaridades dos Ingleses e outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 279.

trabalho intelectual e manual, entre teoria e prática incidem na constituição das relações sociais<sup>48</sup>.

Nesse momento, o debate sobre o estruturalismo ganhou força e deu novos contornos para a relação entre a questão da materialidade e das ideias. Em seu livro *L'idéal et le matériel*, Maurice Godelier apresentou a necessidade de pensar qual o papel das realidades ideais e materiais na produção das sociedades. Estas duas realidades são concebidas da seguinte maneira pelo autor:

Entendo por realidades materiais tanto as de natureza exterior ao homem, as quais enfrenta desde as origens, como as criadas por ele mesmo e que vão desde os utensílios às espécies animais que ele domesticou. O próprio homem, enquanto espécie biológica, é um fragmento da matéria viva. Ao dizer realidades ideais, me refiro a todas as formas de pensamento implicadas na produção e reprodução das relações sociais.<sup>49</sup>

Godelier avança em seu modelo de investigação ao procurar pelo sentido atribuído por sociedades não capitalistas às suas práticas sociais. Para ele,

[...] o que se denomina de estrutura econômica da sociedade, a saber, as relações sociais que organizam a ação material do homem sobre a natureza, a produção e a distribuição dos meios materiais de existência, pode revestir formas e ocupar lugares completamente diferentes daqueles que nós conhecemos no marco das sociedades capitalistas ocidentais.<sup>50</sup>

Desta forma, a tarefa teórica de pensar o modo como uma sociedade não capitalista produz e reproduz as suas relações sociais perpassa o entendimento de que a materialidade

---

<sup>48</sup> “A guerra do Vietnã e a revolução cultural chinesa transtornavam, ao mesmo tempo, as ideias aceitas sobre a superioridade da técnica ocidental e a neutralidade da ciência.” In: GORZ, André. *Crítica da divisão do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 10.

“Produzir e dominar; dominar aquele a quem se obriga a produzir e que se escraviza a objetivos que lhes são desconhecidos, a instrumentos de trabalho dos quais se lhe impõe minuciosamente o modo de usar: a vontade de domínio está profundamente inscrita na natureza das máquinas, na organização da produção, na divisão do trabalho que ela materializa.” Idem. p. 11.

<sup>49</sup> GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamientos, economías, sociedades*. Versão castelhana de A. J. Desmond. Madrid: Taurus Humanidades, 1989, p. 7-8.

“Entiendo por realidades materiales tanto las de la naturaleza exterior al hombre, a las que se encuentra enfrentado desde sus orígenes, como las creadas por él mismo y que van desde los utensilios a las especies animales y vegetales que él ha domesticado. El propio hombre, en tanto que especie biológica, es un fragmento de la materia viva. Al decir realidades ideales, me refiero a todas las formas de pensamiento implicadas en la producción y la reproducción de las relaciones sociales.

<sup>50</sup> Idem, p. 11.

“[...] lo que se denomina la estructura económica de la sociedad, es decir, las relaciones sociales que organizan la acción material del hombre sobre la naturaleza, la producción y la distribución de los medios materiales de existencia, puede revestir formas y ocupar lugares completamente diferentes de aquellos que nosotros conocemos en el marco de las sociedades capitalistas occidentales.”

que delimita o que é possível para os homens e mulheres da época não é por si só o que reproduz as relações de poder. O tratamento da esfera econômica como autoexplicativa dos modos de vida de todas as sociedades é fruto do que Lukács descreveu como

o caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com os produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua apreensão.<sup>51</sup>

Esta ilusão que, nas palavras de Lukács, é produzida necessariamente pelo capitalismo, pode fazer com que o pesquisador, ao se aproximar do tema da administração na sociedade colonial, também se sinta impelido a tomá-la como sinônimo das práticas econômicas. Em outras palavras, mesmo que o estudo parta da análise da vida material ou das práticas tidas como econômicas de uma sociedade, ele pode envolver a análise de outras determinações da vida que não somente a da reprodução material.

Não é uma coincidência que todos esses teóricos estejam partindo da mesma questão, da formação da consciência de classe, para elaborar tais formulações. A ênfase dada ao aspecto material como determinante das relações sociais produziu uma série de conclusões que desconsideravam o que diz respeito ao que se entende por “superestruturas”, a consciência aí inclusa. Embora o tema desta dissertação não seja a consciência - pelo contrário, o ponto de partida é exatamente o que se entende como estrutura, ou seja, as forças produtivas terra e trabalho -, o fato de se tratar das atividades de uma ordem religiosa em uma sociedade não capitalista envolve a complexidade de apreender o modo como os religiosos vivem estas relações de produção. A consciência destes homens não era a de um homem de negócios dos dias atuais; tampouco os objetivos que perseguiram e os dilemas que enfrentavam podem ser comparáveis com uma empresa capitalista. Para compreendermos a Companhia de Jesus e os seus meios de produzir e reproduzir a sua vida material, ela precisa ser localizada em relação ao seu tempo histórico. Estamos falando de situá-la na época Moderna, no contexto da Contra reforma, da consolidação do poder das monarquias nacionais, do encontro com o outro em novos territórios e da crise da consciência europeia no século XVII.

Quando a historiografia trata de uma ordem religiosa em uma sociedade que, apesar de forjar as bases do capitalismo, ainda não é capitalista, a confusão entre economia e administração pode apagar a possibilidade de compreensão sobre como, ao garantir os seus

---

<sup>51</sup> LUKÁCS, Op. cit. p. 72

meios de subsistência, a Companhia também produziu a sua forma de se organizar e de se posicionar politicamente naquela sociedade. Neste estudo, o ponto de partida não é o espanto por um caráter supostamente excepcional das práticas administrativas da ordem e sim a busca por entendê-las em seu contexto e significado na sociedade colonial. Tal como sugeriu Thompson para o conceito de classe:

A classe se delinea segundo o modo como homens e mulheres vivem suas relações de produção e segundo a experiência de suas situações determinadas, no interior do “conjunto de suas relações sociais”, com a cultura e as expectativas a eles transmitidas e com base no modelo pelo qual se valeram dessas experiências em nível cultural.<sup>52</sup>

Portanto, não basta a descrição exaustiva dos aspectos econômicos da Companhia de Jesus, nem a afirmação de que os jesuítas envolveram-se na economia colonial para sobreviver. O horizonte desta pesquisa é entender a administração jesuítica na América portuguesa do ponto de vista da totalidade<sup>53</sup>. Investigá-la do ponto de vista da totalidade não significa esgotar todos os assuntos concernentes ao tema. A totalidade não é a soma dos fatos e sim a compreensão de sua função no processo histórico e das suas relações com o conjunto da sociedade. Ademais, é necessário um olhar crítico em relação ao andamento dos fatos estudados, tal como Jorge Grespan chama a atenção no livro “Marx e o modo de representação capitalista”. Retomando os termos de Marx em *A Ideologia Alemã*, há quem trate os acontecimentos “representando realmente algo, sem representar algo real”. Em suas palavras:

Nesse quíproco encontra-se uma chave para penetrar no modo pelo qual o capital engendra as formas que tornam os agentes econômicos até certo ponto conscientes do que fazem e, assim, capazes de reproduzir com eficácia o sistema em que vivem.<sup>54</sup>

No contexto colonial, esta reprodução eficaz do sistema em que as pessoas vivem poderia ser expressa na teologia, enquanto um modelo de explicação da realidade, nos conflitos pela terra e trabalho e nas diversas soluções encontradas pelas pessoas, enquanto um motor das disputas nesta sociedade. No entanto, o momento em que as relações de apropriação das forças de produção disponíveis se desenvolvia era o da acumulação primitiva

---

<sup>52</sup> THOMPSON, Op. Cit. p. 277

<sup>53</sup> “[...] não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade” In: LUKÁCS, Op. cit., p. 105.

<sup>54</sup> GRESPAN, Jorge. Marx e o modo de representação capitalista. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 9.

de capital. As pessoas não vislumbraram qualquer formulação para a sociedade colonial nestes termos; no máximo, denunciavam a voracidade com que o processo de conquista e de colonização aconteceram<sup>55</sup>.

A concepção de “tempo da acumulação primitiva de capital” é fundamental tanto para localizarmos a ação dos padres administradores quanto para justificar a crítica historiográfica feita nesta pesquisa. Este processo está para além das relações imediatas que esses jesuítas vivem, porém é determinante no modo como elas se desenvolveram. Marx se utiliza de noções de tempo para expressar a clivagem que este processo promoveu nas relações sociais a partir do novo mercado mundial forjado nas Grandes Navegações:

Durante a infância da produção capitalista, as coisas se deram, muitas vezes, como na infância do sistema urbano medieval, quando a questão de saber qual dos servos fugidos devia se tornar mestre ou criado era geralmente decidida com base na data mais ou menos recente de sua fuga. Entretanto, a marcha de lesma desse método não correspondia em absoluto às necessidades comerciais do novo mercado mundial, que fora criado pelas grandes descobertas do fim do século XV.<sup>56</sup>

Ou seja, afirmar que a acumulação primitiva de capital seja condicionante em um determinado momento histórico não corresponde necessariamente à investigação da circulação do capital pelo mercado mundial e sim à análise das relações de produção que respondem às demandas desse processo. Deste modo, Marx qualifica a colonização dos séculos XVI ao XVIII:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção

---

<sup>55</sup> Neste sentido, é preciso ter cuidado com afirmações como a de João Fragoso, para quem “[...]o projeto espanhol para as conquistas - e acredito que também o português - era impelido por motivos que hoje chamamos de morais-religiosos. Por aquela época, a preocupação da monarquia era difundir o que eles entendiam por civilização cristã no Novo Mundo, e não tanto o que chamamos hoje de capitalismo.”In: Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. p.116. Ora, não é porque as pessoas em sua respectiva época não nomeiam os processos que vivem em determinados termos, que elas não estão inscritas em um processo maior. Sendo específica, todos os agentes da colonização constroem as suas compreensões subjetivas da realidade em que vivem, bem como cada grupo social formula - ao menos busca formular e expressar - o seu projeto político, produzindo discursos de legitimação acerca da realidade colonial. Por outro lado, estou de acordo com Fragoso quando ele chama a atenção para a necessidade de se compreender as dinâmicas de poder internas à sociedade colonial, o que os grandes modelos explicativos fazem pouco, até por observarem uma outra escala das relações sociais. Ao que nos parece, é tarefa do historiador encontrar a mediação entre a relação de forças, as concepções de mundo do período e o processo mais amplo em que se inscrevem, como busquei argumentar neste capítulo.

<sup>56</sup> MARX, Karl. O Capital. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 996-997.

capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.<sup>57</sup>

Assim, o desafio de investigar a administração jesuítica no século XVII é parte de um outro, mais geral, de conceber as mediações entre a estrutura e a superestrutura numa sociedade que se forjava no tempo da acumulação primitiva do capital, sem ser propriamente capitalista; ou que estão localizados, nas palavras de Marx, na “aurora da era da produção capitalista”.

Deixar-se iludir pelo caráter fetichista da forma econômica não é uma sedução vivida apenas por marxistas. A leitura de documentos cujo assunto são atividades produtivas, parece surpreender os historiadores que estudam religiosos, como se o envolvimento com a religião fosse uma barreira para que eles também lidassem com a esfera da vida material. Assim, os estudiosos descobrem, incrédulos, o que uma ordem religiosa é capaz de acumular em nome da fé. É neste momento que podemos cometer anacronismos, imputando categorias como multinacional ou empresa para designar as ações da Companhia de Jesus. A principal consequência desta visão é que a administração se torna sinônimo de economia e a análise se faz em torno dos resultados da produção e não acerca das relações de produção.

Quando os jesuítas lidam com as questões relativas aos meios de produção durante a sua atuação na América Portuguesa, eles estão disputando os recursos disponíveis com o conjunto da sociedade, de modo que as suas decisões têm consequências que ultrapassam a matemática da lucratividade ou da eficiência. A implicação do modo como os jesuítas administravam os seus bens se dava no campo da política e da crença religiosa. Por isso, a experiência administrativa da Companhia precisa ser entendida dentro do movimento histórico do qual faz parte, considerando o seu significado para uma organização que se consolidava no século XVII, tendo como primazia a experiência colonial.

Estas observações vão de encontro aos questionamentos feitos pela historiadora Emília Viotti da Costa, para quem é preciso questionar a validade da aplicação e transposição de categorias que surgem em contextos específicos para a análise das realidades históricas brasileiras<sup>58</sup>. Isso não significa negar a historiografia europeia ou norte-americana, mas abordá-las de modo a garantir uma interlocução entre os pontos de contato sem deixar de identificar as peculiaridades da formação colonial brasileira e o seu processo de formação.

---

<sup>57</sup> Idem, p. 998.

<sup>58</sup> COSTA, Emília Viotti da. Op. cit. p. 24-25.

Portanto, tendo em vista que não estamos diante de uma sociedade capitalista, é preciso delimitar o que é administrar na época moderna, para, então, afunilar a análise em relação aos dilemas enfrentados pelo jesuíta administrador na América portuguesa. Quais eram as concepções coevas que os religiosos carregavam sobre gerir os aspectos temporais? Como se formava um padre “administrador” dentro da Companhia? Sob quais regras eles atuavam? São estas as questões que desenharam o caminho deste capítulo a partir daqui.

## 1.2 Administrar na modernidade

A necessidade de delimitar o que significa administrar na modernidade não passa somente por um rigor conceitual – indispensável para a pesquisa científica –, mas é primordial para o entendimento do processo histórico em escala mais ampla no qual se enquadram as práticas da Companhia de Jesus. Sem este exercício, as conclusões acabam reféns da memória constituída pela própria organização para a qual tudo se justifica, como já mencionado, “para a maior glória de Deus”<sup>59</sup>. Markus Friedrich chama a atenção para a necessidade de se criar uma agenda metodológica de estudos sobre os aspectos de administração e governo da Companhia. Segundo o historiador, estudioso desses aspectos no pensamento de Inácio de Loyola<sup>60</sup>, a literatura escrita sobre o jesuíta enquanto um administrador de um “complexo corpo social” é escassa, tal como os estudos sobre a ordem jesuítica enquanto uma organização social. Ou seja, se é verdade que houve a já mencionada diversificação dos estudos sobre a Companhia, também é verdade que esse assunto foi o que menos obteve atenção.

O problema de fundo sobre o debate administrativo remete à dificuldade de os historiadores atribuírem outro espaço para a religião que não o do reflexo das estruturas de seu tempo. Assim, a questão da administração dialoga com o problema metodológico investigado por Michel de Certeau em *A Escrita da História*, quando propõe adentrar o debate sobre o lugar da religião na reprodução das sociedades e a natureza de sua relação com a realidade social. Nas palavras de Certeau,

---

<sup>59</sup> Faço remissão à conclusão da parte V do livro de Paulo de Assunção em que o historiador afirma: “Desta forma, os engenhos e as fazendas permitiram que os religiosos gozassem de privilégios reais, sociais e políticos que a missão envolvia, o que significa dizer que a administração da empresa açucareira e outras atividades eram operadas seguindo a necessidade de lucro, de controle das perdas e de um olhar atento para as alterações de mercado. Enfim, um negócio que os jesuítas, de forma laboriosa, tentaram empreender para a maior glória de Deus.” In: ASSUNÇÃO, Op. Cit. p. 354.

<sup>60</sup> FRIEDRICH, Markus. Ignatius’s governing and administrating the Society of Jesus. In: MARYKS, Robert Aleksander (editor). *A Companion to Ignatius of Loyola: life, writings, spirituality, influence*. Leiden: Brill, 2014, p. 123-124.

A interrogação suscitada por esse funcionamento social da religião remete à questão mais ampla das relações que as representações ou as ideologias religiosas mantêm com a organização de uma sociedade e, secundariamente, a dos critérios de que dispomos atualmente que permitiria apreciar, ou o engano (se são efeitos de superfície), ou a eficácia (se são determinantes), mas, em todo o caso, o sentido das expressões religiosas.<sup>61</sup>

Certeau avança em sua hipótese, afirmando que “parece existir uma conexão entre os movimentos intelectuais, que uma história das ideias revela, e as modificações e hierarquizações que uma história social descreve”<sup>62</sup>. Suas considerações sugerem não apenas que a teologia e a doutrina teriam uma conexão mais direta com a realidade social - para além do espelhamento das relações - mas que as relações sociais também podem resultar de um sentido religioso da organização social, colocando fronteiras menos rígidas entre a vida material e a espiritual. Nesta via de mão dupla, será que podemos considerar o ato de administrar como uma expressão religiosa? A dificuldade de encontrar uma resposta a esta pergunta ou de encará-la enquanto um problema teórico decorre de uma concepção a-histórica de que economia e administração são sinônimos, explorada no item anterior.

Quando as práticas administrativas se equivalem automaticamente às práticas econômicas, a dimensão do governo é ofuscada pela ideia de lucratividade em nome da missão. Nesta lógica, resta pouco ou nenhum espaço para as operações políticas e ideológicas imbricadas na reprodução econômica da sociedade colonial. O que pode gerar confusão no momento da investigação é que, no sistema capitalista, a economia *aparece* com um caráter autônomo e atomizado, despojando-se de outros sentidos. Para além da economia tal qual ela é concebida atualmente, no ato de administrar existe uma preocupação com o governo dos homens no mundo. Enquanto historiadores, devemos ir além do concreto aparente, principalmente ao tratarmos de uma época cujas relações sociais são tão diferentes.

Sobre o governo, poucas palavras foram escritas por Serafim Leite. Na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, o jesuíta agrupa em torno do tema tanto a hierarquia pela qual passam as decisões da ordem, quanto o estabelecimento de critérios para que haja uma nova província dentro da assistência jesuítica. Este último ponto está atrelado ao governo pois, dependendo da disposição dos recursos para a sua subsistência, da quantidade de pessoas suficientes para executarem o trabalho localmente e, por fim, de fatores geográficos e

---

<sup>61</sup> CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 134.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 135.



linguísticos, uma província poderia ou não ser constituída<sup>63</sup>. Estes critérios já apontam para o fato de que a condição da existência do governo é a possibilidade de reproduzir a vida material dos padres atuantes em determinada localidade. Isto estava posto para os jesuítas na modernidade talvez de forma mais clara do que para a historiografia que escreveu sobre eles posteriormente, já que este ponto de partida acaba sendo a conclusão de estudos como o de Paulo de Assunção<sup>64</sup>. Nesta perspectiva, a economia nada tem a ver com o governo; e administrar nada tem a ver com as relações de poder em jogo para os grupos sociais em cada época.

Nesta parte do capítulo, buscamos abordar a economia, o governo e a administração enquanto concepções que se transformaram e se relacionaram ao longo da história. De um lado, pretendemos entender como estes conceitos eram mobilizados no contexto da Era Moderna. De outro lado, procuramos analisar como tais aspectos faziam parte da organização e da concepção política da Companhia de Jesus, uma ordem religiosa nascida no ambiente da contrarreforma e forjada na experiência colonial. Deste modo, nos apoiaremos em dois autores que se propuseram a pensar o governo e a sua relação com a economia e a religião. Para tratar da genealogia do termo *oikonomia* e do modo como a teologia cristã incorporou e modificou esta concepção, nos valeremos da obra *O Reino e a Glória* de Giorgio Agamben. Em seguida, a partir da análise de Paolo Prodi sobre a simbiose entre o aspecto temporal e espiritual no exercício do poder da Igreja católica, explorada no seu livro *Il Sovrano Pontefice*, adentraremos o contexto histórico em que se forjou um novo tipo de poder, pautado na duplicidade da figura do Papa-Rei. O objetivo central, neste momento, é esboçar uma síntese que torne possível articular os conceitos de economia, religião e governo na definição de administração.

Ao se dedicar ao estudo do paradigma das democracias contemporâneas, Giorgio Agamben questiona-se sobre “os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de governo dos homens”,<sup>65</sup> no que chamou de uma genealogia teológica da economia e do governo. Agamben, partindo de um questionamento e de um arcabouço metodológico diferente do presente trabalho, aproxima-se do termo de maneira cuidadosa, religando o seu significado com outras esferas da vida das

---

<sup>63</sup> LEITE, HCJB,I, 1938, p. 12.

<sup>64</sup> Segundo o autor, “as práticas destes religiosos [jesuítas] pouco diferiam daquelas realizadas por membros de outras ordens religiosas, provando que as transações e negócios temporais eram atos necessários a quem vive neste mundo e precisava sobreviver daquilo que produzia.” In: ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 435.

<sup>65</sup> AGAMBEN, Op.cit. p. 9.

sociedades em diferentes épocas. Não nos cabe retomar todos os pontos de virada identificados pelo filósofo, mas nos valeremos de sua genealogia e de sua hipótese de que o governo está situado no locus teológico da *oikonomia* para traçar o quadro em que se desenvolveu o conceito de administração durante a modernidade.

Usualmente, quando um pesquisador busca compreender o que é economia, ele logo remete ao termo *oikonomia*, porém são raras as vezes em que adentra a sua relação com a teologia econômica<sup>66</sup>. Ora, a separação entre teologia e economia é fruto da vitória da visão iluminista que desvinculou a religião dos assuntos tidos como racionais, como a economia e o governo. Como dito anteriormente, não é à toa que historiadores se surpreendem quando encontram racionalidade nas práticas administrativas dos jesuítas: o mundo religioso não estaria provido de razão.

A tese de Agamben está pautada sobre dois paradigmas políticos derivados da teologia cristã: o primeiro é o da “teologia política, a qual fundamenta no único deus a transcendência do poder do soberano; o segundo é o da teologia econômica, a qual substitui a transcendência pela *oikonomia* concebida como uma ordem imanente”<sup>67</sup>. Ambos os paradigmas incidem em uma concepção menos atomizada dos aspectos da vida da época moderna: justamente quando a soberania, a economia e o governo pareciam se sobressair em relação à religião, tais esferas só poderiam ser gestadas a partir da teologia cristã. Nela, são três os contornos que o termo *oikonomia* tangencia: a prática, a história e a providência.

Na Política de Aristóteles, *oikonomia* diz respeito à administração casa, a qual não remete somente à família nuclear, mas “a um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas”<sup>68</sup>, abarcando a relação senhor-escravo, pai-filho e marido-mulher. Segundo Agamben,

---

<sup>66</sup> “No entanto, também é importante acrescentar que a concepção cristã da história nasce e se desenvolve sob o signo do paradigma econômico e permanece inseparável dele. Uma compreensão da teologia cristã da história não pode, portanto, limitar-se como geralmente acontece, a evocar de maneira genérica ideia de *oikonomia* como sinônimo de desenvolvimento providencial da história segundo um desígnio escatológico; ela deve sobretudo analisar as modalidades concretas em que o ‘mistério da economia’ literalmente forjou e determinou, do início ao fim, a experiência da história da qual ainda dependemos em boa parcela.” In: Idem, p. 58.

É da análise da *oikonomia* que o historiador Rafael Marquese parte em sua dissertação de mestrado, na qual analisa o desenvolvimento das ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira, em especial, quando se refere aos escritos dos jesuítas. Segundo Marquese, “as lentes utilizadas pelos jesuítas para cuidar do tema do governo dos cativos tinha dupla raiz, a saber, as convenções clássicas da literatura sobre *oikonomia*, e o discurso bíblico das obrigações recíprocas entre senhores e escravos.” In: MARQUESE, Rafael de Bivar. Administração e Escravidão: ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 246.

<sup>67</sup> AGAMBEN, Op. cit. p. 13.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 31.

O que une essas relações ‘econômicas’ é um paradigma que poderíamos definir como ‘gerencial’ e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio (...), mas implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*taxis*) das diferentes partes da *oikos*.<sup>69</sup>

Este paradigma gerencial indica uma ocupação com algo específico que, ao mesmo tempo, precisa seguir uma ordem referente ao todo do qual faz parte. A análise semântica das cartas paulinas feitas por Agamben contraria o entendimento de que o termo *oikonomia* assumiria o sentido de “plano da salvação” e afirma a mudança ocorrida já no período helenístico em que a palavra deixava de ser uma referência ao ambiente doméstico, contaminando-se com o ambiente da *pólis*, ou seja, mesclava o seu significado com o vocabulário político da época. Assim, em Paulo, o uso da expressão encaixava-se no sentido de *realização e administração*, até que se tornou satisfatório entendê-la como “atividade ordenada a um fim”<sup>70</sup>. Este fim é a realização da vontade de Deus, chamada “economia do mistério”<sup>71</sup>, de modo que a necessidade de explicar a aparente contradição entre a unidade de Deus e a trindade começava a ser explicada do ponto de vista gerencial.

Com Hipólito (séc. III) e Tertuliano (séc. II-III), o termo se tecniciza a fim de designar a articulação trinitária da vida divina. No entanto, se, para Paulo, a economia era a atividade desenvolvida para realizar e revelar a vontade de Deus, para Hipólito esta atividade tornava-se, ela mesma, o mistério. Segundo Agamben, a novidade está no fato de que o plano de Deus desloca-se para a *oikonomia*, já que a própria práxis divina se torna misteriosa, articulando a disposição ordenada em uma trindade e harmonizando em unidade o ser divino<sup>72</sup>. Este caminho um tanto abstrato revela uma tentativa de articular a imanência do ser divino com as pessoas presentes na divindade. Coloca-se, a partir daí, o problema da administração das situações específicas do mundo com uma ordem mais geral do plano salvífico na teologia cristã: a economia passa a ser entendida como a articulação destes dois planos em uma única realidade, a unidade é administrada pela Trindade.

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 31-32.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>71</sup> A palavra mistério, do grego *mysterion*, “é um termo de sentido escatológico, designando o mistério revelado e explicado de Deus a algum eleito, iluminado por seu Espírito. Na linguagem apocalíptica, o termo significava a deliberação divina, escondida para os homens, que Deus deixa anunciar debaixo de um véu desvelado, isto é, trata-se do segredo, provisoriamente revelado do Reino de Deus. Nas Cartas aos Colossenses, o mistério é Cristo, senhor da Glória. In: BAUER, Johannes B. Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 268-269.

<sup>72</sup> AGAMBEN, Op. cit. p. 52.

Assim, é ainda com Tertuliano que há uma primeira formulação do que Agamben denomina de “paradigma teológico da administração”, quando o cartaginês compara a relação entre o monarca, seus filhos e funcionários à hierarquia angélica. Daí que a mesma unidade do poder do monarca é comparável à unidade do ser divino, enquanto os anjos são comparáveis aos seus funcionários. Toda a abstração do “mistério da economia” da Santíssima Trindade converte-se em um problema prático de administrar, pois tanto as figuras da Trindade quanto os diversos cargos necessários ao exercício do poder pela Coroa estão realizando aquele poder proveniente da unidade sem prejuízo dela.

Cabe salientar que a *oikonomia* se desenvolve historicamente, na medida em que a teologia também o faz. Deste modo, o próprio desenvolvimento da história é tema do debate teológico, dado que é compreendido enquanto uma “economia misteriosa”, exigindo interpretação e compreensão<sup>73</sup>. Consequentemente, seria improvável que este desenrolar da história com algum sentido a ser revelado não desembocasse no debate sobre a providência. Agamben retoma Clemente de Alexandria (séc. III) para explicar o nexos estabelecido entre *oikonomia* e providência na chamada “economia do salvador”. Para Clemente, todas as coisas são dotadas de uma economia, de uma administração que garante a realização de seu sentido no mundo. Sendo assim, a providência é a garantia da realização da economia do Salvador. Sem ela, nas palavras de Clemente, esta última apareceria como fábula<sup>74</sup>.

As três vertentes pelas quais Agamben passa a fim de explicar a *oikonomia*, também articulam-se entre si, uma vez que o termo resolve a conexão entre a providência e a história da humanidade, assumindo uma forma para realizar o sentido providencial da história em relação às diferentes realidades das sociedades no tempo. O filósofo conclui que:

A teologia cristã não é um “relato sobre os deuses”; é imediatamente economia e providência, ou seja, atividade de autorrevelação, governo e cuidado do mundo. A divindade articula-se em uma trindade, mas esta não é nem uma “teogonia” nem sequer uma “mitologia”, e sim uma *oikonomia*, a saber, ao mesmo tempo articulação e administração da vida divina e do governo das criaturas.<sup>75</sup>

Neste sentido, o conceito de *oikonomia* que adentra a modernidade não está despojado nem do seu sentido transcendente e nem de sua realização prática, o que torna inoperante o

---

<sup>73</sup> Ibidem, p. 58-59.

<sup>74</sup> Clemente de Alexandria, Werke (ed. O. Stahlin, Leipzig, s. ed., 1905-1909, v.2). Apud. AGAMBEN, Op. Cit. p. 61.

<sup>75</sup> Idem, p. 61-62.

historiador lidar com este período renunciando a autonomização desta esfera da vida (algo que não se confirma nem nos dias atuais). Na medida em que a teologia cristã constrói a relação entre o Deus transcendente e o governo das criaturas, ela coloca o problema sobre a natureza do poder e, conseqüentemente, do seu exercício. A concepção una do poder divino, quando transferida para o mundo terreno, encontra na monarquia o seu paralelo, de modo que o exercício do poder divino nada tem de abstrato, mas encontra em seus funcionários, ou melhor, nos membros do corpo místico da Igreja a sua realização, bem como o rei com seu corpo político. O problema desta transposição é que o poder uno advindo de Deus ou do rei poderia ser contestado exatamente porque necessita de um aparato administrativo para o seu governo, o que incide no questionamento na eficácia do poder, ou seja, na onipotência destas figuras.

Tal questão desdobra-se em um segundo par de relações, a saber, reino e governo, essência e potência, transcendência e imanência, cuja síntese se deu, durante a época moderna, na formulação da frase “o rei reina, mas não governa”. Desta forma, a potência derivano governo, o que em alguns autores, como Erik Peterson e Carl Schmitt, acende um acalorado debate sobre a separação ou não dos termos desta equação na teologia política. A linha de pensadores antigos que remetem a esta questão passa novamente pela *oikonomia* em Aristóteles e pelas causas primeiras e segundas de Tomás de Aquino. Segundo Agamben, na *Metafísica*:

A unidade do mundo é comparada à ordem de uma casa (e não à de uma cidade) e, no entanto, é precisamente esse paradigma econômico, que para Aristóteles é, como tal, necessariamente monárquico, que permite ao final reintroduzir uma imagem de natureza política: “Os entes não querem ter uma constituição política má: o domínio de muitos não é bom, deve haver um único soberano”. Na administração de uma casa, o princípio unitário que a governa manifesta-se em modos e graus diferentes, de acordo com a natureza diversa de cada um dos seres que fazem parte dela (com uma formulação que terá uma longa descendência teológica e política, Aristóteles vincula o princípio soberano e a natureza, *arche* e *physis*).<sup>76</sup>

Esta manifestação de um princípio unitário na esfera da *oikonomia* associa o poder transcendente com a prática administrativa do mundo, a fim de cumprir uma ordem imanente. Assim, o paradigma econômico em Aristóteles ganha contornos políticos sem opor reino e governo. Do mesmo modo, em Tomás de Aquino, a operação das causas primeiras e

---

<sup>76</sup> AGAMBEN, Op. Cit. p. 96.

segundas - que marcará a forma de raciocínio da segunda escolástica, justamente a corrente de pensamento à qual a Companhia de Jesus se filia<sup>77</sup> - esclarece o movimento de ordenamento do mundo tornando inteligíveis os pares conceituais em questão. Retomando a ideia aristotélica de administração da casa, em que as diferentes criaturas estão para Deus ordenadas em diferentes graus, assim como as diferentes partes da casa estão para o chefe de família, em Aquino, a ordem natural atravessa a diversidade do mundo através do paradigma da *oikonomia*, fundindo-se com a ordem do universo.

A partir desta visão, a articulação entre reino e governo é reforçada, já que, nas palavras de Agamben, a “aparente contradição nada mais é que a expressão da fratura ontológica entre transcendência e imanência que a teologia cristã herda do aristotelismo”<sup>78</sup>. O que está por trás destes raciocínios é a manutenção de uma dupla ordem, divina e terrena, que é garantida e manifesta pelas derivações da unidade do poder transcendente. Ou seja, a garantia de que o mundo funciona ordenadamente está na distinção e na articulação entre o reino e o governo e não na sua divisão em esferas autônomas e contraditórias. No caso da teologia cristã é o próprio movimento da providência na história que se expressa nesta lógica, de modo que não só se confirma o poder uno e a transcendência de Deus, mas a realização de seu governo no mundo. Em termos tomistas, “o que está em jogo é como a causa primeira governa as coisas criadas, continuando transcendente a elas”<sup>79</sup>.

É nos séculos XII e XIII em que se formula pela primeira vez uma distinção entre reino e governo no âmbito jurídico. O debate em torno da figura do “*rex inutilis*” fraturou a realeza nominal e o seu exercício real, de modo que os canonistas passaram a distinguir *dignitas* e *administratio* “entre a função e a atividade em que se explicita”<sup>80</sup>, a fim de explicar a duplicidade do poder soberano que é uno (*dignitas* e reino) e, ao mesmo tempo, dividido em

---

<sup>77</sup> “Dois elementos se devem considerar, no governo: o plano do governo, que é a providência mesma, e a execução. Quanto àquela, Deus governa imediatamente todas as coisas; quanto à esta, governa certos seres mediante outros. – E a razão é que, sendo Deus a essência mesma da bondade, deve-se-lhe atribuir tudo o que for ótimo. Ora, é ótimo em qualquer gênero, noção ou conhecimento prático – e tal é o governo por essência que sejam conhecidas as particularidades, em que consistem os atos. Assim, é ótimo o médico que não só conhece as coisas em universal, mas também pode conhecer as menores particularidades; e o mesmo se dá em outras condições. Por onde, deve-se dizer que Deus governa, essencialmente, todas as coisas, ainda nas mínimas particularidades. Mas como as coisas governadas devem pelo governo ser levadas à perfeição, tanto melhor será ele, quanto maior for a perfeição comunicada pelo governador às coisas governadas. Ora, maior perfeição é que um ser, além de ser bom em si mesmo, seja também para os outros; causa de bondade, do que ser somente bom em si mesmo. E portanto, Deus governa as coisas de modo a fazer de umas as causas das outras, quanto ao governo; como se um mestre não só comunicasse a ciência aos seus discípulos, mas ainda os fizesse mestres de outros.” In: AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Q103. Art. 6.

<sup>78</sup> AGAMBEN, Op. Cit. p. 102.

<sup>79</sup> Idem, p. 110.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 113.

um aparato administrativo que o reforça (*administratio* e governo)<sup>81</sup>. A separabilidade da soberania real se discute justamente em um momento de contestação em relação ao poder do Papa de depor os soberanos temporais, exasperando um conflito entre a hierarquia do poder divino e do poder material.

Partindo da análise de Lc, 22,38 (“Senhor, aqui estão duas espadas. E ele disse: Isso basta”), em que as duas espadas representam ambos os poderes, a questão que se coloca é a de identificar onde reside a plenitude do poder. Vista a superioridade do poder pontifício, por que se instituiu uma segunda espada? Não seria o poder espiritual pleno o suficiente a ponto de precisar de outro, o material? Em outras palavras, estas perguntas são análogas àquele primeiro problema da unidade do poder divino e a sua articulação com a Trindade. Da contestação da inoperância do poder uno em relação à Trindade deriva um novo problema relacionado à inoperância divina em relação ao governo do mundo. A resolução para este problema está na separação entre o poder e a sua execução em suas esferas que se articulam.: em Egídio, a espada do poder material está incluída na primeira, assim como as causas segundas estão para as primeiras em São Tomás.

O interesse deste dispositivo teológico residia no fato de que ele permitia (contra quem negava qualquer distinção entre potência absoluta e potência ordenada) conciliar a onipotência de Deus com a ideia de um governo ordenado do mundo, e não arbitrário e caótico. Mas isso equivalia, de fato, a distinguir, em Deus, entre a potência absoluta e seu exercício efetivo, entre uma soberania formal e sua execução. Ao limitar a potência absoluta, a potência ordenada a constitui como fundamento do governo divino do mundo.<sup>82</sup>

É flagrante a repetição do modo de operar a relação entre o Reino e o Governo dentro do que Agamben denominou de paradigma econômico-providencial na longa duração histórica, de Aristóteles a Egídio. Seja analisando um problema estritamente teológico, a saber, o mistério da Trindade, seja quando se trata de um problema que toca a esfera da soberania do rei, a resolução das contradições entre o poder e a sua execução está no mesmo princípio da *oikonomia*. A cisão do poder é sempre possível por conta de uma administração da ordem terrena que, a despeito de lidar com aspectos mundanos, contém em si uma faceta do poder divino e outra do poder temporal. No livro de Agamben, esta percepção servirá de base para a sua hipótese de que as democracias contemporâneas devem os seus dispositivos de construção do consenso muito mais ao pensamento teológico do que àquele pensamento

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 115-116.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 120-121.

estritamente político que encontra a sua genealogia nos clássicos da Antiguidade, chegando aos iluministas. No que toca à presente pesquisa, importa compreender que, na transição para a época moderna, não há o abandono dessa articulação, mas uma transformação no cenário social que empurra este debate ao seu limite. O Estado moderno, as reformas religiosas, a colonização e o escravismo definem um novo horizonte de exercício do poder.

Estes quatro processos característicos da época Moderna reconfiguram os limites do que diz respeito ao poder espiritual e ao temporal, engendrando uma concepção sobre a soberania da Igreja e dos reis. Conforma-se, então, uma nova forma de a Igreja se relacionar com o ordenamento da sociedade, já que seu poder encontrava-se abalado pelo fortalecimento do poder das monarquias e pelas novas religiões. Não é objetivo deste estudo adentrar as especificidades de cada um destes processos, mas traçar um cenário no qual a Companhia de Jesus atuou, construindo as suas respostas para os dilemas da colonização. Ademais, é válido compreender como a religião participava desta nova forma do exercício do poder, especialmente porque o surgimento da Companhia de Jesus respondeu às demandas da contrarreforma, correspondendo ao “braço espiritual” da conquista e à única ordem religiosa que devia obediência direta ao Papa.

Com o objetivo de compreender a relação entre o espiritual e o temporal no poder do papado durante a primeira Idade Moderna, Paolo Prodi observa o papel da existência do Estado da Igreja no desenvolvimento dos demais Estados modernos. No livro *Il Sovrano Pontefice*, a sua investigação se dá em dois níveis. O primeiro nível de análise está no exercício concreto do poder, o que significa entender o poder do Papa não segundo os teóricos que o formularam, mas como uma “ideologia operante no costume da corte romana”<sup>83</sup> e em outros aspectos daquela sociedade. Já o outro viés de seu estudo versa sobre o desenvolvimento de um novo modelo monárquico pós crise conciliar e as consequências deste processo na cúria romana, no governo da Igreja e do Estado.

A sua preocupação sobre a natureza do poder papal e a sua relação no conjunto das relações sociais da primeira modernidade faz com que Prodi vá na contramão da maioria dos estudos sobre o mesmo assunto. Para o autor italiano, forjava-se uma nova forma de assimilação dos aspectos temporais e espirituais nos demais Estados modernos. Ora, a sociedade colonial não é objeto de Prodi; no entanto, ela participa destas mudanças e possui a

---

<sup>83</sup> PRODI, Paolo. *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Società editrice il Mulino, 2010, p. 8.



sua forma de assimilar esta relação entre os poderes; afinal, trata-se de uma sociedade em formação que se justifica ideologicamente através do elemento espiritual.

Na tese de Prodi, a figura do Papa-Rei é a síntese da nova forma de poder que pretende explicar. Esta duplicidade do poder papal tem consequências em toda a organização do Estado governado pelo Papa, além de impactar na sua forma de se relacionar com as outras monarquias do período. Nas palavras de Prodi,

A figura do papa-rei não é meramente uma abstração jurídica, mas uma realidade cotidiana concreta com a qual os súditos-fieis, em primeiro lugar, têm de contar no desenvolvimento do poder absoluto do monarca. Como era normal em relação aos papas da Renascença, assim também no final do ciclo examinado aqui, o bom católico vê o papa como um monarca que, como os outros, percorreu o caminho em direção à concentração de poder.<sup>84</sup>

Esta realidade concreta se desdobra em quatro aspectos do poder papal: a formação da cúria romana, a relação entre o direito canônico e o particular, a clericalização do aparato estatal e a secularização do aparato clerical, e, finalmente, a própria duplicidade do súdito-fiel. Todos estes aspectos têm em comum a questão de fundo, explorada também por Agamben, relativa à tensão entre o universal e o particular. A centralização do poder do Estado liderada pelo Papa, ao mesmo tempo chefe político e religioso, faz com que aquele caráter universal da religião cristã e do poder do Papa se particularize na construção de uma monarquia absoluta.

Tendo isto em conta, não é estranho pensar o modo como essa duplicidade também se manifestou nos processos de fundação das novas Igrejas e da aplicação do princípio *cuius regio eius religio*. Os reis que negaram o catolicismo enquanto religião oficial, necessariamente, adotaram ou criaram uma outra religião para ocupar o mesmo papel. Enquanto a Igreja católica se particulariza, os monarcas absolutos procuram em outras religiões uma forma de universalizar o seu poder, tornando-se, bem como o Papa, chefes temporais e espirituais. Ao invés de uma separação entre essas duas esferas, elas tendem a se

---

<sup>84</sup> “La figura del papa-re non è soltanto un’astrazione giuridica ma una realtà concreta quotidiana con la quale sono i sudditi-fedeli in primo luogo a dover fare i conti nello sviluppo del potere assoluto del monarca. Come era normale a proposito dei papi del Rinascimento, così anche verso il termine del ciclo qui esaminato, il buon cattolico vede il papa come un monarca che come gli altri ha percorso la strada verso la concentrazione del potere.” Ibidem, p. 125.

unir no processo de centralização do poder, gestando uma soberania justificada espiritual e temporalmente<sup>85</sup>.

Assim, se para os demais Estados católicos há um complexo problema pós tridentino devido à renovação da autonomia eclesiástica<sup>86</sup>, no Estado pontifício há, ao contrário, uma expansão do poder estatal. Este fenômeno colocou sob o controle do Papa os novos aparatos estatais, como os instrumentos de registro, o sistema de assistência e os meios de difusão do conhecimento (escolas e universidades). Deste modo, não se trata de uma judicialização da ideia de um Estado duplo ou de um problema de ordem formal, mas, como afirma Prodi:

Independentemente das conquistas institucionais pontifícias em seu desenvolvimento secular e, na verdade, considerando como certo seu declínio precoce e sua crescente inferioridade em relação às estruturas que estavam prestes a crescer em outras regiões da Europa, o estado pontifício do início da era moderna forneceu à política europeia um elo talvez essencial (e certamente um elo a ser levado em conta) na concatenação de elementos que levaram a uma nova maneira de conceber e vivenciar a política e a atividade de um estado que passou a invadir com sua presença incômoda e protetora setores e nós vitais da realidade humana que antes eram considerados completamente fora da esfera do público entendido como político.<sup>87</sup>

A aproximação do Papa em relação ao aparato estatal moderno leva ao limite a tensão entre Reino e Governo estudada por Agamben: a figura máxima da religião católica é agora dotada das duas facetas, reunindo em torno de si a necessidade de coesão e de coerção espiritual, tornando os limites desta contradições mais difusos. Até o advento dos Estados modernos, o Reino e o Governo, o universal e o particular, o poder pleno e a sua execução eram pares correspondentes a duas esferas separadas, cuja contradição se resolvia através da articulação entre os termos dos pares pautada na lógica da *oikonomia*. A novidade da

---

<sup>85</sup> “A Reforma Protestante, obviamente, quebrou essa evidente ambiguidade ao forçar o papado a misturar os dois planos, a encobrir ideologicamente os motivos políticos e, vice-versa, a defender sua autoridade religiosa com instrumentos políticos”

No idioma original: “*La riforma protestante rompe ovviamente questa candida ambiguità costringendo il papato a confondere i due piani, a coprire ideologicamente motivazioni politiche e viceversa a difendere con strumenti politici la propria autorità religiosa.*” In: PRODI. Op.Cit. p. 315.

<sup>86</sup> Ora, com a centralização do poder na figura do Rei, a autonomia eclesiástica pós tridentina oferece uma barreira para o exercício do poder absoluto, limitando a possibilidade de interferência nas decisões religiosas.

<sup>87</sup> “*Indipendentemente dalle realizzazioni istituzionali pontificie nel loro sviluppo secolare e dando anzi per scontato il loro declino precoce e il loro crescente stato di inferiorità rispetto alle strutture che stanno per crescere nelle altre regioni d'Europa, lo Stato pontificio della prima età moderna ha fornito alla politica europea un anello forse essenziale (e certamente da tenere in considerazione) nella concatenazione di elementi che porta ad un nuovo modo di concepire e di vivere la politica e l'attività di uno Stato che viene ad invadere con la sua presenza ingombrante e protettiva settori e nodi vitali della realtà umana che antecedentemente erano ritenuti del tutto estranei alla sfera del pubblico inteso come politico.*” PRODI, Op. cit. p 117.

primeira modernidade é a concentração das duas partes na mesma figura<sup>88</sup>. O Papa-Rei executa o que Prodi denominou exercício cristão da soberania como mistério de Deus. É interessante notar que esta qualificação vem acompanhada novamente do mistério. Neste caso, ele é a direção do governo para o bem dos súditos, já que Cristo não condenou o “governo enquanto serviço” e, conforme o Papa Pio II, Enea Silvio Piccolomini (1405-1464)<sup>89</sup>, o governo de um sacerdote é superior ao de um laico. Ou seja, a questão colocada por Prodi não tem como consequência a possibilidade de depor o Papa por conta de seus plenos poderes, mas a de definir a forma superior de governo no exercício da soberania dos Estados Modernos.

Este problema também se manifesta naqueles quatro aspectos supracitados acerca da nova realidade do exercício do poder pelo Papa. Internamente, o Estado Pontifício seculariza cada vez mais a sua relação com a cúria romana, com os bispados e os colégios de cardeais, gerando conflitos que desembocam no debate sobre a melhor forma de governo. Todas estas instâncias, neste momento, não assumem apenas as suas tarefas de gestão do espiritual, mas recebem incumbências de teor político:

Com relação ao problema que está no centro de nosso interesse, ou seja, a relação entre o poder espiritual e temporal nesse desenvolvimento, podemos dizer que um efeito é a politização dos órgãos de governo da cúria como um todo dentro de uma lógica estatal que tende a marginalizar, entre todas as esferas de tomada de decisão, os órgãos mais especificamente encarregados do governo espiritual.<sup>90</sup>

Na medida em que os religiosos dotados de cargos na hierarquia da Igreja percebem o deslocamento de seu poder, visto o avanço do poder estatal, intensifica-se a busca pelo governador ideal. É o caso estudado por Prodi sobre o Bispado de Bologna, significativo da tentativa de os bispos influírem cada vez mais no governo das outras monarquias, exercendo uma faceta do duplo poder papal. Deste modo, utilizando-se de instrumentos coercitivos típicos do poder espiritual - tal qual a hierarquia da Igreja e a excomunhão - o Papa submetia

---

<sup>88</sup> “[...] Caracterizo os anos que começam com a Reforma e vão até a conclusão da Contra-Reforma precisamente na fusão e interpenetração dos dois aspectos, religioso e político, que antes eram mantidos formalmente distintos.”

“[...] caratterizzerei gli anni che si aprono con la Riforma e sino alla conclusione della Controriforma proprio nella fusione e compenetrazione dei due aspetti, religioso e politico, che prima erano tenuti formalmente distinti.” In: PRODI, Op. cit. p. 315.

<sup>89</sup> Piccolomini (b), 581. Apud. PRODI, Op. cit. p. 35.

<sup>90</sup> “Per quanto riguarda il problema che è al centro dei nostri interessi, cioè il rapporto tra potere spirituale e potere temporale in questo sviluppo si può dire che un effetto è la politicizzazione degli organi di governo della curia nel loro insieme all’interno di una logica statale che tende ad emarginare da ogni sfera decisionale gli organi più specificamente preposti al governo spirituale.” Idem, p. 198.

a autoridade dos Bispos também no âmbito temporal, extrapolando a sua atuação junto de outras Coroas, o que Prodi avaliou como um adiantamento do processo de secularização do Estado Moderno<sup>91</sup>.

Para além da transformação cortesã e burocrática da cúria romana, o problema do governo também se inscreveu no direito canônico. Pouco explorada pela historiografia, a questão da evolução do ordenamento jurídico do Estado Pontifício na Idade Moderna contribui para o entendimento de três processos: o desenvolvimento das dinâmicas concretas das instituições romanas enquanto órgãos jurídico-administrativos; o papel do Papado na formação do Estado Moderno; as transformações no próprio direito da Igreja nos séculos seguintes<sup>92</sup>. Já fizemos referência ao problema da universalidade da Igreja para a legislação particular de cada Estado na primeira modernidade ao mencionarmos as tensões gerais que a figura do Papa-Rei engendrou após a reforma tridentina. No entanto, esta figura dupla apresenta uma nova ambiguidade quando se trata do direito europeu: a do Papa legislador no âmbito secular e canônico.

O Papa-legislador significou um impasse teórico para os tratadistas, os quais enfrentaram dificuldades para conceituar a relação unitária do Papa com o poder temporal. Na perspectiva de Prodi, é somente em meados do século XVII que Giovanni Battista de Luca (1614-1683), jurista e sacerdote da Igreja, conseguiu enunciar a diversidade de pessoas jurídicas na pessoa do Papa e os diferentes níveis do direito. A sua conclusão é a de que existe um direito canônico estatal em que se esvai aquela fragmentação do poder sobre os territórios, própria do feudalismo, pois agora todo o território está sob o domínio do Papa. Disto decorrem a modernização do ordenamento jurídico, eliminando os resquícios da sociedade feudal e a homogeneização das normas dos principados, colocando a necessidade de o Estado corresponder ao bem-estar dos súditos. O movimento contrário também pode ser observado, já que os Estados Modernos conformam-se com os seus Príncipes legisladores, os quais legislam de modo particular, porém correspondendo à ideia mais geral de bem-estar.

Daí que a busca pelo bem-estar dos súditos será a tônica inclusive nos discursos de ordenamento do Novo Mundo. Francisco Suárez, jesuíta e teólogo da segunda escolástica, investigando a relação entre o direito natural e o direito das gentes, versa sobre a capacidade de os indígenas discernirem entre o justo e o injusto, ou seja, sobre o bem-comum. Embora

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 293.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 129.

não seja citada por Prodi, a realidade colonial também foi determinante nos embates travados entre os teólogos, pois a conquista incorporou o índio à categoria de súdito. Este processo não foi automático, nem tampouco generalizado, já que as formas de incorporação do índio ao corpo político da monarquia e ao corpo místico da Igreja dependiam da resistência de cada etnia à dominação europeia<sup>93</sup>. Deste modo, o súdito na sociedade colonial não deixava de ser um súdito-fiel, já que a conquista também expressava a sua duplicidade de expansão econômica e religiosa. Por outro lado, o debate em torno da natureza do indígena ensejou outro, sobre a justiça da dominação, ou seja, o da soberania dos povos nativos sobre os territórios encontrados. Como afirma Carlos Zeron,

A tensão dialética entre o conhecimento ontológico da nova realidade americana e a prática da conquista, que se estendeu por cerca de meio século antes de desembocar na formação histórica e reprodução sistêmica das sociedades coloniais, ensejou uma modificação profunda na maneira de teólogos e juristas europeus conceberem a relação entre Estado e sociedade, bem como entre os Estados.<sup>94</sup>

A teoria tomista do direito natural apoiou três processos da modernidade do cenário político exposto por Prodi, além de transbordar para a realidade colonial. Segundo Carlos Zeron, esta teoria pautou a legitimação do Estado Moderno, incidiu na teoria protestante do príncipe devoto e da legitimidade do tiranicídio e, finalmente, na delimitação de um direito de gentes, engendrando uma nova ordem espacial global<sup>95</sup>. Todos estes eventos correspondem à busca pelo bem-estar dos súditos, tornando este ponto um fator central na construção da legitimidade do poder do soberano. Ademais, a conquista representou um momento inédito para a afirmação da superioridade e autoridade da religião, vista a oportunidade de recompor o caráter universal da Igreja a partir da incorporação das novidades históricas, a saber, o novo continente e as novas populações, ao seu discurso de ordenamento do mundo, além de legitimar o domínio dos Estados Modernos sobre ambos os elementos. A realidade americana era a possibilidade de a Igreja exercer o seu poder duplo de coesão e coerção, espiritual e

---

<sup>93</sup> Para o debate teológico sobre as formas de apropriação do trabalho indígena ver Linha de Fé de Carlos Zeron, citado anteriormente.

<sup>94</sup> ZERON, Carlos. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. In: rev. hist. (São Paulo), n. 170, p. 88, jan.-jun., 2014, p. 79. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p77-106>>. Acessado em 07.01.2023.

<sup>95</sup> ZERON. Op. cit. p. 84

temporal, no momento de formação de uma nova sociedade, pautando o bem-comum pelos valores e práticas cristãos<sup>96</sup>.

Assim, a partir de todo este percurso que vai desde a genealogia do termo *oikonomia* até o conceito de soberania, como localizar o significado de administrar na modernidade? Como colocado nos pressupostos teóricos desta pesquisa, a economia designa uma função específica de determinadas relações sociais, de modo que não pode ser observada isoladamente. A remissão ao termo *oikonomia* demonstra que quando os historiadores tratam economia e administração como sinônimos da vida material de algum grupo, o equívoco está em naturalizar ambas as práticas, transportando para o passado uma autonomização da economia que não é verdade nem para os dias atuais, ou seja, para a sociedade capitalista. Isto é menos válido ainda, para a época moderna, em que administrar tampouco representava uma área do saber à parte, de modo que não existia uma “teoria da administração” à qual possamos remontar e solucionar o problema de sua definição.

A genealogia da *oikonomia* permite que compreendamos a totalidade das relações que estão em jogo no ato de administrar, visto que o termo remete à ideia de articulação de uma parte material com outra transcendente, de um Governo dos homens com o Reino divino. Na Antiguidade, administrar envolvia governar e ordenar, de modo que estas partes eram tidas como separadas, porém articuladas. Com o advento da modernidade, marcada pela consolidação dos Estados Modernos e, dentre eles, o Estado Pontifício, e pela exploração do Novo Mundo, estes pólos adquiriram uma nova configuração de unidade na mesma pessoa do Papa. Este fato dá novos contornos ao debate sobre Reino e Governo, ou melhor, sobre o poder espiritual e o temporal, forçando, em uma via de mão dupla, a secularização do Papado, bem como a “clerificação” das demais Coroas. Ou seja, a administração continuava a carregar consigo as duas facetas do poder, apresentando a contradição na mesma unidade da figura do Papa.

Enquanto a Igreja luta para manter a sua unidade e universalidade, o tempo da conquista da América exprime a velocidade (e por que não dizer voracidade?) da acumulação primitiva de capital. Embora os homens desta época estejam vivendo uma aceleração na reprodução do capital, o ordenamento da sociedade ainda é muito dependente da religião,

---

<sup>96</sup>A conversão não foi um processo somente a respeito de uma mudança de consciência. Ela mudou, através do trabalho, todas as relações pré-existentes, ou seja ela correspondeu a uma transformação no modo de produzir de todos os povos envolvidos, os nativos, os africanos escravizados e os europeus.

enquanto um campo de articulação entre o Velho e o Novo Mundo. Como explica Maurice Godelier,

Em períodos de crise profunda, de mutações, de transição de um sistema socioeconômico para outro, a questão do peso e da importância das instituições na reprodução da sociedade aparece explicitamente na consciência e na prática social. É exatamente essa questão que deveria ser um assunto privilegiado para as ciências humanas.<sup>97</sup>

Toda a historiografia citada no item anterior não se preocupou em delimitar qualquer genealogia ou cronologia em relação ao que seria administrar durante a modernidade, muitas vezes, sem fazer menção alguma ao cenário mais geral em que as práticas administrativas estavam envoltas. Tampouco houve o cuidado em mensurar qual a especificidade do ato de administrar quando se trata de uma ordem religiosa na realidade colonial ou de uma sociedade passando pelos processos de transição analisados nesta parte do capítulo. O resultado foi um descolamento e uma falta de categorização do próprio momento histórico do qual a Companhia de Jesus fazia parte. Por consequência, os jesuítas com tarefas administrativas foram vistos com olhos de espanto, parecendo atores à frente de seu tempo, ou mesmo despojados dos aspectos espirituais de sua atuação.

A administração, a economia e o governo contêm em si facetas do poder espiritual não porque são esferas pensadas e discutidas por padres e teólogos, mas porque estão no cerne do exercício concreto do poder destas pessoas. Quando um jesuíta administra um engenho, precisamos ter em conta que ele está diante dos dilemas de qualquer outro administrador de engenho, ao mesmo tempo em que participa de uma ordem religiosa que elabora qual o tratamento deve ser dado a um escravo nos engenhos em geral. Este jesuíta, portanto, exerce um poder particular e participa de uma organização que se propõe a universalizar o que é certo e errado na sociedade colonial. Assim, este debate não é de caráter formal. Enquanto a teologia busca resolver os entraves relacionados ao bem-comum, o Estado Pontifício está passando por um processo de homogeneização de seus métodos administrativos e de novos órgãos de governo para a gestão do poder<sup>98</sup>, bem como a Companhia de Jesus está diversificando os seus cargos e alocando os padres disponíveis para

---

<sup>97</sup> “*En los periodos de crisis profundas, de mutaciones, de transición de un sistema socioeconómico a otro, la cuestión del peso, de la importancia de las instituciones en la reproducción de la sociedad, aparece explícitamente en la conciencia y en la práctica social. Esta misma pregunta es la que debe constituir un tema privilegiado de las ciencias humanas.*” In: GODELIER, Op. Cit. p. 222.

<sup>98</sup> PRODI, Op. cit. p. 17.

a missão no além-mar. Alguns destes cargos respondem ao tempo da acumulação primitiva de capital, pois lidam diretamente com a produção, enquanto a Companhia, como uma organização, se inscreve também no tempo da liturgia, próprio da Igreja.

### **1.3 Os jesuítas administradores**

O conceito de “jesuíta administrador” não possui uma delimitação precisa. O seu uso se deu em variados contextos e nem sempre fazia remissão às mesmas práticas ou aos mesmos cargos dentro da Companhia. Tampouco os jesuítas entendiam a si mesmos de maneira uniforme dentro desta qualificação; eles eram provinciais, procuradores, reitores ou mesmo padres responsáveis pelas fazendas. Assim, do mesmo modo que é preciso compreender o significado de administrar no contexto da modernidade, faz-se necessário traçar um caminho para a crítica do conceito de administrador e reformulá-lo a partir do exercício concreto do poder pelos jesuítas.

Nesta última parte do capítulo, passaremos do abstrato ao concreto, começando pelo que diz o documento normativo da Companhia, as Constituições, identificando as responsabilidades de cada cargo dentro da organização, bem como a construção de “tipos ideais” de padres que correspondem a cada um deles. Ainda no que toca ao aspecto normativo, elencaremos as formas de obtenção de renda previstas nas Constituições para, então, adentrarmos nas dificuldades encontradas na aplicação destas normas e as especificidades da atuação dos jesuítas na América Portuguesa que, eventualmente, torceram a norma para dar conta das demandas no território.

As Constituições foram escritas por Inácio de Loyola, apresentadas aos membros da ordem em Roma no ano de 1550 e entregues em 1553, na Espanha. Devido à diversidade da atuação da ordem pelo mundo<sup>99</sup>, o documento foi alterado pouco a pouco até a Congregação Geral de 1558, quando foi eleito o sucessor de Inácio de Loyola e a sua versão definitiva foi revisada. Estas informações contidas no prefácio da primeira edição das Constituições já apontam para percepção da própria Companhia quanto às possíveis dificuldades de sua aplicabilidade. No entanto, a sua existência partiu exatamente da necessidade concreta de especificar o Instituto da ordem diante da dispersão de seus membros pelas missões, expostos

---

<sup>99</sup> “Mas com a admirável prudência e singular humildade que o caracterizavam, o Padre compreendeu que, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, nem tudo seria conveniente para todos. Por outro lado, para que a feição e a imagem da nossa Companhia fossem preservadas permanentemente, era necessário que se ajustassem, quanto possível, aos costumes de todas as Províncias.” Prefácio da primeira edição das Constituições. p. 14, 1559.



às mais variadas realidades, de modo que as Constituições contêm as orientações para o cumprimento dos deveres dos padres em suas respectivas funções. Como salienta a historiadora Charlotte de Castelnau-L'Estoile,

Uma olhada rápida nos títulos das dez partes que compõem as Constituições mostra que a solução imaginada para garantir a unidade do corpo consiste primeiramente em incorporar cada um dos membros ao corpo da Companhia, em segundo lugar, regular as relações que podem existir entre a cabeça e os diferentes membros. De fato, as Constituições não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que “pede para ser admitido na Companhia”, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V).<sup>100</sup>

O padre Superior Geral é o primeiro na hierarquia da ordem, de modo que “o seu dever é o de governar todo o corpo da Companhia”<sup>101</sup>. É ele quem pode avaliar e discernir sobre a vida nos colégios e os casos de dúvidas quanto ao modo de proceder nas províncias da Companhia. Ademais, o padre Geral é o responsável por nomear os provinciais, os reitores dos colégios, os procuradores e todos os ofícios necessários para o governo da ordem<sup>102</sup>. Como aponta Dauril Alden, os jesuítas que ocuparam esse cargo eram de origem social alta, sendo que nenhum deles era português e tampouco possuía experiência no além-mar<sup>103</sup>. Entre 1541 e 1773, dezoito padres passaram pelo cargo, sendo que sete atuaram no século XVII, imprimindo, cada um à sua maneira, uma marca em seu governo<sup>104</sup>. No que toca à administração dos bens temporais, as Constituições indicam que:

O Superior Geral terá inteiro poder para estipular qualquer contrato de compra ou venda de todos os bens temporais móveis dos colégios e casas da Companhia. Poderá também impor ou resgatar quaisquer obrigações sobre os bens imóveis, em utilidade e benefício dos mesmos colégios, com a faculdade de se poder desquitar, restituindo o dinheiro que tiver sido adiantado.<sup>105</sup>

Ele ainda poderia dispor dos bens imóveis e dos demais bens, tais como dinheiro e o trigo, da melhor forma que julgar “para a maior Glória de Deus”. Os seus poderes se

---

<sup>100</sup> CASTELNAU-L'ESTOILE, Op. cit. p. 68.

<sup>101</sup> Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Edições Loyola, 1997, art. 789, p. 241.

<sup>102</sup> Constituições, art. 760, p. 235.

<sup>103</sup> ALDEN, Op. cit., p. 233-235.

<sup>104</sup> No intuito de rastrear os conflitos ocorridos entre a ordem e a Coroa, Paulo de Assunção caracterizou o sentido de cada generalato em relação à organização da Companhia. Ver: ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 51-62.

<sup>105</sup> Constituições, art. 743, p. 232.

estendem a ponto de lhe ser permitido dispensar as Constituições de acordo com as particularidades de cada caso apresentado e de aceitar casas, colégios e universidades para a Companhia sem esperar pela reunião de Congregação Geral<sup>106</sup>.

Logo abaixo do padre Geral encontram-se os provinciais, autores da maioria das cartas analisadas nesta dissertação. Homens de confiança do Geral, os seus deveres consistem em “promover a vida religiosa, a formação, os ministérios apostólicos e a observância do Instituto” além de cuidar da administração dos bens temporais<sup>107</sup>. São eles os responsáveis pelos Catálogos trienais, divididos em Catálogos Primeiros, Segundos e Terceiros<sup>108</sup>, a fim de dar conta ao padre Geral sobre a situação dos jesuítas de sua província e da condição material dos colégios. Os padres provinciais poderiam escrever para os reis e ministros, embora esta atribuição não esteja inscrita nas Constituições. Eles também deveriam visitar as partes da província, zelando pelo bom funcionamento de cada espaço, como afirma Alden “alterando o que precisava ser corrigido”<sup>109</sup>. Com a expansão da Companhia de Jesus, houve, igualmente, um aumento do poder dos provinciais, mesmo que a última palavra se mantivesse nas mãos do padre Geral.

O reitor, próximo cargo na hierarquia da ordem, já possui as suas funções melhor delimitadas no documento desde a sua primeira redação. Ele é o responsável pelo sustento do colégio, por fazer guardar as Constituições, bem como dispensar delas quando for o caso. Ademais, o reitor é quem defende a saúde dos indivíduos e os bens do colégio, tanto móveis quanto imóveis, dando conta ao Provincial do estado dos mesmos. Por fim, dividir os ofícios e nomear encarregados é mais uma de suas funções, de modo que o reitor tem contato com a vida civil e com os missionários<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Constituições, art. 762, p. 235.

<sup>107</sup> Índice alfabético, Constituições, p. 486.

<sup>108</sup> “Os Catálogos organizam-se em três partes: o Catálogo Primeiro, fornecendo informações acerca de cada jesuíta, da idade, proveniência e formação, tempo de pertença à Companhia. Neste Catálogo a cada jesuíta é atribuído um número, correspondente ao nome. O Catálogo Segundo é organizado por número, sendo omissos os nomes correspondentes, devido ao caráter reservado dos dados nele contidos. O documento fornece informações acerca do perfil de cada jesuíta, de modo tal que poderíamos defini-lo numa linguagem atual, como uma espécie de perfil psicossomático dos indivíduos membros da Ordem. Com efeito, refere-se a vários aspectos psicológicos e comportamentais: o “juízo”, a “prudência”, o “talento”, a “compleição” (ou temperamento). O Catálogo Terceiro refere-se à situação concreta (numérica, econômica, etc.) das casas ou colégios da Companhia nas diversas Províncias.” In: MASSIMI, Marina. A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Ideias Psicológicas. Revista: Psicologia: Reflexão e Crítica, 2001, 14(3), p. 631.

<sup>109</sup> ALDEN, Dauril. Op. cit. p. 243.

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*.

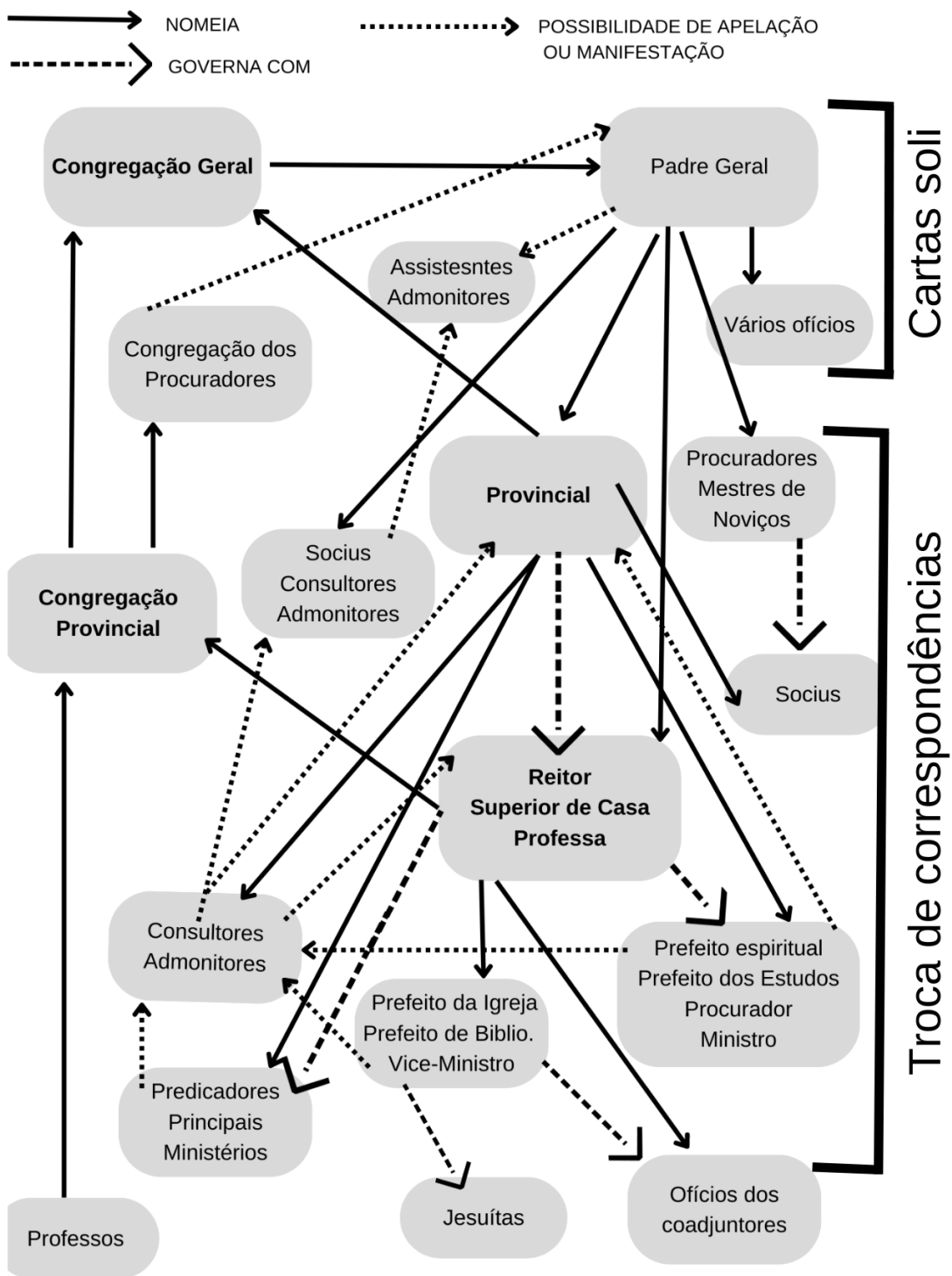
Outros dois cargos fazem parte da hierarquia, executando funções de governo na Companhia. Primeiramente, os padres visitantes são aqueles que, nomeados pelo Geral, devem examinar o estado espiritual e material das províncias; assim, o seu cargo tem uma duração mais curta e pontual. As instruções deixadas pelos visitantes são ricas em informações sobre as tentativas destes jesuítas regularem e estabelecerem parâmetros a partir da experiência dos padres em missão<sup>111</sup>. Já os procuradores lidam com as necessidades jurídicas da ordem, sendo nomeados para defender os interesses das casas e colégios em toda espécie de negócios. De início, o cargo possuía três variações, podendo ser geral (residente em Roma), da província e do colégio, estes dois últimos residindo onde lhes for indicado pelo Superior Geral<sup>112</sup>. Com o passar do tempo, ampliaram-se os níveis de especialização dos procuradores, como é o caso do procurador de engenho e do procurador das missões, já que, igualmente, a Companhia diversificou os seus espaços de atuação<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> As visitas de Cristóvão de Gouvêa e de Antão Gonçalves são significativas neste sentido, pois deixam instruções sobre o modo de proceder esperado dos jesuítas nos colégios, engenhos e aldeias.

<sup>112</sup> Constituições, art. 806, p. 246.

<sup>113</sup> NOWICKI, Beatriz e ZERON, Carlos. Caught between two stools: the procurators, between the ambitions of the Society of Jesus and the material means of their subsistence (Brazil, XVIth-XVIIIth centuries) (capítulo de livro no prelo).



Organograma da organização e correspondência da Companhia de Jesus

Traduzido de DEMOUSTIER, Adrien. “La distinction des fonctions et l’exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus”. In: GIARD, Luce (dir.). Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir. Paris: PUF, 1995, p. 23.

Embora sejam bem específicas quanto ao modo de admissão na Companhia, quando se trata do tipo de perfil encaminhado para cada cargo, as Constituições se resumem a apontar a necessidade da confiança por parte do Geral e a retomar a fórmula do Instituto, valorizando os votos feitos pelos jesuítas. Assim, as Constituições apresentam as normas para a admissão dentro da ordem e reforçam os laços de obediência dentro da hierarquia jesuítica. Para compreensão do modo como os jesuítas mapeavam os seus membros e as suas qualidades é necessário lançar o olhar sobre os Catálogos Trienais, especialmente os Catálogos Segundos. Neles, os padres provinciais informavam sobre a situação das pessoas em cada província ao Geral. Em artigo publicado em conjunto, Marina Massimi e Lidiane Panazzolo afirmam que

Os Catálogos Segundos [...] eram confeccionados na forma de texto ou de tabelas e continham as características principais listadas: engenho, juízo, prudência, experiência, compleição (ou temperamento) para os quais eram atribuídas apreciações como bom, exíguo, medíocre entre outras e, por fim, havia categoria talento que sugeria uma possível função adequada para o vocacionado exercer tendo em vista as atribuições dadas às suas qualidades principais (*officium*).<sup>114</sup>

Ou seja, em sua formação, os jesuítas buscaram instrumentos normativos, psicológicos e antropológicos para mapear os perfis de seus membros e indicá-los para os cargos em que se encaixassem de acordo com uma avaliação de sua experiência, engenho, juízo, prudência e temperamento, pautada em matrizes aristotélicas-tomistas<sup>115</sup>. A combinação da experiência com a tradição antiga acerca das características psicossomáticas dos jesuítas é significativa do momento de construção da ordem e do entendimento de que, para atingir os seus objetivos, os membros deveriam harmonizar tais características com os seus cargos. Em relação às tarefas do carisma jesuítico, a saber, a pregação, o governo e a docência, Massimi afirma que havia preferência pelos homens de bom engenho associado com a prevalência dos humores coléricos e melancólicos<sup>116</sup>. No caso da missão brasileira, a preferência se dava, sobretudo, pelos membros de humor colérico, visto a sua realidade social

---

<sup>114</sup> PANAZZOLO, Lidiane Ferreira e MASSIMI, Marina. Categorias antropológicas nos Catálogos Trienais da Companhia de Jesus. In: Antiguos jesuitas en Iberoamérica. ISSN: 2314-3908. Vol. 3, nº 1, 2015, p. 23.

<sup>115</sup> “Sintetizando, podemos dizer que o aspecto mais importante do estudo dos tratados é o de proporcionar uma visão do recorte que o saber jesuítico, em seu tempo, opera no que diz respeito à psicologia filosófica de tradição aristotélico-tomista, à luz dos problemas contemporâneos e, sobretudo, da revolução produzida no âmbito do conhecimento pela descoberta de Novos Mundos, de novos homens, novos povos e formas sociais.” MASSIMI, Op. cit. 2001, p. 628.

<sup>116</sup> MASSIMI, Marina. Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII. In: Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental. São Paulo, v. 11, n. 4, dezembro de 2008, p. 685.

exigir rapidez nas respostas a situações novas e coragem no enfrentamento dos desafios com as autoridades locais<sup>117</sup>.

Embora exista toda uma forma de catalogar os jesuítas e uma busca por promover uma correspondência entre o tipo ideal e o padre que ocuparia cada cargo, o tema da falta de padres na missão brasileira foi recorrente na correspondência interna da Companhia. Desde os primeiros jesuítas até a sua expulsão, o assunto ocupava as linhas das cartas dos mais variados temas. Por um lado, pode-se compreender que a reclamação do muito trabalho para poucos braços é uma figura retórica em que os missionários exaltam os próprios feitos: mais heróicos seriam, quanto mais adversidades enfrentassem. Por outro lado, este entendimento esbarra no limite da própria constância com que a demanda por novos missionários aparece e com o intuito sempre presente de expansão da missão: evangelizar o mundo parece uma tarefa cujos limites são desconhecidos. Ora, estas queixas não apareciam sozinhas, sendo acompanhadas de lamúrias sobre o estado financeiro dos colégios, lamúrias estas que poderiam seguir a mesma lógica retórica e real da falta de padres - para uma missão infinita, uma necessidade infundável.

Então, quais seriam os meios de arrecadação financeira permitidos aos jesuítas pelas Constituições? Sob quais normas atuavam os padres administradores, satisfazendo as necessidades materiais dos colégios e suas dependências? O documento revela o entendimento da ordem de que nenhum religioso “pode ter renda alguma, quer para o próprio sustento, quer para qualquer outro fim”, isto sendo válido também para as igrejas e casas da Companhia Professa<sup>118</sup>. Esta norma foi complementada apenas em 1995, quando lhes foi permitido possuir bens produtivos e rendas estáveis. Até este momento, somente os colégios poderiam possuir bens e rendas, estes regulamentados pelos seguintes termos:

A Companhia receberá a propriedade dos colégios com os bens temporais que lhes pertencem e nomeará para eles um reitor que tenha o talento mais apropriado ao ofício. Esse assumirá a responsabilidade da conservação e administração dos bens temporais, olhará pelas necessidades tanto do edifício como dos escolásticos que

---

<sup>117</sup> De modo geral, o temperamento mais indicado para a missão no além-mar é o colérico e suas variações, como o colérico-sanguíneo e o colérico-melancólico. No entanto, ao compararem os dados dos missionários enviados para o Japão com os do Brasil, Massimi e Panazzolo apontam uma diferença significativa de envio de homens com temperamento colérico-melancólico para a missão no Oriente, indicando uma avaliação por parte da ordem de as diferentes realidades requerem diferentes temperamentos. PANAZZOLO e MASSIMI, Op. cit., 2015, p. 41.

<sup>118</sup> Constituições art. 4, p. 40 e art. 561-562, p. 178.

residem nos colégios ou se preparam para neles ir viver, bem como dos que tratam os assuntos dos mesmos, mas residem fora deles.<sup>119</sup>

O responsável pela administração das rendas do colégio é o reitor, que deve prestar contas ao padre Provincial e ao Geral. Este último ainda seria quem poderia aceitar outras doações para o colégio, com vistas ao desenvolvimento das coisas temporais, competência esta que poderia ser delegada a um terceiro, caso o Geral julgasse necessário. Além disso, as Constituições estabelecem um limite para a aceitação de doações, de modo que, nos colégios em que se sustentam o corpo docente e mais doze escolásticos, não se deve receber esmolas e qualquer outra doação, a menos que o rendimento não desse para tanto. A norma continua no sentido de estabelecer que, se houver benfeitores dispostos a dar qualquer propriedade ou renda fixa, elas poderiam ser aceitas com o intuito de fazer crescer o número de escolásticos e professores<sup>120</sup>.

Para viabilizar a missão, a Companhia detinha alguns meios de arrecadação. A partir da declaração da Congregação Geral de 1558, Carlos Zeron elenca as principais fontes de financiamento da ordem. A primeira delas é a Coroa. Segundo o historiador Charles Boxer, sob o regime do padroado, era responsabilidade da Coroa viabilizar a construção dos projetos missionários no ultramar. O Padroado Real Português define-se “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições na África, Ásia e Brasil”<sup>121</sup>. Deste modo, o investimento da Coroa se dá a partir de esmolas ou do que Zeron chamou de financiamento indireto, como isenções e privilégios, compensando os serviços espirituais prestados ao longo da conquista. Uma segunda forma de financiamento é por meio de doações de benfeitores particulares, seja de terras, esmolas ou outros bens móveis e imóveis. As embarcações, as terras e os escravos adquiridos também configuram uma forma de obtenção de renda descrita no documento. Além destas, havia ainda o comércio das drogas do sertão, de gêneros alimentícios e de minérios. Por fim, os jesuítas desenvolveram um sistema de crédito, do qual se beneficiavam<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Constituições, art. 326, p. 122.

<sup>120</sup> Constituições, art. 331-332, p. 123.

<sup>121</sup> BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 99.

<sup>122</sup> FABRE, Pierre Antoine. Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558. *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée*, Ecole Française de Rome, 1999, 111 (1), p.277 - 344.

Este documento de 1558, passados nove anos da chegada dos jesuítas ao Brasil contempla o debate sobre posse de escravos pelos jesuítas. As Constituições, ao contrário, em sua redação final, não estabelecem procedimentos para a administração das posses dos jesuítas para além do respeito ao voto de pobreza. Mesmo ao colocar limites quanto à aquisição de bens e rendas pelos colégios, tendo como parâmetro o sustento de doze escolásticos mais o corpo docente, há a relativização da norma de acordo com alguma particularidade que não se cumpra na realidade. Tais relativizações só poderiam ser empreendidas com o aviso ao padre Geral, bem como os casos de dúvida quanto ao modo de proceder nos assuntos organizativos.

São muitos os casos em que o procedimento se resume a reportar ao Geral: compra de bens, aceitação de doações, profissão de um membro antes de terminadas as etapas de sua formação. São igualmente numerosas as normas que preveem a sua flexibilização a partir da realidade local<sup>123</sup>. Isto demonstra que, já na redação das Constituições, os jesuítas lidavam com a usual disparidade entre teoria e prática; o que talvez não fosse previsível é que esta distância poderia ser levada ao limite nos territórios da América.

A disparidade entre as realidades e a própria disposição nas Constituições de adaptar as normas de acordo com a realidade de cada uma das províncias produziram o “Costumeiro”, um código dos usos das normas, “legitimamente introduzidos e superiormente aprovados”<sup>124</sup>, revisado, mais tarde pelo jesuíta João Andreoni<sup>125</sup>. Tais ordenações foram formuladas pela primeira vez na visita de Inácio de Azevedo, sendo modificadas até a visita de Cristóvão de Gouveia, em 1589. Para Leite, “as ordenações de suas visitas (1586-1589) constituem, na realidade, e por si só, um verdadeiro Costumeiro, com força de lei; e são a base autêntica e legal do Costumeiro do Brasil”<sup>126</sup> - este que foi revisto pela última vez em 1701, nas Ordens para o governo do Brasil escritas pelo padre Andreoni e assinadas por Francisco de Matos. Os itens do Costumeiro são resumidos por Leite em cinco pontos, a saber, o horário, as práticas religiosas, a mesa, o vestido e os sufrágios e ofícios fúnebres. Embora dêem informações valiosas sobre as mudanças dos hábitos de rotina e dos rituais, a seleção do jesuíta não abarca a incorporação dos escravos no cotidiano dos padres, por exemplo - algo que parece escapar a Leite de modo intencional.

---

<sup>123</sup> Alguns exemplos significativos encontram-se em: III, I, 258; IV, II, 321; IV, II, 326.

<sup>124</sup> LEITE, HCJB, II, 1938, p. 418-423.

<sup>125</sup> CANABRAVA, Alice. João Antônio Andreoni e sua obra. In: Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas. São Paulo: Editora Nacional, 1967, p. 11.

<sup>126</sup> LEITE, HCJB, Op.cit.



Como bem aponta Dauril Alden, do ponto de vista organizativo, constituiu-se uma memória em torno da Companhia de Jesus tratando-a como uma máquina operando bem sob o comando de um engenheiro chefe:

A imagem da Companhia de Jesus como uma máquina finamente ajustada, cujas peças sempre trabalharam juntas de forma suave e eficiente em resposta aos ditames do engenheiro-chefe, é muito difundida. Era assim que os fundadores pretendiam que sua organização funcionasse, esse era o tom que impregnava as diretrizes da sede romana, e essa ainda parece ser a impressão popular de como a Sociedade funcionava.<sup>127</sup>

Assim, mesmo as mudanças nas normas traçadas no “Costumeiro” teriam sido todas avaliadas pelo Geral e uniformemente aplicadas. Na realidade, a ordem não contava com este grau de harmonia, eficiência e uniformidade em suas práticas. O tempo e a distância contrariavam o esforço no sentido de concretizar esta imagem na sua plenitude. A adaptabilidade mencionada nas Constituições veio a calhar no cenário inédito em que se encontravam os padres do Brasil Colonial<sup>128</sup>. Segundo José Eisenberg, as Constituições jesuíticas, muito mais longas e detalhadas do que o mesmo documento de outras ordens, permitia aos seus membros dispersos pelas missões ao redor do mundo agir sem a necessidade de esperar pelas instruções de seus superiores, o que o autor chamou de uma dialética entre as normas das Constituições e os comandos esporádicos dos Superiores<sup>129</sup>.

O princípio institucional que garantia tal flexibilidade em relação às normas era o exercício da prudência, presente no Instituto da Companhia e na formação dos inicianos. Através da casuística, os jesuítas adquiriam um treinamento básico para a tomada de decisões

---

<sup>127</sup> “The image of the Society of Jesus as a finely tuned machine whose parts always worked together smoothly and efficiently in response to the dictates of the chief engineer is a pervasive one. That is how the founders intended their organization to perform, that is the tone that imbued directives from the Roman headquarters, and that still seems to be the popular impression of how the Society functioned.” In: ALDEN. Op.cit. p. 229.

<sup>128</sup> Paulo de Assunção afirma que o crescimento da ordem veio acompanhado da necessidade de um “controle meticuloso em relação ao patrimônio e uma luta árdua para a sua manutenção”, situação que, segundo o historiador, já estava prevista no capítulo II da parte IV aqui analisado. Pelo contrário, o capítulo não determina procedimentos rígidos, tampouco metódicos sobre o modo de proceder com os bens ou o modo de registrá-los, deixando tal escolha, na maioria das vezes, nas mãos do Superior ou de alguém de sua confiança. ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 230.

<sup>129</sup> “Loyola explicitamente tomou emprestado passagens inteiras das Constituições dominicanas para a composição de sua obra de mesmo nome. Contudo, enquanto os dominicanos ficaram presos aos princípios monásticos de sua ordem, Inácio de Loyola livrou os jesuítas de qualquer desses deveres. Em contraste com os dominicanos, cuja organização era estrutura sobre normas e obediência cega aos superiores da ordem, a ordem jesuítica tinha uma longa e detalhada lista de normas, que supostamente permitia a seus membros, dispersos pelo mundo, agir sem ter que esperar pela chegada de ordens provindas de seus superiores na Europa.” In: EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 44-45.

pautado, de um lado, pela adaptação às normas e, de outro, pela tolerância à violação das mesmas. Assim, constituiu-se um núcleo do pensamento casuístico que ultrapassava o estudo dos casos de consciência, mas que, nas palavras de Eisenberg, “se refletia na organização institucional da ordem como um todo”<sup>130</sup>. Na medida em que a dependência por parte dos jesuítas com relação a métodos puramente exegéticos para a tomada de decisão diminuía, se aumentava a margem para a atuação de grupos internos à Companhia. Isto deve à rapidez com que determinadas decisões precisavam ser tomadas, as quais, quando comunicadas à alta hierarquia jesuítica já haviam se tornado um fato consumado; restava aos jesuítas contrários discutirem sobre o tema e criarem meios de tais decisões não se repetirem.

O registro dos casos de dúvidas, tal como do cotidiano dos jesuítas nas diversas regiões em que missionavam se deu por meio das cartas, prática comum dentre a maioria das ordens religiosas. Friedrich afirma que o governo, para Loyola e Polanco, era, na verdade, uma espécie de “lettered governance”<sup>131</sup>, expressão que pode ser aproximadamente traduzida como uma governança através das cartas, ou, mais ao pé da letra, enquanto uma “governança letrada”. Assim, as cartas teriam um papel fundamental na governança jesuítica desde os primórdios da ordem. O autor identifica que esta prática cumpria duas funções dentro da Companhia. Primeiro, constituíam um material de apoio das relações sociais, no sentido de carregar demonstrações mútuas de afeto e de fidelidade entre jesuítas em locais distantes uns dos outros. Em segundo lugar, os jesuítas acreditavam que transmitiam informações com precisão através da escrita de cartas, mesmo que, na realidade, elas expressassem implicações morais e dificuldades práticas enfrentadas pelos padres<sup>132</sup>.

Nesse sentido, a Companhia de Jesus dividiu as suas cartas em duas categorias: as edificantes e as hijuelas. A primeira busca apresentar “os aspectos bem sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar o leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo”<sup>133</sup>. Como o próprio nome sugere, são cartas que resultam em uma imagem da ordem das portas afora, enquanto uma organização homogênea e exitosa. Já as hijuelas contém as

---

<sup>130</sup> Idem. p. 45.

<sup>131</sup> Esta expressão foi “emprestada” por Friedrich de Ann Laura Stoler em seu livro *Along the archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* e que não dizia respeito à Companhia de Jesus. In: FRIEDRICH, Op. cit. p.136.

<sup>132</sup> Idem.

<sup>133</sup> EISENBERG, Op. cit. p. 54.

demandas, reclamações e adaptações dos jesuítas em relação aos seus espaços de atuação, fornecendo informações sobre o seu cotidiano<sup>134</sup>.

Paulo de Assunção denomina esta categoria de cartas como “cartas de negócio”<sup>135</sup>. Ora, há um problema com esta denominação. As cartas de circulação interna da ordem não tratam apenas de negócios, abarcando assuntos organizativos e informações relevantes sobre a relação dos jesuítas com outros grupos da sociedade colonial, estes que não se revelariam em cartas de edificação, pois tratam do fazer político no cotidiano dos jesuítas. Daí que essas cartas se tornam um espaço de debate privilegiado em que podemos analisar as dúvidas e posições dos padres administradores. Nelas é que se pode entrever a prática deste grupo de padres que não é homogêneo e que, algumas vezes, quando escrevem para o Geral, não conseguem esperar pela resposta e tomam as suas decisões.

\*\*\*\*\*

A primeira vez que o termo administrador foi usado para se referir a um conjunto de jesuítas exercendo determinados cargos ligados às funções administrativas foi na História da Companhia de Jesus no Brasil. Até então, poucos eram os cargos que já carregavam esta denominação, como o administrador da aldeia. Serafim Leite dedicou dois volumes – os de número VIII e IX – para catalogar todos os membros da ordem que atuaram na colônia e deixaram textos escritos, fazendo o esforço de agrupar os jesuítas a partir da função por ele exercida. Dentre tais qualificações está a de administrador, única categoria para a qual o autor dedicou um esclarecimento cuja citação na íntegra, embora longa, é importante para a compreensão da construção deste conceito:

Dá-se, sem intuito exclusivo, a que pareceu mais característica de cada qual. E com frequência a de *Administrador*, fórmula breve, como convém a este gênero de estudos, mas aplicada a funções variadas, desde as de procurador e superior de Aldeia ou Residência às de Superior de Província ou conjunto de Missões, de acordo com a formação histórica do Brasil. Ficaria incompleto o sentido, se se escrevesse apenas “Superior”. Na Europa, a palavra Superior tem, em si mesma,

---

<sup>134</sup> Ao buscar a definição de um modo de proceder jesuítico a partir do olhar sobre o Novo Mundo, Eisenberg encontra uma diversidade de práticas, procedimentos e práticas que convergem no sentido de tornar possível a existência da mesma ordem religiosa em espaços muito diferentes de atuação. Daí que o historiador supervaloriza a prudência enquanto um princípio capaz de tornar a Companhia “adaptável de acordo com um sentido comum”, enquanto parece subestimar o elemento da necessidade nas tomadas de decisão, visto as especificidades de cada realidade colonial limitar o horizonte de possibilidades em que os padres tomam as suas decisões.

<sup>135</sup> ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 229.

sentido completo, estritamente religioso. Na América, e em particular no Brasil, envolve significado mais amplo, por levar consigo habitualmente uma função civil de administração pública. Por outros termos, no Brasil, os Padres da Companhia não foram apenas Religiosos, mas também Colonizadores, explicação de tantos debates e um dos títulos do seu renome. O Superior da Aldeia era, no que tocava aos índios, chefe civil dela, subordinado ao Reitor do Colégio da sua circunscrição, na dependência do *Provincial*, o qual declarava, às vezes, como o P. Estanislau de Campos, nos documentos oficiais dirigidos aos Reis de Portugal: ‘Provincial da Companhia de Jesus da Província do Brasil e Administrador no Espiritual e Temporal das Missões e Índios desta *Província*’. Designação que qualificava também os *Reitores* dos Colégios, como usava o do Rio de Janeiro, P. António Cardoso: “Administrador no Espiritual e Temporal das Missões e Índios desta *Capitania*”. E não raro, os negócios próprios e semelhantes funções eram tratados por meio de Padres Procuradores. Categorias ou funções diversas, que só no texto é exequível indicar com precisão, dando-se o caso de muitos as ocuparem todas, sendo em diversos tempos, Procurador, Superior da Aldeia, Reitor de Colégio e Provincial. A qualificação de Administrador, resume-as concisamente. E é claro, seja qual for, esta ou outra – Missionário, Pregador, Professor, etc. – há sempre duas qualidades comuns a todos: a de Escritor, variável na escala literária desde o simples documento ao mais alto dela; e a de Jesuíta, fundamental e igual para todos, expressa, como a de Escritor, no próprio subtítulo destes dois tomos VIII e IX.<sup>136</sup>

Cinco aspectos sobre o conceito de administrador chamam a atenção na definição de Serafim Leite. Em primeiro lugar, há uma variedade de funções reunidas em torno da referida qualificação, sendo que alguns dos padres se auto intitulam administradores, enquanto outros foram incluídos por Leite na categoria. Mesmo dentre os padres que reivindicam tal denominação, não há uniformidade nas funções, podendo ser um superior de aldeia ou um reitor, ocupando cargos e espaços diferentes. No entanto, na leitura da documentação para a presente pesquisa raras foram as vezes em que os jesuítas se auto intitulavam administradores. Disto deriva um segundo aspecto importante, a necessidade de uma leitura rente ao texto, sem a qual seria incerto o emprego do termo. Ou seja, a delimitação do que é administração segundo a tradição em que se inserem os membros da Companhia é um ponto de partida que se complementa com a leitura das cartas e a identificação das funções destes jesuítas que supostamente se encaixam como administradores.

Um terceiro elemento presente na definição de Serafim Leite é o da especificidade da qualidade de administrador em relação à formação histórica do Brasil. Em sua perspectiva,

---

<sup>136</sup> LEITE, HCJB, VIII, p. XVI-XVII.

diferente do contexto europeu, a realidade colonial demandava tarefas que não passavam pelas funções atribuídas aos cargos da ordem. Deste modo, denominar um Superior enquanto tal não diz tudo sobre a sua atuação no Brasil Colonial. As suas incumbências neste território ultrapassam o sentido religioso do cargo, sendo preciso um conceito que abarque o novo horizonte de suas atividades. Por isso, Leite coloca uma quarta baliza para o conceito de administrador: a sua faceta colonizadora.

Quando Serafim Leite enquadra os jesuítas administradores enquanto colonizadores, ele torna possível avançar a compreensão da categoria para uma quinta característica: a de sua “função civil de administração pública”. Assim, é por conta de sua atividade colonizadora que se pode avançar na compreensão da ação dos jesuítas administradores em relação à sociedade civil. Isto diz respeito à articulação entre o temporal e o espiritual que buscamos expor na parte anterior do capítulo. Enquanto colonizadores, os jesuítas assumiram duas posições na sociedade colonial: uma parte deles se dedicou a construir os discursos de ordenamento desta sociedade, a outra parte dos jesuítas está lidando diretamente com as forças produtivas da colônia e o significado de sua exploração na sociedade colonial.

Os próximos capítulos são dedicados a tratar justamente dos dilemas que os padres administradores enfrentaram ao lidar com a terra e o trabalho na sociedade colonial. Partimos da análise destes elementos por eles serem as bases materiais da colonização da América sobre as quais podemos investigar as relações de força e as expectativas dos agentes colonizadores. Neste sentido, é importante reafirmarmos que o materialismo não se confunde com estrutura econômica, pois materialismo tem a ver com o fazer da realidade. Na sociedade colonial, este processo se deu através das relações de apropriação e de expropriação da terra e do trabalho alheios<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> “[...] Nóbrega fixa a estratégia de manutenção da missão jesuítica no Brasil a partir de dois valores econômicos que fundam a economia colonial: a exploração da terra e o trabalho dos escravos.” In: ZERON, Op.cit. p 97.

“Como homens cultos, sabiam os Padres que a riqueza material vem da terra, e, depois dela, do trabalho; e que há maior riqueza onde a terra é melhor nos seus elementos de atmosfera, solo e subsolo; e, em igualdade de terras, onde o homem trabalha mais e sabe trabalhar melhor.” In: LEITE. HCJB, V, Prefácio, p. XII.

“Compreender a natureza da produção açucareira é entender as necessidades e desejos da classe que controlava a propriedade essencial, terra e escravos, e perceber as condições e restrições sob as quais trabalhavam os que produziam açúcar.” In: Schwartz, Op. Cit. p. 195.

## Capítulo 2: O uso da terra

Há muito tempo não é surpresa para o historiador o fato de a Igreja Católica ser uma grande proprietária de terras. A distância entre o discurso em torno da pobreza e a opulência das propriedades da instituição chamou atenção dos estudiosos e até da própria sociedade civil, sendo foco de críticas até os dias de hoje<sup>138</sup>. Este incômodo por parte da população decorre da percepção de uma certa contradição entre os valores em torno da instituição eclesiástica – pobreza, castidade e obediência – e a vastidão de suas posses. Salta aos olhos o fato de Jesus Cristo, quem representa a imagem máxima destes valores, ter a sua figura forjada em torno da ideia do sacrifício pela humanidade, enquanto o acúmulo de propriedades por parte da Igreja parece estar na contramão destes princípios. Porém, denúncias relacionadas ao luxo ou ao grande patrimônio da instituição só ocorrem quando algum grupo da sociedade tem os seus interesses conflitantes com os da Igreja. Em outras palavras, quando a Igreja é acusada de possuir mais terras do que precisa, a crítica se baseia na contradição entre o seu discurso e as suas práticas. A acusação que se dá na esfera da moral tem, na verdade, determinações econômicas e políticas. Em cada momento histórico, ao encontrar os meios de produzir e reproduzir a sua vida material, os religiosos precisaram lidar com esta tensão: a de apresentarem uma doutrina homogênea, ao mesmo tempo que se integram nas diferentes realidades da vida política.

Hugues Portelli, destrinchando o conceito gramsciano de bloco histórico, afirma que a Igreja se mantém enquanto uma sociedade civil autônoma cuja força reside em sua “unidade ideológica que logrou manter no seio do bloco social que controla”<sup>139</sup>. Para ele, o esforço da Igreja está em manter unidas as camadas de intelectuais superiores com as inferiores, de modo que o seu controle é exercido na medida em que os religiosos são capazes de expressar os interesses das diversas camadas sociais.

A Igreja mantém uma unidade ideológica “oficial” através de dois meios: a política e a evolução ideológica progressiva. Como em toda ideologia, a relação entre os diferentes degraus da religião é assegurada pela política, neste caso “fazendo pesar uma disciplina de ferro sobre os intelectuais, a fim de que não ultrapassem certos limites na distinção e não a tornem catastrófica e irreparável”. Mas a Igreja, a fim de limitar esse recurso “político”, optou também em favor de um “movimento

---

<sup>138</sup> Em 1996, em reportagem da Folha de São Paulo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil estimava que a extensão das terras da Igreja localizadas no campo dos Estados do Brasil correspondia a 330,6 mil hectares. <disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/3/10/brasil/10.html> > <acessado em 25/03/2021>

<sup>139</sup> PORTELLI, Hugues. Gramsci e o bloco histórico. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 28.

progressivo, que tende a satisfazer as exigências da ciência e da filosofia, mas com ritmo tão lento e metódico que as mutações não são percebidas pela massa dos ‘simples, embora pareçam ‘revolucionárias’ e demagógicas aos integristas’”. A Igreja consegue, assim, conservar uma certa homogeneidade em seu bloco ideológico.<sup>140</sup>

Durante a Idade Moderna, o horizonte da atuação da Companhia de Jesus passava pela tentativa de a Igreja conservar o seu lugar de ordenadora das relações sociais, ou seja, de manter o controle sobre o bloco social composto tanto pela nobreza quanto pelos demais súditos. Foi neste sentido que a Companhia se posicionou no cenário político da modernidade, garantindo proximidade com a monarquia e a nobreza<sup>141</sup>, ao mesmo tempo que a sua atividade missionária se orientava para uma maior aproximação com outras camadas sociais, também como uma resposta à Reforma Protestante<sup>142</sup>. Em Portugal, bem como em outras monarquias europeias, os jesuítas tornaram-se confessores dos reis, ocuparam cargos administrativos, executando, inclusive, tarefas relacionadas à diplomacia. No momento da colonização, a Companhia foi privilegiada na concessão de terras no ultramar e outros privilégios.

Além disso, tanto no Reino quanto na colônia, a Companhia se responsabilizou pelo ensino, de modo que poderia difundir a sua doutrina para os filhos da nobreza e dos senhores de engenho. Como afirma Charlotte L’Estoile sobre a relação dos jesuítas com os interesses dos senhores de engenho no Brasil Colonial:

De fato, na estratégia jesuíta, o trabalho junto às elites era central; ele tinha efeitos multiplicadores, abria as portas fundamentais da sociedade, é por meio dele que se garantiam à província os ganhos pelo viés das esmolas e das doações, e

---

<sup>140</sup> Idem, p. 29. Apud. GRAMSCI, Antonio. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Roma: Editori riuniti, 1996. p. 10.

<sup>141</sup> Como bem lembra a historiadora Manoela Pedroza, os jesuítas recrutavam os seus quadros das famílias nobres portuguesas, trazendo consigo a mentalidade deste grupo social, o que se traduziu em suas práticas na maneira de lidar com a terra.

<sup>142</sup> Sobre o papel central ocupado pelas ordens religiosas no contexto da Contrarreforma, Portelli explica: “A Igreja apoia-se nem uma organização poderosíssima para difundir essa religião: no centro, o clero cuja grande capacidade de organização Gramsci reconhece e que se renova constantemente, particularmente através da criação de novas ordens religiosas, para canalizar o movimento de massa durante a Idade Média; em seguida, após a Contrarreforma, a fim de ‘conservar as posições políticas conquistadas’.” In: PORTELLI, Op. cit. p. 29. Apud. GRAMSCI, Antonio. *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1966, p. 255. Especificamente sobre a Companhia de Jesus, Prosperi ressalta [tradução minha]: “Se, nos séculos anteriores, tocava aos Franciscanos e aos Dominicanos, desta vez foi a Companhia de Jesus a estrutura capaz de deixar a sua marca sobre a Igreja inteira: elevada preparação cultural, formação segundo um modelo único, dedicação e espírito missionário, capacidade de penetração nos altos níveis da sociedade e, sobretudo, plena e total disponibilidade às ordens do Papa foram as características que asseguraram o seu sucesso.” In: PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2001, p. 108.

eventualmente recrutas de qualidade. Fernão Cardim os apresenta então como “clientela-alvo” da qual era necessário se ocupar através dos colégios e da educação de seus filhos. Ele insiste sobre a importância das missões temporárias no Recôncavo baiano e no interior pernambucano, para se ocupar das populações escravas de suas fazendas.<sup>143</sup>

No seio de sua doutrina, os jesuítas precisavam acomodar os interesses da Coroa e dos súditos para garantirem uma boa relação de forças na realização de seu projeto missionário<sup>144</sup>. Afinal, os membros da Companhia eram o braço espiritual da conquista na América portuguesa. Assim, parte do bloco social que a Companhia participava era composta pela elite colonial e os representantes da Coroa.

No entanto, a elaboração de uma “doutrina homogênea” é um dos momentos do exercício do poder pelos jesuítas, mas não é o momento imediato em que se constroem as relações sociais. Para que possamos seguir trabalhando com os termos de Gramsci, o que chamamos de exercício do poder constitui os “degraus da religião assegurados pela política”. Como afirma Gramsci, “a atividade política é efetivamente o primeiro momento ou o primeiro grau, o momento em que a superestrutura está ainda na fase imediata”<sup>145</sup>. Em uma sociedade em formação, na qual a disputa pelas forças produtivas disponíveis marca as relações sociais, os jesuítas administradores eram a parte da Companhia de Jesus que lidava diretamente com este “primeiro degrau”. Este capítulo da dissertação se dedica ao estudo deste primeiro momento em que os conflitos pela terra na América portuguesa representavam também os primeiros problemas objetivos para os jesuítas relacionados ao seu envolvimento na economia colonial.

\*\*\*\*\*

A formação da Igreja enquanto instituição abarcou um processo de aquisição de terras na Europa desde o período pré-carolíngio. Dauril Alden afirma que, de 751 até o ano 825, as posses da Igreja correspondiam a 30% das terras cultivadas no continente europeu. Mesmo após ataques às suas propriedades, em 1200, a Igreja possuía 15% das terras no território. Em

---

<sup>143</sup> L'ESTOILE-CASTELNAU, Op. cit. p. 62.

<sup>144</sup> Nas palavras de Portelli, a Igreja apresenta uma ideologia disseminada e adaptada a todo o corpo social e as organizações e canais de difusão desta ideologia. In: PORTELLI. Op. cit. p. 30. Aprofundando esta observação para observarmos a Companhia de Jesus, é importante lembrar, como bem ressaltou a historiadora Manoela Pedroza, que os principais quadros da ordem eram recrutados da nobreza, trazendo consigo a mentalidade desta camada social. In: PEDROZA, 2018, p. 61.

<sup>145</sup> GRAMSCI, 1968. p. 12.



Portugal, a Igreja Católica recebeu um suporte ainda maior por parte do Estado, visto seu papel no processo de reconquista. Para Alden, na Idade Moderna, a chegada dos jesuítas representou um novo impulso nas doações de terra para entidades eclesiásticas<sup>146</sup>.

A relação de troca estabelecida através da doação de terras por parte da Coroa e da aliança – militar, política e espiritual – oferecida pela Igreja é direta. Na medida em que esta atuava como um braço do poder real, ela se fortalecia materialmente, sendo depositária não apenas da fé dos súditos incorporados, mas igualmente das terras deles expropriadas. No caso português, esta aliança estava regulamentada pelo regime do Padroado. O historiador Charles Boxer define o Padroado Real Português “como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições na África, Ásia e Brasil”<sup>147</sup>. Deste modo, a Coroa atuaria no sentido de viabilizar a construção material dos projetos missionários no ultramar.

Não é de se surpreender que, sob o ponto de vista legal do Padroado, Boxer tenha concebido uma relação tão estreita entre Estado e Igreja a ponto de considerar os membros do clero colonial como funcionários assalariados da Coroa<sup>148</sup>. Tal comparação pode ser ilustrativa de uma relação de prestação de serviços; porém, à luz dos problemas concretos, este paralelo se torna menos funcional, ofuscando os processos de tomada de decisão por parte da ordem e os eventuais conflitos de interesse entre os inicianos e a Coroa. Por exemplo, foi assunto recorrente nas cartas da Companhia de Jesus o não pagamento por parte do rei dos dízimos que garantiriam o sustento da ordem.

Dauril Alden descreve cinco modos da Companhia de Jesus adquirir suas terras, seja no Reino ou na América Portuguesa, tornando-se a maior ordem possuidora de terras durante a Era Moderna. Tal aquisição acontecia por meio de doações reais, benefícios particulares, compras, trocas e transferências<sup>149</sup>. Além disso, os inicianos não eram obrigados a pagar os direitos relativos ao uso da terra. Como citado por Paulo Assunção, no ano de 1624, um jesuíta listava os alvarás reais da segunda metade do século XVI, os quais determinavam inúmeros procedimentos garantindo a posse da terra pela ordem e facilitando o acesso aos recursos para a construção em suas terras: restituição da terra em caso de ocupação por

---

<sup>146</sup> ALDEN, Op. cit. 1996, p. 377.

<sup>147</sup> BOXER, 1981, p. 99.

<sup>148</sup> Idem, p. 100.

<sup>149</sup> ALDEN. Op. cit. p 377.

colonos, não pagamento dos direitos alfandegários, esmolas, facilidades nas prestações de serviço em suas obras e dízimos estavam nos termos destes alvarás<sup>150</sup>.

Assim como Alden, Assunção chama a atenção para o favorecimento da Companhia de Jesus por parte da Coroa portuguesa em detrimento do clero secular e de outras ordens. Ambos ressaltam a proeminência dos jesuítas na ocupação dos cargos de conselheiros dos reis católicos na Europa<sup>151</sup> e na obtenção de terras, entendendo que os benefícios recebidos na América portuguesa eram justificados pelo maior serviço que os inicianos prestavam à Coroa e que a importância da ordem na construção de um projeto político refletiu maior acesso à terra.

Não à toa, o projeto de uma fixação duradoura do território americano pela Coroa portuguesa foi orientado pelos conselhos do jesuíta Diogo de Gouveia ao Rei D. João III. O aumento dos conflitos com os indígenas e as constantes ameaças dos invasores franceses aprofundaram a necessidade de garantir a posse do território luso na América<sup>152</sup>. Naquele momento, a questão posta dizia respeito à necessidade de ocupar o território oferecendo, ao mesmo tempo, um sentido para a ação colonizadora que desse conta de uma afirmação de soberania frente às demais coroas europeias e do controle efetivo dos povos e das terras aqui encontrados.

Em 1549, quando Nóbrega escrevia “esta terra é nossa empresa”<sup>153</sup> – frase que contribuiu para a construção de interpretações diversas sobre a própria natureza da Companhia de Jesus – o jesuíta conferia tal sentido para a atuação da ordem. Segundo o dicionário Raphael Bluteau, empresa significava tomar resolução, ações relevantes, heróicas, além de ter o sentido de divisa, ou seja, de fronteira<sup>154</sup>. Estes sentidos, mais de acordo com a

---

<sup>150</sup> ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 162-163.

<sup>151</sup> “By the early seventeenth century, Jesuits had become the principal confessors of the Catholic royalty of Europe and of many noble houses as well. [...] If the Jesuits became highly visible as court figures, both in Europe and abroad (particularly in Mughal India, Japan and China), they also undertook, less conspicuously, other services not contemplated by Loyola nor explicitly authorized in the Society’s Constitutions. One thinks, for example, of their performances in delicate diplomatic missions, as custodians and manufacturers of armaments, and even as minters of coins. But they were particularly well known for educating laymen [...]” In: ALDEN. Op. cit. pp. 15-16.

“O convívio com os monarcas na corte facilitaria a obtenção de privilégios que não tardariam a chegar.” In: ASSUNÇÃO. Op. cit. p. 98.

<sup>152</sup> Sobre o debate acerca do projeto de ocupação da América portuguesa proposto por Diogo de Gouveia ver ZERON, 2011, p. 45-57.

<sup>153</sup> Carta do P. Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues. Baía, 09 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil. Vol. 1. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1956, p. 123.

<sup>154</sup> Empresa. In: BLUTEAU, Raphael. Vocabulário Portuguez e Latino. Vol. 3 <disponível em <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/empresa>> <último acesso em 25/03/2021>.

época moderna, demonstram que o heroísmo da ordem não era tornar-se uma empresa capitalista, ou, nas palavras de Charles Boxer, uma multinacional, mas construir um mundo evangelizado sob a égide de uma coroa católica. Como explica o historiador Carlos Zeron, tal reivindicação por parte de Nóbrega expressa o contrato colonial firmado entre a Coroa e a Companhia, no qual se estabelece o “primado da política pastoral sobre a política econômica na empresa colonial”<sup>155</sup>. Assim, para efetivar a evangelização dos povos originários expropriados de suas terras, a ordem necessitava garantir a sua sobrevivência material nos seus espaços de atuação.

A escolha das terras para a realização da atividade missionária não foi, de modo algum, aleatória. Em 09 de agosto do mesmo ano de sua chegada à América portuguesa, Manuel da Nóbrega escreveu ao padre provincial de Portugal Simão Rodrigues informando que já havia escolhido um lugar para fazer o colégio da Bahia:

[...] o qual tem muitos inconvenientes, porque fica muito junto da Sé e duas igrejas juntas não é bom e é pequeno. Porque onde se há de fazer a casa não tem mais que X braças, posto que tenha ao comprido da costa 40; e não tem onde se possa fazer horta, nem outra coisa, por ser tudo costa muito íngreme e com muita sujeição da Cidade. E, portanto, a todos nos parece muito melhor um teso que está logo além da cerca, para a parte onde se há de estender a Cidade, de maneira que, antes de muitos anos, podemos ficar no meio, ou pouco menos da gente e está logo ali uma Aldeia perto, onde nós começamos a batizar, na qual já temos a nossa habitação. Está sobre o mar, tem água ao redor do colégio e dentro dele tem muito lugar para hortas e pomares; é perto dos cristãos assim velhos como novos.<sup>156</sup>

Nóbrega ainda completava o pedido refutando o argumento de que a guerra com o gentio inviabilizaria o local escolhido, já que os próprios filhos dos nativos estariam junto ao colégio. Então, a escolha da terra para o estabelecimento do colégio levou em conta a sua localização e os recursos naturais disponíveis, ambos balizados por fatores conjunturais que diziam respeito às necessidades da ordem naquele momento: garantir a subsistência e o acesso dos padres ao local onde missionavam. Dali a um ano, em outubro de 1550, a Companhia recebeu uma nova doação de terras, a pedido de Nóbrega, alegando ser para o sustento dos padres da casa e para acompanhar a expectativa do crescimento do número de padres que

---

<sup>155</sup> ZERON, 2011, p. 62.

<sup>156</sup> Carta do padre Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Baía, 9 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil. Vol. 1. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957, pp. 125-126.

ainda viriam para a colônia<sup>157</sup>. A sesmaria de Água dos Meninos, incorporada às posses do Colégio da Bahia, foi a primeira de muitas doações recebidas pelos inacianos<sup>158</sup>.

Independentemente da forma como a terra fosse adquirida, a sua administração ficava a cargo dos colégios. No entanto, a política acerca dos modos de aquisição dos bens da Companhia era difusa; tampouco havia orientações objetivas quanto ao modo de geri-los. Nicholas Cushner, observando a América Espanhola, salientou que, até 1699, quando o P. geral Tirso Gonzalez decretou algumas recomendações para a aquisição de terras, “não havia nenhuma diretiva clara sobre os modos de aquisição de terras por parte da cúria jesuítica em Roma, sendo deixado para que cada colégio determinasse sobre a quantidade e a qualidade das aquisições.”<sup>159</sup> Na América portuguesa, as doações de terra para a Companhia não se davam sempre em regime de sesmaria, ou seja, não havia por parte dos jesuítas a obrigação de tornar a terra produtiva<sup>160</sup>, ao contrário do que acontecia com os colonos seculares. Assim, a não obrigatoriedade de tornar a terra produtiva chamava atenção dos colonos, dando combustível para as suas críticas em relação aos inacianos. Do ponto de vista legal, as Ordenações Filipinas, embora apresentassem itens a respeito da regulação dos bens eclesiásticos, raramente foram obedecidas pelos padres. Pelo contrário, eles pleitearam a revogação de editos e burlaram as leis<sup>161</sup>. Sem uma definição interna sobre o que fazer com as terras concedidas, os padres administradores levantavam questões, chamavam consultas e sondavam hipóteses acerca do modo de proceder com elas, tentando responder às demandas com a rapidez com que elas apareciam.

Este processo que levou os administradores a escolherem este ou aquele modo de proceder com a terra não é analisado pela historiografia. Se, de um lado, a historiografia

---

<sup>157</sup> Sesmaria de “Água dos Meninos” dada pelo governador Tomé de Sousa ao P. Manuel da Nóbrega. Baía, 21 de outubro de 1550. In: Idem, p. 195.

<sup>158</sup> A segunda metade do século XVI foi um período de aumento das terras da Companhia de Jesus no além-mar. Entre os anos de 1550 e 1566, o colégio da Bahia recebeu quatro terras doadas em regime de sesmaria pela Coroa Portuguesa; em 1567, foi a vez do colégio do Rio de Janeiro receber uma terra em sesmaria. Em Angola e na Índia, os jesuítas também receberam propriedades no mesmo período. In: ALDEN. Op. cit. p. 323.

<sup>159</sup> CUSHNER, Nicholas. *Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Nova York: Suny Press, 1980, p. 38.

<sup>160</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. *Le financement de l'entreprise missionnaire*. In: Dossier “Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558”. 1999. p. 288-294.

<sup>161</sup> Sobre as Ordenações, Manoela Pedroza afirma que “em 1603 passaram a vigor as Ordenações Filipinas, em cujos títulos XI e XVIII se faziam restrições e se impunham novas normas a respeito das aquisições de terras por clérigos na colônia.[...] No reinado de Felipe III (de 1621 a 1640) tentou-se novamente restringir e controlar a aquisição de bens de raiz pelas ordens religiosas, conforme se depreende das leis de 1624 e 1634 e dos constantes pleitos e pedidos de verificação e confirmação de patrimônio”. In: PEDROZA, 2018, Op. Cit, p. 64-65.

mapeou bem a riqueza da ordem, como é o caso dos estudos de Dauril Alden e Edgar Leite, de outro, a ostensiva descrição de suas práticas não ultrapassou a constatação de que o envolvimento econômico era necessário para a realização da missão, como nas obras de Serafim Leite e Paulo de Assunção. Estudos tão bem embasados documentalmente como os quatro aqui citados, apesar de descreverem bem as situações em que os jesuítas tinham suas posses questionadas, não responderam à questão de como estas terras foram mantidas e como, no intuito preservar seu patrimônio, a Companhia forjava suas relações com o conjunto da sociedade.

Será que, para além da subsistência, lidar com tamanho acúmulo de terras não envolvia tensões com outros âmbitos da atuação da ordem? Este tratamento acerca da questão da terra leva em conta apenas o seu lugar na vida econômica da Companhia de Jesus. Assim, construiu-se uma visão de que o seu envolvimento com a vida material é natural, vista a necessidade de qualquer ser humano sobreviver e, ao mesmo tempo accidental, já que uma ordem religiosa não deveria se preocupar com questões mundanas. O ponto é que o acúmulo de riquezas não tem um significado em si, como critica Antonio Gramsci:

[...] a hipótese “economista” [economicista] afirma um elemento imediato de força, isto é, a disponibilidade de uma determinada quota financeira direta ou indireta (um grande jornal que apoie o movimento, [sic] é também ele uma contribuição financeira indireta), e basta. Muito pouco. Também neste caso a análise dos diversos graus de relação de forças só pode culminar na esfera da hegemonia e das relações ético-políticas.<sup>162</sup>

Deste modo, não basta constatar que a Companhia de Jesus foi uma grande possuidora de terras no período colonial. É preciso examinar como este acúmulo engendrou determinadas práticas administrativas e posicionou os jesuítas na relação de forças na colônia, o que impacta no que Gramsci denominou como relações ético-políticas. Neste capítulo, o entendimento destas relações passa por investigar o significado das decisões tomadas pelos jesuítas para resolver os conflitos por terra num determinado momento da relação de forças da colônia.

A documentação sobre a terra produzida pelos jesuítas é extensa e fragmentada, de modo que os casos para entender o modo como a Companhia lidou com a administração de suas terras foram selecionados quando existiam dilemas postos pelos padres administradores.

---

<sup>162</sup> GRAMSCI, 1968, p. 39.

Sendo assim, podemos apreender qual era a questão central relacionada ao uso da terra naquele momento, se havia casos coevos com as mesmas dúvidas, o que se aventou enquanto possibilidade e o que a resolução de tal dilema significou para os jesuítas.

Os três primeiros casos (Camamu, Passé e Rio de Janeiro) dizem respeito a um primeiro momento da relação da Companhia com suas posses, em que a dúvida principal concerne ao modo de se obter renda daquelas terras (por arrendamento ou por venda direta). No caso das terras do Camamu, a mesma dúvida apareceu 40 anos após o primeiro parecer, mas sob outro contexto, assim a narrativa se estendeu no tempo para dar conta do desfecho que tiveram aquelas terras. Já os casos seguintes, sobre o engenho em São Cristóvão, na Pitanga, e em Goitacazes correspondem a um período mais avançado no tempo, em que a relação entre a terra e o engenho se estabelecia diretamente e colocava novos dilemas quanto à rentabilidade da terra e sua administração – esta que, cada vez mais, se imbricava com a questão da administração da mão-de-obra.

## **2.1 As terras do Camamu**

Doadas por Estácio de Sá como ajuda na fundação do colégio da Bahia no ano de 1563 e distantes duas léguas da cidade, as terras do Camamu tiveram sua doação confirmada em carta datada de janeiro de 1567, quando também se confirmaram outras doações aos colégios do Rio e da Bahia. Sua grande extensão abarcava aldeias, terras boas para engenho, com importantes recursos naturais, como madeira e portos, o que configurou a região como “as terras mais importantes para o colégio da Bahia”<sup>163</sup>. Embora dotada de tantas qualidades, a terra não foi imediatamente aproveitada. Na falta de se definir algum uso para aquelas terras, os jesuítas enfrentaram problemas que forçaram o debate sobre o modo de proceder com elas.

O primeiro conflito envolvendo as terras do Camamu foi motivado por dúvidas na sua demarcação, imprecisão que antecedia a sua doação aos jesuítas. Os moradores da capitania de Ilhéus reclamavam que os inacianos estariam avançando sobre suas terras. O conflito envolveu colonos, os padres e o governador Francisco Giraldes, dividindo os jesuítas entre os que acreditavam ter algum erro na demarcação e os que não queriam composição nem com o donatário de Ilhéus, nem com o governador.

O que motivava os colonos naquela disputa? De um lado, a riqueza de recursos naturais do Camamu e a sua localização estratégica – perto de aldeias e com grande

---

<sup>163</sup> LEITE, HCJB, I, 1938, p. 154.

disponibilidade de água e madeiras em um cenário de dificuldades financeiras por parte dos colonos – tornaram oportuna a disputa pela terra. De outro lado, o pano de fundo no qual a demanda se desenrolou já estava marcado pela antipatia tanto de Giraldes, quanto dos colonos pelo interesse dos jesuítas na força de trabalho indígena. Em 1583, o Padre Miguel Garcia escreveu ao P. Geral Aquaviva afirmando que o Colégio da Bahia já possuía 70 escravos da Guiné e os da terra eram “tão grande número que a mim me enfada”<sup>164</sup>. Segundo Serafim Leite, no momento da contenda, o governador há tempos ameaçava tirar as aldeias da Companhia. Do ponto de vista jurídico, nada foi feito, visto Giraldes sequer ter pisado na América portuguesa para assumir seu cargo. Assim, as terras permaneceram com os padres.

Nas mãos dos padres, outro problema necessitava de um desfecho. A presença dos índios Aimorés impedia que os jesuítas fizessem qualquer uso daquelas terras, além de significar um incômodo, visto ser um grupo de nativos não incorporados ao corpo místico da Igreja. Em 1600, o padre Ignacio de Tolosa descrevia o território como cheio de Aimorés e sem proveito algum para o colégio. Dois dias após a carta do padre Tolosa, o provincial Pero Rodrigues também escrevia ao geral sobre as terras pertencentes aos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro que, sendo boas para fazer engenho, estavam inutilizadas<sup>165</sup>. O jesuíta justificou a falta de povoamento e de cultivo das terras pela excessiva cobrança colocada sobre elas pela Companhia, quantia muito maior do que os seculares põem nas suas. O resultado deste modo de governar era que o território se enchia de matos e de índios Aimorés, “selvagens, crudelíssimos, comedores de carne humana”<sup>166</sup>.

Assim, a não utilização da terra por parte da Companhia de Jesus acarretava dois problemas: a presença dos Aimorés e as críticas feitas pelos colonos. Ora, ambas as situações poderiam legitimar ataques relacionados à competência da ordem em administrar as suas posses, de modo que contribuía na promoção do debate interno – colocado desde os primeiros pedidos por terra e escravos feitos pelo Padre Manuel da Nóbrega – em torno de qual fim poderia ser dado para aquela terra.

Somado a esta conjuntura, o crescente endividamento do colégio fazia com que os olhos dos jesuítas se voltassem cada vez mais para a terra enquanto uma fonte de renda. Tanto

---

<sup>164</sup> Carta do P. Miguel Garcia ao P. Geral Aquaviva. Baía, 26 de janeiro de 1583. Apud. LEITE, HCJB, II, 1938, p. 228.

<sup>165</sup> Carta do Provincial Pero Rodrigues ao P. Geral. Baía, 07 de setembro de 1600. ARSI, Bras.3(3), pp. 192-192v.

<sup>166</sup> Idem.

do ponto de vista do sustento, quanto das relações com os demais grupos da sociedade, parecia urgente para a ordem definir um posicionamento sobre o que fazer com a terra adquirida. Então, a pergunta que permeou o debate foi se as terras do Camamu seriam vendidas ou não a terceiros. Serafim Leite descreve que formaram-se “duas correntes entre os padres da Baía: uma de opinião que não só o Engenho, mas as terras do Camamu se vendessem; outra, oposta à venda das terras, e, na hipótese de as terras se revelarem boas para canas, oposta igualmente à venda do engenho”<sup>167</sup>.

Embora ele aponte a diversidade de opiniões, está fora do seu horizonte de investigação indagar o que este tipo de dilema significou para a construção da Companhia no Novo Mundo. Cabe, portanto, verificar as posições que constam na documentação, a fim de se entender o caminho que os jesuítas percorreram para responder à questão e de se formular hipóteses de como este e outros casos com dúvidas semelhantes contribuíram na construção da experiência administrativa da ordem.

As posições dos padres quanto ao uso das terras do Camamu podem ser encontradas no documento elaborado por Pero Rodrigues intitulado *Pareceres dos padres sobre as terras e águas do Camamu*<sup>168</sup>. O documento não está datado, porém Serafim Leite supõe que seja anterior a 1604, vista a participação do padre Rodrigo Freitas, cujo falecimento se deu neste mesmo ano.

Na falta de um entendimento em comum sobre como proceder com as terras do Camamu, reuniu-se uma junta composta pelos padres Pero Rodrigues (então provincial do Brasil), Vicente Gonçalves (reitor do colégio da Bahia), Quirício Caxa, Henrique Gomes, Pedro de Toledo, Rodrigo de Freitas, Domingos Ferreira, Antonio Gonçalves e o padre Veloso. Nela, foram debatidos e sistematizados sete pontos em que constavam deveres dos arrendatários da terra, padrões de medida da terra para a construção de engenho, formas de pagamento relativas ao tamanho da terra, do engenho e da safra obtida e, por fim, considerações acerca do trato com os lavradores.

De saída, os padres deram parecer de que as terras poderiam ser arrendadas ou em enfiteuse ou em vidas. Portanto, a resposta para aquela dúvida inicial acerca da venda das

---

<sup>167</sup> LEITE, HCJB. V, 1945, p. 200.

<sup>168</sup> O documento não consta no Índice Bibliográfico de Serafim Leite, porém está referenciado em nota de rodapé do volume V da História da Companhia de Jesus no Brasil. Leite ainda chama atenção para o fato de o documento estar “fora de lugar” no ARSI, encontrando-se no fundo Goa.



terras do Camamu foi negativa: os jesuítas presentes optaram por manter a terra como posse do colégio. De acordo com o Dicionário da Terra,

A enfiteuse é o ato jurídico intervivos ou de última vontade, no qual o proprietário atribuiu a outrem o domínio do seu imóvel, pagando o adquirente (enfiteuta) uma pensão ou foro anual, certo e invariável, ao senhorio direto. O contrato de enfiteuse é perpétuo.<sup>169</sup>

A enfiteuse perpétua, então, retiraria o domínio dos padres, deixando o destino das terras nas mãos do enfiteuta, ao mesmo tempo em que submetia o enfiteuta a um conjunto de exigências dos jesuítas em relação a essa concessão de direitos sobre a terra. Os pareceres seguintes sobre as terras do Camamu foram dedicados a chegar a um entendimento sobre as condições de seu arrendamento. O segundo parecer versa sobre o prazo que o arrendatário possuiria para fazer engenho e a pena correspondente em caso de não haver tal construção. Todos concordaram que o prazo para se fazer engenho fosse de três anos. No entanto, os padres dividiram-se quanto à pena para o não cumprimento desta obrigação. Henrique Gomes e Antonio Gonçalves deram parecer a favor da pena de se pagar a renda como se o engenho fosse feito. Quirício Caxa, Toledo, Rodrigo de Freitas, Veloso e Vicente Gonçalves opinaram que se pagasse a renda como pagavam os lavradores, mesmo sem ter feito proveito algum daquela terra.

O terceiro parecer diz respeito à medida do engenho, sendo que Henrique Gomes, Pedro de Toledo, Rodrigo de Freitas e Vicente Gonçalves entendiam que para cada engenho deveria ser dada meia légua de terra e o padre reitor e Antonio Gonzalez que deveria ser dada uma. Neste ponto, existe uma distinção feita pelo primeiro grupo de padres cuja opinião é a de que, se o engenho for de um cristão, poder-se-ia dar a ele uma extensão maior de terra: uma, ao invés de meia légua. Esta variação pode indicar uma avaliação por parte dos jesuítas sobre com quem realizar suas transações econômicas. Evidentemente, o cenário externo poderia ser decisivo na escolha de um colono alinhado com a política dos jesuítas em detrimento de outro mais crítico.

Em seguida, os inicianos deram parecer sobre o modo de pagamento pela água necessária ao funcionamento do engenho. Alguns dos padres propõem que se calcule uma porcentagem a cada tantas arrobas de água e outros que se pague uma quantidade fixa. O

---

<sup>169</sup> ALVEAL, Carmen. Enfiteuse. In: MOTTA, Marcia (org). Dicionário da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 187.

quinto tópico analisado diz respeito ao pagamento recebido pelo colégio no que toca ao tamanho do engenho. No sexto parecer os padres dividem-se ao opinar sobre qual seria a melhor safra para começar a se cobrar a parte que tocaria ao colégio. Já o sétimo item versa sobre a relação com os lavradores: qual a medida de terra para o seu uso, o pagamento sobre ela e o uso dos recursos naturais disponíveis.

A regulamentação sobre o contrato de enfiteuse, em que os padres estabeleciam critérios sobre a produção e a construção em suas terras, é um tipo de exercício do poder pelos jesuítas. Vale atentar para o fato de que os padres envolvidos nas discussões sobre o uso das terras do Camamu eram aqueles que ocupavam cargos administrativos dentro da Companhia de Jesus e que ponderavam sobre outras questões. Portanto, esses pareceres não eram apenas técnicos. Eles eram a forma contratual do exercício do poder dos jesuítas sobre os enfiteutas e os lavradores. Através deles, o colégio garantia uma renda estável, é verdade, mas também garantia que um grupo de pessoas trabalhasse dentro dos parâmetros propostos pelos próprios padres.

Não é espantoso que, depois de detalharem pontos que garantiriam o pagamento de suas rendas, os jesuítas encerram o documento com considerações de ordem moral. Pero Rodrigues demonstra preocupação com os dizeres que corriam tanto no Brasil quanto em Portugal de que os padres não pretendiam o bem comum, visando apenas os seus interesses particulares.

Parece que enquanto nestas terras se não podem fazer fazendas, não se devia falar com gente de fora em as aforar por não dizerem no Brasil e no Reino que não pretendemos tanto o bem comum, como o nosso particular, querendo trazer gente do sertão para povoar nossas terras e sermos mais ricos.<sup>170</sup>

A posse das terras em questão, muito próximas dos aldeamentos estabelecidos na região da Baía do Camamu, sinalizava para os colonos que os jesuítas convergiriam com os seus interesses pela exploração da mão de obra indígena descida do sertão, ocasionando uma disputa pela força de trabalho disponível. Tais acusações não eram novas e já haviam incitado o debate sobre a concessão de licenças para enfiteuse, em Roma. A historiadora Manoela Pedroza, expondo o histórico de concessão das licenças para enfiteuse, explica:

A concessão perpétua estava muito próxima da alienação definitiva da terra, e também colocava os padres em posição clara de beneficiários de concessões régias

---

<sup>170</sup> Pareceres dos padres sobre as terras e agoas do Camamu. ARSI, Goa, 10(2), pp. 456-457v.

que extrapolavam suas necessidades e possibilidades de aproveitamento direto, alienadas, onerosamente, em proveito próprio. Os aforamentos perpétuos e as alienações definitivas de propriedades eram alvo de desconfiança e polêmica dentro e fora da Companhia, visto que indicavam claramente a “desedificação” da instituição e seus membros, ou seja, o fato de priorizarem os ganhos financeiros em detrimento do crescimento espiritual e das funções missionárias.<sup>171</sup>

Finalmente, optou-se por fazer engenho no Camamu e ainda arrendar em enfiteuse parte de sua extensão, visto que o engenho serviria para “angariar fundos para as obras do Colégio e da nova Igreja da Baía que se projetava”<sup>172</sup>. Apesar da resolução, o Padre Manuel Monteiro, acompanhado de seu secretário Jácome Monteiro em visita ao colégio da Bahia, insistiu no arrendamento *in perpetuum* das terras do Camamu e, ainda, que se vendesse o engenho, mesmo com a possibilidade de perder parte do dinheiro nele investido. Os inconvenientes que a posse do engenho trazia às finanças e os problemas decorrentes de seu manejo não compensavam, ao seu ver, a perda do investimento inicial. Em visita no ano de 1610, Manuel Monteiro reiterou a sua posição sobre a venda do engenho: “e logo que estiver vendível, venda-se”<sup>173</sup>. Embora os padres tenham obtido licença para realizar tal venda, ela não foi executada.

Em 1643, com o engenho do Camamu incendiado pelos holandeses, o padre Francisco Pais expressou novamente a dúvida acerca da venda das terras do Camamu. Em carta ao padre geral Vitteleschi, escrita da Bahia no dia 10 de novembro de 1643<sup>174</sup>, o jesuíta discorreu sobre a licença que a junta formada pelo provincial do colégio pediu ao mesmo padre geral a fim de que se vendessem as terras do Camamu, Boipeba e Rio das Contas, em posse do colégio há 70 anos. O argumento a favor da venda era de que assim o colégio poderia pagar algumas dívidas ou colocar o dinheiro em Portugal. Da parte dos seculares, a pressão para que ocorressem as vendas era justificada pelo mesmo argumento de 1600, ou seja, pelas muitas terras em posse da Companhia de Jesus.

Francisco Pais continua a carta dizendo que esteve nessas terras, visto ter sido superior da residência por 7 anos, período no qual o debate sobre elas já acontecia. Naquele momento, a conclusão foi de que, por serem terras fracas para o plantio, dariam pouco dinheiro, de modo

---

<sup>171</sup> PEDROZA, 2018, p. 195-196.

<sup>172</sup> LEITE, HCJB. V, p. 200.

<sup>173</sup> Idem.

<sup>174</sup> Carta do Padre Francisco Pais ao P. Geral Vitelleschi. Baía, 10 de novembro de 1643. ARSI. Bras. 3(1), p. 230-230v.

que não seria interessante ao colégio vendê-las. No entanto, do ponto de vista do sustento das demandas do colégio seria benéfico mantê-las, já que eram dotadas de formosos arvoredos, boas madeiras e muitos bons portos. No caso da venda, os jesuítas teriam que recorrer à compra para adquirir tais recursos, o que só incrementaria os seus gastos.

Segundo o jesuíta, ao vender as terras, a ordem corria o risco de não mais receber o pagamento quando ficassem gastas e os seculares não vissem mais utilidade nelas. O colégio ficaria sem as terras e sem a madeira, mas com as dívidas de antes, precisando comprar a madeira do novo dono das terras. Visto isso, o padre julgou ser necessário avisar ao geral o que aconteceria com a venda direta da terra. A preocupação de Pais parecia plausível, vistas as inúmeras contendas que a Companhia enfrentava com herdeiros de arrendatários que não cumpriam com as condições estabelecidas anteriormente. Serafim Leite relata o caso dos herdeiros de João de Ozeada, um arrendatário das terras do colégio da Bahia. Na ocasião de sua morte, deixou as terras para sua mulher e para seu irmão, este que vendeu um quarto delas sem dar conta ao colégio. O comprador não reconheceu a enfiteuse, deixando de pagar o combinado ao colégio, de modo que foram aos tribunais, onde a Companhia obteve o reconhecimento do contrato de enfiteuse apenas em 1637<sup>175</sup>.

O caso do Camamu esboça um quadro acerca de quais possibilidades os jesuítas enxergavam para resolver a questão do uso da terra. Por um lado, a enfiteuse e a venda equivaliam a formas de se obter renda sem o envolvimento direto da Companhia no cultivo. Por outro lado, ter engenho próprio demandava maior proximidade com o cultivo e com os trabalhadores da unidade produtiva. Em nenhuma das situações a ordem ficaria livre de estabelecer relações tensas com colonos, lavradores, escravos e com a administração régia; o que variava era o quanto estes contatos incidiriam direta ou indiretamente no cotidiano dos padres administradores.

Ao optar pela enfiteuse, a Companhia transferia para um terceiro os gastos com as forças produtivas: os colonos é que deveriam construir engenho e adquirir os seus escravos. A terra finalmente produziria e os padres ainda teriam uma parte da produção sem precisar lidar diretamente com o seu dia a dia administrativo. Em contrapartida, não parecia tão certo que tais rendimentos seriam pagos devidamente<sup>176</sup>. Era necessária a cobrança por parte dos

---

<sup>175</sup> LEITE. HCJB, V, p. 201.

<sup>176</sup> Esta incerteza se expressa na descrição do próprio Serafim Leite de que os jesuítas enfrentavam contendas com herdeiros dos beneficiários dos arrendamentos perpétuos, o que destoava das considerações feitas por Mauricio de Abreu resgatadas na tese de Manoela Pedroza. “Segundo Maurício de Abreu, os aforamentos

jesuítas sobre os deveres do arrendatário, preocupação expressa pelo padre Francisco Pais e comprovada pelos inúmeros litígios em que a ordem se envolvia a fim de cobrar os direitos sobre as terras arrendadas. Por exemplo, no dia 14 de janeiro de 1745, na “*escritura do distrato que fez Egas Moniz com o colégio das terras que lhe tinha aforado em Farcosim no Camamu e as tornou a largar*”<sup>177</sup> se tem uma retrospectiva sobre o arrendamento em enfiteuse perpétua a um dito morador Egas Moniz que, tendo aforado a terra com o engenho que nela havia no ano de 1618, não fez o devido uso e, tampouco, pagou as rendas do colégio.

No caso da venda direta, a alienação da terra era completa. Os jesuítas encerrariam o debate interno, receberiam o pagamento e não mais interfeririam em sua administração. O posicionamento do visitador Manuel Lima demonstra que a venda poderia ter mais um significado para os jesuítas: ela livraria a ordem dos danos que a posse de um engenho poderia trazer. Portanto, para os jesuítas que defendiam a venda daquelas terras, a administração temporal soava mais desedificante, vista a maior exposição dos jesuítas às questões mundanas. Quem sabe assim as críticas feitas pelos colonos diminuiriam, já que as posses da Companhia passariam para as mãos de outrem.

No entanto, possuir engenho próprio também implicava vantagens. A primeira seria a de dar à ordem a possibilidade de escolher entre o cultivo direto e o arrendamento do engenho. A segunda seria o completo controle dos recursos naturais, do processo produtivo e de seus frutos, gerando uma renda permanente e dependente da sua habilidade administrativa, de modo que a ordem garantiria o seu sustento.

Em nenhum dos cenários havia saída fácil para os jesuítas. No momento dos ataques dos Aimorés, os catequizadores do Brasil precisavam demonstrar capacidade de ação no que chamavam de “*pacificação*”, o que foi, na realidade, um período de violência a fim de submeter os indígenas. Frente às constantes críticas dos colonos, era necessário pesar qual

---

perpétuos traziam tranquilidade aos foreiros, posto que, mantendo em dia os pagamentos, não precisavam temer a devolução de suas terras. Para Serafim Leite, eram os próprios colonos mais abastados que pressionavam pelos aforamentos perpétuos. A enfiteuse perpétua aparece como o contrato que permitia mais amplos direitos de propriedade aos cessionários e, portanto, era um desejo de todos os que se deparavam com sesmeiros e intermediários em seu acesso à terra. Esses contratos davam bastante segurança e estabilidade ao foreiro, mediante o pagamento de foro anual, permitindo inclusive a alienação e a transmissão do domínio útil, mediante autorização do senhorio.” In: PEDROZA, 2018, p. 196.

<sup>177</sup> Escritura do distrato que fez Egas Moniz com o colégio das terras que lhe tinha aforado em Farcosim no Camamu e as tornou a largar. In: Documentos Históricas. Vol. LXIII. Rio de Janeiro: Typ. Batista de Souza, 1944, p. 262-265. <disponível em [http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536\\_1944\\_00063.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1944_00063.pdf)> <último acesso em 05/02/2021>.

encaminhamento apaziguaria as reclamações, mantendo um equilíbrio na relação de forças. Internamente, as dívidas pareciam atormentar a vida dos administradores, vista a insistência no assunto em todas as cartas ao padre geral. A solução não estava dada e uma decisão tomada uma vez não necessariamente seria retomada quando a mesma dúvida reaparecesse, como foi o caso em 1643. A ordem passaria por situações semelhantes durante todo o século XVII, acumulando experiências para o debate sobre o uso da terra.

## 2.2 As terras do Passé

Em carta coeva aos pareceres sobre a terra do Camamu, o Padre Ignacio de Tolosa expôs a mesma dúvida quanto ao modo de proceder com as terras do Passé. No dia 05 de setembro de 1600, o jesuíta relatou que o padre provincial com seus consultores tratou sobre a possibilidade de arrendar as terras que tem o Colégio da Bahia no Passé em enfiteuse para fazer engenho. Segundo ele, para este efeito, ninguém quer águas, nem terras senão aforadas *in perpetuum*. A justificativa para tal recusa era de que, como a fábrica do engenho é “coisa grande e gasta muito dinheiro”, os colonos não queriam tomá-la de outra maneira. O jesuíta continua:

Respondi eu que sendo geral o Padre Everaldo de boa memória e eu Provincial desta Província, lhe pedi licença para arrendar águas e terras para engenhos em enfiteuse dizendo-lhe que não as querem tomar em vidas e que também a qualidade das terras do Brasil é de se gastar em breves anos e depois é necessário deixa-las descansar muitos anos e por isto permanecem sem proveito depois que as deixam os primeiros arrendatários; e se afore ao menos para engenhos é mais proveitoso arrendá-las em perpétuo com foro competente.<sup>178</sup>

Tolosa deixa clara a sua predileção pelo arrendamento perpétuo em contraposição à exploração por tempo determinado. Para ele, a saída era arrendar as terras perpetuamente, visto elas requererem descanso por algum tempo, o que as deixava improdutivas – por conseguinte, pouco atrativas – para um novo arrendamento por tempo determinado.

Ignacio de Tolosa pediu licença para arrendar aquelas terras em enfiteuse já quando era o padre provincial do Brasil (nomeado no ano de 1572), enfrentando como empecilho a forma de obtenção da licença. Além disso, a sua preocupação era de que não haveria outra oportunidade para se fazer proveito daquelas terras:

---

<sup>178</sup> Carta do Padre Ignacio Tolosa ao P. Geral Aquaviva. Baía, 05 de setembro de 1600. ARSI, Bras. 3(1), p. 191-191v.

Mas o que temo é que se perdermos agora esta ocasião não sei quando se ofereceria outra e por perder outra ocasião semelhante a esta no Camamu, onde há muitas águas e terras para engenhos está agora perdido, cheio de Aymorés que matam e sem dar nenhum proveito ao colégio (tendo as melhores terras do Brasil).<sup>179</sup>

Deste modo, as terras do Passé encontravam-se na mesma situação das do Camamu: sem gerar rendas para o colégio, sendo alvo de críticas por parte dos colonos e ataques dos Aimorés. Ignacio de Tolosa estava alinhado com os padres que optaram por arrendar em enfiteuse as terras do Camamu, mantendo a sua opinião de que seria proveitoso ao colégio e ao serviço de Deus arrendar as terras “in perpetuum ao menos para engenho”.

Paulo de Assunção entendeu que o quadro de dúvidas dos padres expresso neste documento advinha da falta de dinheiro dos jesuítas para investir na terra somado à “pouca competência que alguns religiosos reuniam para tal mister e [...] a fuga de muitos ao trabalho árduo das fazendas e engenhos”<sup>180</sup>. Por um lado, de fato, faltava experiência e entusiasmo por parte dos padres em relação às tarefas administrativas: a distância destas terras e a proximidade com índios revoltosos eram fatores importantes para gerar este sentimento, além de o trabalho administrativo pouco ter relação com as aspirações de quem se aproxima da vida religiosa.

Por outro lado, Pero Rodrigues, em carta do dia 24 de abril de 1601, sugere a construção de um engenho como solução para o crescente endividamento do colégio. Sem dinheiro para a construção e ainda endividado, o colégio produziria mais dívidas na construção do engenho. Ora, a situação parece contraditória, já que, ao mesmo tempo em que os padres reclamavam do endividamento, propunham como saída a construção de um engenho, o que despenderia um montante considerável de dinheiro. A contradição se aprofunda ao compararmos o caso do Passé com o do Camamu, em que, diante do problema de endividamento, os padres se dividem em dois grupos, o dos padres que propõem o investimento em um engenho ou, pelo menos o arrendamento da terra em enfiteuse perpétua, e um outro grupo dos padres que enxerga a sua venda como saída para o impasse enfrentado. O que explica tal contradição?

---

<sup>179</sup> Carta do Padre Ignacio Tolosa ao P. Geral Aquaviva. Bahia, 05 de setembro de 1600. ARSI, Bras. 3(1), p. 191-191v.

<sup>180</sup> ASSUNÇÃO, Op. Cit. p. 272.

Do ponto de vista financeiro, mesmo sem rendas, uma possível saída para viabilizar a construção de um engenho seria o empréstimo, prática bem conhecida pelos inicianos<sup>181</sup>. Não há indício de que os jesuítas aventaram tal hipótese nesse caso, porém, no caso do Camamu, o engenho foi construído a despeito das dívidas do colégio. Embora não seja fácil investigar o padrão dos investimentos para a construção de um engenho, Schwartz afirma que

Àquela época, contudo, o valor relativo da terra era uma parcela tão grande do capital investido em um engenho que qualquer estimativa para os períodos iniciais que não o leve em consideração torna-se bastante questionável.<sup>182</sup>

Ou seja, a Companhia, em posse da terra, já teria boa parte do investimento inicial abatido, o que corrobora com o esforço dos padres em se manter com a terra. Outra solução era que, uma vez arrendadas as terras, o colono foreiro construísse o engenho, sem custo para a ordem. Nos dois casos, optou-se por manter a posse da terra, arrendadas perpetuamente, a despeito das considerações de ordem moral que esta forma de obtenção de renda da terra gerava. Os casos do Passé e do Camamu parecem expressar a consolidação de um grupo na Companhia de Jesus para o qual o acúmulo de terras era uma garantia de renda, mesmo que no futuro. Assim, as posições de Inácio de Tolosa e de Pero Rodrigues pressionavam os gerais em Roma para a concessão da licença para enfiteuse perpétua, utilizando-se das próprias acusações dos colonos como argumento.

A combinação entre o arrendamento perpétuo e a construção de um engenho nas terras do colégio da Bahia apontam que, ao mesmo tempo em que a Companhia receberia o pagamento anual pelo arrendamento das terras, os padres poderiam investir parte do que receberam na construção do engenho. A enfiteuse perpétua significava aos olhos dos colonos que a ordem se desedificava pois, além de tentarem controlar o acesso aos índios descidos do sertão, os padres não renunciaram às suas terras, exercendo o controle sobre os colonos através das condições de exploração da terra. Como senhorio que precisa cobrar o arrendatário, o jesuíta administrador se iguala ao colono. Assim, as acusações sobre a

---

<sup>181</sup> “Deve ficar claro, portanto, que em várias partes da Assistência Portuguesa, as instalações jesuítas repetidamente vieram do auxílio da coroa em tempos de necessidade. A escala de doações e empréstimos jesuítas foi maior do que a de qualquer outra entidade dentro dos domínios portugueses [...]”

No idioma original: “It should be clear, therefore, that in various parts of Portuguese Assistancy, Jesuit facilities repeatedly came to the aid of the crown in times of need. The scale of Jesuit giving and lending was greater than that of any other entity within Portuguese dominions [...]” In: ALDEN, Op. Cit. p. 334.

<sup>182</sup> SCHWARTZ, Op. cit. p. 186.



desedificação são levadas em conta por estes padres não porque ferem um princípio moral, mas porque aprofundam o conflito pelas forças produtivas.

### 2.3 As terras do colégio do Rio de Janeiro

No ano de 1600, enquanto se investigava como proceder com as terras do colégio da Bahia, Pero Rodrigues enfrentava a mesma questão com as terras do colégio do Rio de Janeiro. Contando a história das ditas terras, Márcia Amantino colocou a questão nos seguintes termos:

Os inacianos tinham dois grandes problemas com relação às suas terras: deixá-las abandonadas poderia incentivar a invasão por algum colono ou mesmo a destituição legal por parte da coroa; ocupá-las, tornando-as produtivas, ainda era, nos anos finais do século XVI, atividade proibida pelos superiores. Essa situação só sofreu mudanças a partir de 1590, quando o padre geral, Aquaviva, autorizou mediante argumentos variados, o plantio de cana de açúcar nos engenhos da Bahia.<sup>183</sup>

No ano de 1602, o provincial dava “informação das águas e terras do colégio do Rio de Janeiro para se fazerem engenhos”<sup>184</sup>, numa extensa carta cuja análise mais detida se faz pertinente, a fim de se obter uma descrição mais completa acerca dos possíveis usos da terra pela Companhia de Jesus e do modo como a própria ordem avaliava suas possibilidades.

A carta data do ano de 1600, quando a ordem já se encontrava sob pressão das reclamações dos moradores do Rio de Janeiro ao ouvidor geral Gaspar de Figueiredo, situação concomitante ao que acontecia com as terras do colégio da Bahia. Os colonos alegavam que, tendo a Companhia tão boas terras, não as utilizavam e nem davam para a construção de engenhos. Em 1600, 35 anos após a doação, o uso das terras se restringia ao seguinte:

Em uma parte destas duas léguas que digo, junto ao mar tem o colégio sua roça de mantimento ordinário e ali também moram os Índios e pretos da Guiné que servem nas obras e em outras coisas. O mais destas duas léguas para a terra estava devoluto sem nunca se aproveitar, sendo terras muito boas, especialmente para engenhos de açúcar com águas, madeiras e lenhas.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> AMANTINO, Marcia. As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do engenho Velho no século XVII. In: *América Latina en la Historia Económica*. Vol.23 nº.3 México sep./dic. 2016, p. 20.

<sup>184</sup> Informação das agoas e terras do colégio do RJ que dei para se fazerem engenhos no ano de 1602. Sem local, 30 de junho de 1602. ARSI, Bras. 8, p. 10-11.

<sup>185</sup> Idem.

O provincial completou que, com o crescimento da cidade, fruto do comércio de Angola e do Rio da Prata, alguns moradores pediram aos padres para utilizarem as suas terras, recebendo, num primeiro momento, um não como resposta. Pero Rodrigues, então, escreveu a informação passados dois anos daquelas queixas, quando retornou ao colégio e pôde, enfim, encaminhar uma resolução para a questão. Na carta, são levantadas as justificativas dadas em 1600 para não se fazer engenho na terra; em seguida, Pero Rodrigues expõe as opiniões dos padres favoráveis a se ter engenho; em uma terceira parte são rebatidas as justificativas contrárias a se ter um engenho; finalmente, o jesuíta apresenta a resolução dada na altura do ano de 1601. Dentre as os argumentos dos padres acerca da falta de uso das terras estavam os seguintes:

1ª. A vizinhança entre o engenho e nossa fazenda será ocasião para nos fazerem dano os bois e escravos do engenho;

2ª. Os nossos negros irão tomar do vinho do mel do engenho e andarão em brigas;

3ª. A água do engenho vem ter a nossa quinta e assim quando lá vão os Irmãos, beberão água pouco limpa;

4ª. Devassar-nos-á o porto da quinta do Colégio.<sup>186</sup>

As preocupações relatadas podem se dividir em duas grandes frentes, uma referente à administração da força de trabalho (pontos um e dois) e outra referente ao uso dos recursos naturais disponíveis. Neste caso, os bois causariam danos à fazenda de São Cristóvão, já que andariam livremente pelos limites das propriedades. Enquanto os problemas com os escravos têm a ver com a convivência que se estabeleceria entre os trabalhadores das duas unidades, além da possibilidade de trabalhadores da fazenda utilizarem dos bois para se alimentarem. Tal preocupação está conectada ao fato de os jesuítas não quererem propiciar o acesso aos seus escravos que ali já vivem a elementos que perturbem a sua rotina e suas relações, como é o caso do uso de bebida alcoólica.

Ao se tratar dos recursos naturais, o prejuízo se daria pelo fato de o engenho poluir as águas das quais os padres bebem quando vão àquele território e pela devassa de seu porto, o qual ficaria acessível a outros colonos. Ora, as justificativas apresentadas para que não se utilizassem as terras dos colégios para engenho não eram de cunho financeiro. Ou seja, o cerne dos argumentos contra a posse do engenho contrários não estava em um cálculo do

---

<sup>186</sup> Ibidem.

quanto ele poderia ser danoso para as finanças do colégio, mas em uma eventual integração entre as suas forças produtivas e as de outrem. Por outro lado, os padres que apontavam a necessidade de tal construção não só eram explícitos quanto aos ganhos financeiros, como também relacionavam diretamente o estabelecimento da produção com a legitimidade da posse:

1ª. Em tempo de que não há pagamento de nossas rendas, nem esperança de melhoria, antes as dívidas crescem, convém que nos ajudemos do nosso para sustentarmos os Colégios.

2ª. Se não dermos estas terras a homens que as aproveitem será ocasião para sua Majestade as mandar dar de sesmaria a quem as aproveite para si sem ter um proveito nosso.

3ª. Crescendo as rendas do Rei com estes engenhos poderá a sua Majestade quebrar neles as rendas que nos paga; porque de melhor vontade os oficiais da fazenda do Rei se aplicam a pagar a renda do Colégio na mesma terra, aonde os Irmãos dele servem ao povo, que não na terra onde não são conhecidos.

4ª. Crescendo a terra em açucares virão mais navios com mercadorias e comprar-se-ão as coisas necessárias mais baratas, e com menos risco; além do proveito da pensão q pusermos no engenho podemos ter outro não menor obrigando ao senhorio do engenho a nos fazer algumas tarefas de cana cada ano.<sup>187</sup>

Ao contrário da falta de experiência ou vontade dos padres em relação às atividades produtivas alegadas por Paulo de Assunção no caso das terras do Passé, estes argumentos refletem maior disposição com as atividades administrativas. Não porque os padres gostassem delas, mas porque o aproveitamento da terra seria uma saída para incrementar as rendas e ajudar no sustento dos colégios. Além disso, a venda do açúcar nela produzido movimentaria a circulação de outras mercadorias, as quais teriam o custo reduzido, resultando em menos gastos por parte dos jesuítas. Enfim, o engenho nas mãos de um colono em terras dos padres poderia obrigá-lo a moer canas para eles a cada ano, o que retiraria da Companhia os custos relativos a esta etapa da produção.

Na segunda parte do documento, Pero Rodrigues apresentou as respostas aos argumentos contrários à posse de um engenho. Segundo o jesuíta, “quanto às razões contrárias

---

<sup>187</sup> Ibidem.

é fácil resposta”, o que já demonstra seu posicionamento a favor da ordem possuir um engenho naquelas terras. Eis as respostas:

A 1ª é queixume geral de todo o mundo onde há vinhas, olivas, pomares e outras fazendas vizinhas de diversos donos, a perda que dá o gado se atalha com valados, tapagens, e pagar salários. A escravos não há coisa longe, tudo andam de noite, mas assim se vive no mundo. A várzea, que chamam de Capibaribi em Pernambuco é menos de meia légua e sustenta onze engenhos, os quais em tão pequeno espaço não podem estar longe uns dos outros, e todos eles têm canaviais, bois e escravos; os engenhos da Bahia também estão perto uns dos outros. O engenho de João de Barros na Bahia está pegado com nossa fazenda, e quanto ao sítio há distância de uma légua. A 2ª razão teria alguma aparência se os nossos negros não fossem agora buscar v. de mel, mas vão para o mar em canoas, e as vezes com bem de perigo e por terra muito mais longe. A 3ª se responde que a imundice se coa em espaço de uma légua quanto mais, que há outras águas para beber na quinta ou para um dia que lá vão os Irmãos levem uma quarta d’água de casa. A 4ª a serventia de canoas para o engenho não nos devassa o porto de nossa quinta porque vão desviados bem longe.<sup>188</sup>

Tendo em vista os argumentos apresentados pelos padres, não existia um incômodo particular em relação a ter engenho nas terras dos colégios do Rio e da Bahia, já que todas as objeções apresentadas eram comuns aos engenhos dos seculares. Assim, aqueles revezes elencados, na verdade, seriam parte comum de qualquer rotina administrativa. Os escravos já andavam muito pelas terras, assim como o gado frequentemente adentrava por terras alheias, de modo que a experiência mostraria formas de contornar os problemas levantados. No caso mais específico das visitas dos padres e do uso dos recursos naturais também foram apresentadas saídas: os padres ou levariam sua própria água ou utilizariam a água de outra parte do território.

Depois destas razões apresentadas na consulta do ano de 1600, o parecer foi de que se desse água para um homem rico de nome Álvaro Gomes fazer engenho em vidas, já que para ser em enfiteuse, o jesuíta ainda não possuía licença do geral (esta foi dada em abril de 1601)<sup>189</sup>. No entanto, em nova ida ao colégio, no ano de 1602, Pero Rodrigues explicitava que

---

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> “Com tais informações, a resposta veio pronta. Em carta de 16 de abril de 1601, o P. geral tirou as limitações postas ao breve de Gregorio XIII. Os padres do Brasil poderiam utilizar-se dela, em pleno, daí em diante, conforme lhes parecesse. O P. Provincial aforou logo terras, no Rio de Janeiro, para um engenho, facto que vemos aprovado pelo Padre Aquaviva. Em breve, estabeleceram-se engenhos no Camamu, a que se juntou, depois o deixado pela Condessa de Linhares, filha de Mem de Sá, em Sergipe do Conde. Iniciava-se, assim, um

a situação ainda não fora resolvida de acordo com a consulta do ano anterior. Então, o provincial fez uma nova consulta entre os padres, na qual foi unânime a decisão de dar água para engenho e terras necessárias para canaviais ao colono Álvaro Foz Ferreira em regime de enfiteuse. O colono teria a obrigação de pagar 4 arrobas de cada cento de todo o açúcar, além de estar submetido a outras condições não explicitadas na carta, mas que seriam “cauteladas que pareceram convenientes para não prejudicar a nossa fazenda”. Após optarem por esta forma de exploração da terra, restava confirmar o quanto poderia render um engenho arrendado em enfiteuse para a Companhia:

Se alguém perguntar quanto pode importar esta dada de terras e água para engenho daqui a dois anos, que com a ajuda de Nosso Senhor estiver e tiverem canas para moer. Respondo um engenho d'água em outras partes faz pelo menos cinco mil arrobas d'açúcar cada ano, conforme a esta ordem de um engenho virão ao Colégio 200 arrobas, que nesta terra valem 600 cruzados que será uma boa esmola para este Colégio sem gastar nada do seu, mais que dar as águas e terras que estavam perdidas sem ninguém as aproveitar.

Além disto, no dito engenho está posta obrigação de nos fazer cada ano 40 tarefas de cana ao menos, de cujo rendimento a metade do açúcar é do senhor do engenho, e a outra metade do Colégio, a qual metade pode montar 400 arrobas d'açúcar.<sup>190</sup>

O que estes números significam na vida financeira de um colégio? Dauril Alden calculou que, em 1722, o colégio da Bahia gastou 1.850.700 réis para se manter, contando a alimentação, vestimenta, tecido, suprimentos, salários e gastos (o que incluía a compra de escravos), propriedades, cuidados com a saúde, gastos com a igreja, esmolas, tributos da província e demais gastos indiscriminados<sup>191</sup> Alden ainda estimou que um jesuíta residente no Brasil custava em média 20.000 réis para a Companhia nos anos de 1577 e 1643, saltando para 47.000 réis no ano de 1722<sup>192</sup>, o que significa um aumento considerável no custo de vida dos séculos XVI e XVII para a primeira metade do XVIII. No ano de 1620, em carta ao padre Geral, o provincial Simão Pinheiro dava conta do quanto se manda pelo Rei a alguns colégios

---

período de cultura intensiva nos latifúndios dos Jesuítas. Mas já estamos em pleno século XVII.” In: LEITE. HCJB, I, 1938, p. 161.

<sup>190</sup> Informação das agoas e terras do colégio do RJ que dei para se fazerem engenhos no ano de 1602. Sem local, 30 de junho de 1602. ARSI, Bras. 8, p. 10-11.

<sup>191</sup> ALDEN, Op. cit. Tabela 24.2

<sup>192</sup> Idem. Tabela 24.6.

para o sustento dos religiosos. No caso do colégio da Bahia, recebia-se 3.000 cruzados para 60 religiosos, o que corresponde a 50 cruzados por padre<sup>193</sup>.

Ora, os dados são referentes ao colégio da Bahia, não ao do Rio de Janeiro, mas nos oferecem peças para montar o quebra-cabeça que representa a contabilidade jesuítica. Quando se cruza a carta de Simão Pinheiro com o estudo de Alden temos exatamente o mesmo custo para se manter um jesuíta: 50 cruzados (quando convertidos para o cruzado, no caso dos cruzados novos, o valor corresponde a 60)<sup>194</sup>. Então, se um engenho pode render 600 cruzados ao ano, somados com os 1200 proporcionados pelas 400 arrobas de açúcar como pagamento pelo uso do engenho, tem-se um rendimento de 1800 cruzados pelos padres. Isto significa que 36 jesuítas poderiam ser sustentados com a construção e arrendamento do engenho naquelas terras. Infelizmente, não há na documentação consultada e nem no estudo de Alden a indicação de um valor do quanto se gastou no colégio em meados do século XVII. Porém, se considerarmos a proporcionalidade entre o gasto total do colégio em 1722 com o gasto por cabeça no mesmo ano, encontramos uma razão que pode ser transportada para meados do século XVII com o prejuízo de descontarmos as variáveis próprias do período. Assim, temos o cálculo de aproximadamente 787.532 réis, ou seja, 1640 cruzados novos (1968 mantendo a proporção para cruzados, moeda corrente para o período ao qual o documento se reporta) para o funcionamento do colégio da Bahia. O ganho máximo com o arrendamento daquele engenho, de acordo com as contas dos padres em 1601, seria correspondente a quase todo o custo de um colégio<sup>195</sup>.

Frente a tais valores, soa irrecusável a proposta de arrendamento. Como aponta Stuart Schwartz, é extremamente complicado confiar nas contas remanescentes do período colonial. No caso da lucratividade de um engenho, além de faltarem documentos (principalmente para o século XVII), carecia aos senhores de engenho métodos para calculá-la. Assim, os rendimentos apontados por Pero Rodrigues se tornam igualmente complicados de se

---

<sup>193</sup> Estes dados correspondem às contas de Simão Pinheiro que ainda alega na supracitada carta que os religiosos recebiam do Rei metade do que de fato precisavam. Pelos seus cálculos, para cada padre o colégio deveria receber 100 cruzados.

<sup>194</sup> Faço esta consideração devido ao fato de a moeda ter mudado a partir do final do reinado de Filipe III. No entanto, para o período aqui analisado, ainda vale o cruzado.

<sup>195</sup> A conversão de réis para cruzados se deu na proporção de 400:1 e de 480:1 para cruzado novo, como indicado na tabela de moedas em curso no Brasil Colônia e Império disponível em <<http://ipeadata.gov.br/doc/Moeda%20no%20Brasil%20Colonia%20e%20Imp%C3%A9rio.pdf>>.

provarem reais. O que podemos inferir é que, dentro da informação, seus cálculos cumpriram o papel de convencer sobre a rentabilidade do arrendamento<sup>196</sup>.

Finalmente, a resolução em torno de uma terra há tanto tempo inutilizada causou boa impressão ao governador geral Dom Francisco de Sousa e ao governador do Rio de Janeiro, Francisco de Mendonça de Vasconcellos. Pareceu a ambos “ser coisa de muito proveito dos moradores, do aumento da terra e acrescentamento da real fazenda de sua Majestade”, sendo a notícia bem recebida inclusive por todo o povo. A preocupação acerca do que poderia significar a falta de uso da terra aos olhos da Coroa era, portanto, sanada pela enfiteuse.

Embora as terras da Companhia de Jesus não fossem dadas em regime de sesmaria<sup>197</sup>, Pero Rodrigues temia que a Coroa retomasse a posse sobre as terras do colégio do Rio para dá-las aos colonos, estes sim obrigados a cultivá-las. Este temor não era infundado pois, à despeito do alvará de 1564, quando o rei Dom Sebastião determinou aos governadores que “não permitissem que os jesuítas fossem admoestados nas terras deles”<sup>198</sup>, suas posses foram constantemente questionadas e os moradores exerceram pressão para fazer uso delas.

A incidência deste tipo de pressão expressa que nem sempre os funcionários do rei alinhavam-se com as ordens vindas de Portugal e, mesmo governadores simpatizantes da Companhia, como é o caso de Dom Francisco de Sousa, não viam com bons olhos terras permanecerem improdutivas, afinal, nem toda terra era boa para o cultivo. Considerando os casos das terras do Passé e do Camamu, tal incômodo se repetiu. Em outras palavras, mesmo com suas terras dadas fora da lógica das sesmarias, o julgamento do modo como a ordem procedia com elas não fugia dos critérios deste regime de concessão da terra.

Os casos do Camamu, do Passé e do Colégio do Rio de Janeiro foram todos resolvidos no sentido de confirmar um projeto de autofinanciamento da Companhia de Jesus. Numa sociedade agrária em que os deveres do Rei conforme o Padroado não eram cumpridos, de fato, não restavam muitas possibilidades para os jesuítas a não ser fazer com que as suas terras rendessem. O grupo de padres composto pelos padres Vicente Gonçalves, Quirício Caxa, Henrique Gomes, Pedro de Toledo, Rodrigo de Freitas, Domingos Ferreira, Antonio

---

<sup>196</sup> Para entender tais dificuldades, ver os capítulos 6 e 7 de SCHWARTZ, Stuart. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Ver ainda HALL, Douglas. Incalculability as a Feature of Sugar Production during the Eighteenth Century. In: Social and Economic Studies, Vol. 10, No. 3 (SEPTEMBER, 1961), pp. 340-352.

<sup>197</sup> ZERON, Op. cit. 1999, p. 288.

<sup>198</sup> ASSUNÇÃO. Op. cit. p. 162.

Gonçalves e o padre Veloso tem a sua posição pela manutenção das terras respaldada nas cartas de Pero Rodrigues e Ignacio Tolosa, sendo a opção vencedora no início do século XVII. Quando esta fração vence o debate sobre a venda destas terras, ela não o faz somente colocando a necessidade de sobrevivência. Para eles, está posta uma avaliação política de que as críticas poderiam se aprofundar. Não existe aqui uma distorção entre a teoria e a prática, pois, pelas Normas da Companhia de Jesus, o colégio pode adquirir propriedades para garantir o sustento<sup>199</sup>. Porém, na medida em que o sustento dos padres é alvo de disputas, o debate é igualmente político. Sendo assim, se a Companhia pretende ordenar as relações sociais, o que passa pela formulação de uma doutrina que incorpore os interesses dos grupos sobre os quais a organização quer ter influência<sup>200</sup>, este grupo de padres assume uma faceta contraditória do projeto, produzindo uma relação conflituosa com os colonos.

#### **2.4 As terras de São Cristóvão**

No início do século XVII, as dúvidas dos administradores quanto ao uso da terra ainda estavam muito permeadas pelo debate em torno de sua subsistência, seguido de uma pressão para que os padres exercessem a posse das terras improdutivas. O incômodo de colonos e dos governadores com a falta de uso dos jesuítas em relação às suas terras não cessou durante todo o século e apareceu constantemente na correspondência dos padres. Porém, a forma como a pressão se manifestava poderia variar. Era recorrente na sociedade colonial que se ocupassem terras onde parecia não haver qualquer finalidade produtiva.

---

<sup>199</sup> Constituições, Parte IV, Capítulo II, p. 120-123.

<sup>200</sup> Pensadores dispostos a analisar a construção da ideologia destacam a importância de as formulações ideológicas representarem os interesses dos grupos sociais. A questão que se coloca neste momento da pesquisa é que existe uma prática numa escala de observação mais cotidiana que vai na contramão da construção de um consenso entre os jesuítas e os colonos.

Não é de se surpreender que haja uma cobrança por parte dos colonos de que os padres não deveriam se envolver com as atividades econômicas, sob o argumento de eles serem religiosos. Esta acusação é derivada de uma expectativa frustrada por parte dos colonos decorrente das tensas relações estabelecidas com os jesuítas na gestão de seus bens materiais. Segundo, Maurice Godelier, “A relação social é sempre percebida, vivenciada e pensada como mais ou menos legítima, ou mesmo ilegítima, pelos indivíduos e grupos que compõem a sociedade da qual ela é um dos modos de organização. É por isso que a parte ideal de uma relação social também é composta pelos valores, positivos ou negativos, que são atribuídos a essa relação e, conseqüentemente, às regras e aos princípios ideais que possibilitam gerá-la. ‘Valores’ aqui significa princípios, bem como julgamentos e representações carregados de força atrativa ou repulsiva.”

No idioma original: “la relación social siempre es aprehendida, vivida y pensada como más o menos legítima, o incluso ilegítima, por los individuos y los grupos que componen la sociedad de la que es uno de sus modos de organización. Por eso, la parte ideal de una relación social se compone igualmente de los valores, positivos o negativos, que se adjudican a esa relación, y en consecuencia a las reglas y principios ideales que permiten engendrarla. ‘Valores’ significa aquí tanto los principios como los juicios y las representaciones cargadas de fuerza atractiva o repulsiva”. In: GODELIER, Op. cit. p. 200.



O caso da ocupação das terras de São Cristóvão é emblemático para a compreensão de como os padres enfrentavam esta questão, pois, além de oferecer duas visões diferentes dentro da Companhia sobre como resolvê-la, expressa uma situação em que a contestação sobre suas posses foi consumada pela construção do engenho pelo colono Diogo Pacheco. Se, no início do século, a pergunta central girava em torno do modo de proceder com a terra, neste episódio, a grande questão era como lidar com a situação das terras ocupadas. Em carta de 06 de agosto de 1655, o padre Antonio Forti, relatava o acontecido:

Um Diogo Pacheco se meteu nas nossas terras junto a São Cristóvão, bem perto desta cidade, fabricando nelas um engenho, alcançamos sentença contra ele, por ser evidente a razão de nossa arte. E como viu que não tinha remédio e o Padre provincial pouco prático nesta mercancia de terras, acometeu conserto. E alcançou o que quis com lesão do colégio, porque as ditas terras, que ele possui valem mais de 20 mil réis com qualquer beneficio que o colégio fizer nelas gastando 3 mil reis ou pagando-lhe as benfeitorias do engenho que o dito Pacheco fez em nossas terras.<sup>201</sup>

A despeito da opinião de Antonio Forti, no dia 29 de agosto de 1655, o padre provincial Francisco Gonçalves dava notícia ao geral sobre a resolução do caso:

Houve este Colégio por compra, e preço de nove mil reis uma sorte de terra de seiscentas braças de comprido, e quinhentas de largo contigua à terra, que o Colégio houve de sesmaria, que é a em que ao presente se lavra; e como do tempo da compra até o presente se passassem cinquenta, e tantos anos, veio esta sorte de terra a ficar como em esquecimento; meteu-se nela um morador do Rio de Janeiro com ocasião de outra sorte de terra, que tinha pegada a esta, na qual fez um engenho de açúcar com seus canaviais, e mais adereços necessários para o manejo da nova fazenda; e porque foi entrando pela terra, que o Colégio tinha de sesmaria plantando alguma cana, acudiram os padres para impedi-lo mas a tempo, que já estavam os canaviais em ser, sobre o que foi necessário por lhe demanda, para que despejasse.<sup>202</sup>

O padre provincial do Brasil chama a atenção para o fato de a terra ter ficado esquecida pelos padres durante cinquenta anos desde a sua compra, deixando margem para um morador tomá-las para si, o que foi feito pelo morador do Rio de Janeiro através da construção do engenho e da fazenda. Diante deste cenário, Antonio Forti e Francisco Gonçalves apresentaram opiniões diferentes sobre a resolução do caso. O provincial continuava o seu relato:

---

<sup>201</sup> Carta do Padre Antonio Forti ao P. Geral Nickel. Sem local, 06 de agosto de 1655. ARSI, Bras. 3(1), p. 285.

<sup>202</sup> Carta do provincial Francisco Gonçalves ao Padre Geral Gosvino Nickel. Rio de Janeiro, 29 de agosto de 1655. ARSI, Bras. 3(1), p. 286.

Com esta ocasião revolveram-se papéis, e acharam-se os da compra que o Colégio fez da terra, em que o morador tinha fabricado o engenho, sobre ela se fez nova demanda, de que posto que houvermos aqui sentença, apelou o réu; estando as coisas neste estado cheguei eu, e vendo o enfado, e histórias que havia de parte a parte, com a demanda, e a contingência de se confirmar, ou não por nós a sentença, tratei de composição, visto ser como impossível havermos nós de deitar fora o possuidor, por razão da fazenda que tinha feito, e por nos não servir, comprando as benfeitorias para o Colégio; em caso, que chegássemos a isso, o concerto foi largar-lhe o que da terra tem ocupado na compra referida, em enfiteuse perpétua por preço de vinte e oito mil réis em cada ano.<sup>203</sup>

Para reaver a sua terra, os jesuítas se viram obrigados a recorrer aos tribunais. Segundo Antonio Forti, o próprio provincial teria dito que os tribunais já estavam “enfadados com tantos pleitos nossos, ainda que saibamos alcançar final sentença”<sup>204</sup>, aludindo a uma certa regularidade de a ordem optar pela saída judicial como resolução dos problemas. Embora a primeira sentença fosse a favor da posse da Companhia, o réu apelou. O provincial interveio na questão, tratando de composição, ou seja, de negociação com o morador. Na visão de Francisco Gonçalves, já não havia possibilidade de despejar o colono, visto ele ter construído um engenho naquelas terras. Para ele, a melhor saída era a enfiteuse perpétua, uma vez que o colégio não necessitava das benfeitorias de um engenho. O provincial finalizou a sua carta apontando que a enfiteuse perpétua seria a saída inclusive para outra terra do colégio:

[...] pressupondo que V.P. o haveria assim por bem, e haveria para isso licença, a mesma pedimos para outro pedaço, que fica da mesma terra, que não serve ao Colégio, e pode lhe render cada ano vinte mil cruzados, ou parecendo a V.P. haver licença para venda direta, sem embargo de que achamos melhor o em enfiteuse, com que não fica perdendo o Colégio o direito à escritura se mandará a V.P. em cuja santa benção muito me encomendo.<sup>205</sup>

De opinião contrária à composição proposta pelo provincial – “pouco prático nesta mercancia de terras”<sup>206</sup> – o padre Antonio Forti expressou a sua desaprovação na referida carta de 6 de agosto de 1655. O jesuíta rebateu todas as justificativas colocadas para se arrendar perpetuamente aquelas terras.

---

<sup>203</sup> Idem.

<sup>204</sup> Carta do Padre Antonio Forti ao P. Geral Nickel. Sem local, 06 de agosto de 1655. ARSI, Bras. 3(1), p. 285.

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Ibidem.

Alcançou [o provincial] o que quis com lesão do Colégio, porque as ditas terras, que ele possui valem melhor de 20 mil com que qualquer benefício que o Colégio fizer nelas gastando 3 mil ou pagando-lhe as benfeitorias do engenho, que o dito Pacheco fez em nossas terras. É isto traço dos homes meterem-se nas terras, para obrigar aos padres a semelhantes consertos, e será exemplo para fazerem outros. Eu fui de parecer contrário por ser pouca a pensão que dá, pois as terras do engenho que o dito fez vem a impetrar 20 mil e as que possuem os outros também outros 8 mil por serem terras boas e muito buscadas. A pensão de 40 mil cada ano é nada, porque as dão em enfiteuse, que no Brasil é contrato prejudicial, por quanto as terras em seis anos se gastam, e não prestam e depois se deixam cair em comisso e largão as terras, e ficam eles privados [de] frutos grandes e nós com 200 mil de pensões somente e havendo de fazer tal conserto melhor era vender a terra logo ainda que fosse a metade menos que vale, porque dá-las em enfiteuse com governo, pelas razões que digo examinando-as, e consultando-se com pessoas nossas amigas, que a entendem.<sup>207</sup>

Em primeiro lugar, para o jesuíta, o valor pelo qual as terras estavam sendo dadas em enfiteuse não condizia com o que elas realmente valiam. Ademais, Forti acreditava que este tipo de contrato prejudicava os donos da terra no Brasil, devido ao fato de elas ficarem gastas e, conseqüentemente, inutilizáveis. Em seis anos, o enfiteuta não conseguiria arcar com o pagamento combinado. A questão é que este argumento estava presente também nas cartas dos anos 1600 aqui já analisadas, justificando o posicionamento contrário ao arrendamento por tempo determinado, demonstrando que, a depender do interlocutor com quem os jesuítas negociavam, o tipo de contrato variava. Por fim, na hipótese de não se manterem com as terras, seria melhor vendê-las, mesmo que pela metade do que realmente valiam, o que soa como uma ironia feita pelo padre quando observamos a continuidade da carta.

Somado a estes argumentos, aparece um outro, de caráter estratégico: o exemplo que o caso e a sua respectiva resolução representaria para outros colonos. Ora, a crítica dos colonos às posses dos jesuítas não cessou durante todo o seu período de atuação na América portuguesa. Tampouco a demanda por terras para o cultivo diminuiu ao longo da colonização, de modo que, para Antonio Forti, este caso poderia ter repercussão no restante da sociedade. Na medida em que um colono invade a terra dos jesuítas, conseguindo permanecer nela, outros fariam o mesmo. A disputa pela terra se torna muito mais complexa ao envolver a consolidação da posse de outrem via construção de uma unidade produtiva cujo objetivo é o cultivo, enquanto quem deveria cultivar deixou a terra esquecida por 50 anos. Portanto, a

---

<sup>207</sup> Ibidem.

preocupação de Forti reside no fato desta ocupação da terra se tornar um precedente para futuras contestações, submetendo a Companhia a um contrato que, ao seu ver, é prejudicial. Em outras palavras, o exercício do poder pelos jesuítas seria enfraquecido, bem como a sua posição na relação de forças da colônia.

No entanto, o jesuíta explicita que o provincial teria realizado a composição sob o argumento de não querer

[...] que vá a apelação por diante, por estarem os tribunais enfadados com tantos pleitos nossos [da Companhia de Jesus], ainda que saibamos alcançar final sentença e na mesma consulta, tratando-se de aceitar uma Capela de nenhum proveito que nos deixavam por ser fundada sobre terras, que não valem nada, e sobre índios forros que os seculares têm por cativos determinou que se prosseguisse esta demanda e nada outra como se será possível não termos demanda no Brasil.<sup>208</sup>

Sob tal acusação, o provincial estaria renunciando às suas terras de São Cristóvão em detrimento de manter unicamente a demanda correspondente aos índios forros que os seculares tinham por cativos. Assim, o colégio perdia duas vezes: na situação das referidas terras e na construção da dita capela em suas terras, que não acrescentava em nada os bens da Companhia. Forti ainda expôs outra reclamação sobre a gestão do colégio, relativa à venda de terras próximas a São Cristóvão ao colono Bartholomeu Machado:

Também na venda que se fez a Bartholomeu Machado de umas terras junto a S. Cristóvão, que contradisse per haver lesão pela informação que tive de pessoas inteligentes na matéria. E depois o mesmo Padre Manoel da Costa reitor que vendeu alcançou ser a venda por menos do que valia, de parte que a terra valia perto de 3mil cruzados e se vendeu por umas casas térreas de limitado preço. Por ambas se pede a V.P. confirmação. Por vezes nessas compras e vendas os Padres se hão não como administradores mas como se fossem mais que senhores: é necessário por lhes alguma limitação e proibição de fazer semelhantes vendas condicionadas e não obsta haver talvez demandas sobre elas porque já sabem os medos dos padres e os põe facilmente onde não há razões para as por, e também sabem quanto podem intercessões de Governadores e outros, como aconteceu nesta do Pacheco, motivo que tiveram por [rasura e rasgo no documento] por tudo.<sup>209</sup>

Os jesuítas em questão não conseguiam cumprir com a sua função de fazer as escolhas corretas para a administração dos bens do colégio – vendendo terras por menos que valem,

---

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Ibidem.

arrendando sob pressão dos colonos e de governadores. Além disso, se esquivavam de uma atitude condizente com o que Forti espera de um padre administrador, ultrapassando o limite dos seus poderes e atuando como “mais que senhores”. O tom da crítica é de caráter econômico, político e moral, colocando um limite para o exercício do poder pelos jesuítas.

Para além de um debate interno sobre como deveria agir um administrador, o posicionamento de Forti se embasava na opinião de “pessoas nossas amigas que a entendem [entendem a questão posta]” e informação que teve de “pessoas inteligentes nesta matéria [de compra e venda]”. Não parece que o padre se consultou apenas com seus pares, tendo procurado pareceres de pessoas de fora<sup>210</sup> da Companhia, o que reforçava a desconfiança com o modo de administrar as terras do colégio do Rio de Janeiro pelo reitor Manoel da Costa e pelo provincial Francisco Gonçalves.

Por fim, as preocupações do jesuíta transbordavam para um cenário de disputa externa. O já mencionado receio de que o caso da ocupação se tornasse um precedente para ações semelhantes por parte dos colonos é reiterado pelo conhecimento dos medos dos padres através de suas demandas. Colonos e governadores poderiam, então, jogar politicamente com os anseios dos padres tanto no que toca à administração de suas terras, quanto da mão-de-obra indígena. Vale lembrar que, nos casos de dúvida sobre os arrendamentos do início do século XVII, a questão da disputa pela mão-de-obra já estava associada às contendas pela terra.

Escrevendo a história das terras de São Cristóvão, Serafim Leite entendeu o que aconteceu como “um dos muitos exemplos de intromissão alheia e coação moral”<sup>211</sup> contra a Companhia de Jesus. Sem enfatizar a diversidade de posições quanto à utilização destas terras e nem se preocupar com a descrição de tal disputa, sua exposição se limita a apontar como se arroteava parte da terra. A análise em torno das posições suscitadas pelo debate permite desvendar outras determinações a respeito do acontecimento. Embora tal intromissão alheia fosse uma prática recorrente, ela acontece em um cenário de constante disputa em relação às forças produtivas disponíveis na colônia, o que conforma um modo de administração em que o conflito se faz presente o tempo todo no horizonte de atuação dos padres. Sob esta perspectiva, os jesuítas precisavam encontrar uma forma de, ao decidir sobre suas posses,

---

<sup>210</sup> Nas Constituições da Companhia de Jesus há uma preocupação explícita com o modo de os jesuítas se relacionarem com as chamadas “pessoas de fora”. As orientações presentes no documento versam sobre as visitas feitas por elas, possíveis intercessões junto aos Superiores, o envolvimento de jesuítas com os negócios de tais pessoas, além da troca de favores e do recebimento de dinheiro. Este termo se repetirá ao longo dos capítulos desta dissertação.

<sup>211</sup> LEITE, HCJB. VI, 1945, p. 69.

também se defender das acusações do restante da sociedade. Assim, a avaliação dos padres levava em conta os prós e contras financeiros de tais situações, sem deixar de lado o viés político de suas escolhas, demarcando um limite entre os membros da ordem e as tais “pessoas de fora”.

A Companhia de Jesus, em meados do século XVII, já estava integrada à lógica mercantil da sociedade colonial, possuindo engenhos, fazendas, escravos e gado, de modo que a venda de terras estava na contramão de suas escolhas. A ordem acumulava casos de disputa pela terra, de modo que cada escolha em relação à forma de resolver os problemas de sua gestão resvalava na construção de uma estratégia que consolidava o seu poder territorial e a sua tendência expansionista. Não à toa, os jesuítas debatiam o que seria um bom administrador e qual solução acomodaria a ordem de modo a manter a sua hegemonia frente à pressão dos colonos. Desta forma, o posicionamento de Antonio Forti direcionou o debate sobre a posse da terra, a fim de alinhá-la com uma demonstração de força em relação aos colonos. Isto não significava, de modo algum, apenas um poder simbólico, mas a capacidade de os jesuítas exercerem uma boa administração de seus bens nas condições da realidade colonial.

O grupo dentro da Companhia que defendia a manutenção das posses e a aproximação cada vez maior das tarefas administrativas também foi o grupo que apostou no significado político que a sua boa administração poderia produzir na relação de forças. O seu compromisso ideológico se realizaria em uma administração bem-sucedida de suas terras, o que significava não abrir mão delas, não ceder à pressão externa e lhes dar alguma utilidade revertida para o sustento da ordem.

## **2.5 O caso do engenho da Pitanga**

Mais do que simples reclamações dos moradores, as ocupações de terra, chamadas por Serafim Leite de intromissões alheias, materializavam a necessidade e a insatisfação dos colonos quanto à inutilização das terras dos jesuítas. No colégio da Bahia, este problema também ocorreu, porém em diferentes circunstâncias, tendo outro desfecho daquele do Rio de Janeiro.

Nem sempre a ocupação de terras era um ato de contestação às posses da Companhia; ela poderia não ser intencional, devido à irregularidade das demarcações de terra na época. Adquiridas por Luís da Grã, notório defensor de a ordem não se envolver com questões

temporais, as terras da Pitanga sofreram litígio no ano de 1643. Aconteceu que, sem saber se havia dono daquelas terras, o colono Dom Felipe de Almeida construiu engenho nelas. Na ocasião em que o padre reitor iniciou a sua demarcação, percebeu-se a “invasão”. Assim, o reitor reivindicou a posse do local onde o colono fizera o engenho:

[...] o dito Reverendo padre reitor mandou fazer a viventeação dos marcos e divisão de terra do Passé pertencentes ao dito colégio e pela dita aventação e demarcação ficou o dito engenho da Pitanga com seu sítio e pasto e a mais terra que lhe foi vendida dentro na medição e terras do dito colégio e que por escusarem gastos e despesas e os incertos e duvidosos fins das demandas e que já em outra medição se fez das ditas terras ficou o dito engenho e pastos e mais terras dentro da medição do colégio, disse o dito Felipe de Almeida em seu nome e como Procurador da dita sua mulher que pelas ditas razões vendia como de feito logo vendeu deste dia para todo sempre ao dito Reverendo Padre Reitor e seu colégio o dito engenho com as cousas atrás declaradas e o direito de ação que tem e possa ter no sítio e pasto do dito engenho e mais as terras que lhe foram vendidas [...].<sup>212</sup>

No intuito de evitar novas demandas fez-se composição entre o colono e o reitor, de modo que o colégio adquiriu o engenho. Nos anos seguintes à sua compra, as terras da Pitanga alargaram-se através de compras e trespases, o que, nas palavras de Serafim Leite, fez do Pitanga “um grande Engenho”<sup>213</sup>. O debate sobre a administração do engenho se acendia em dois vieses: o da terra e o da mão-de-obra (este será analisado mais adiante). Interessa-nos aqui o modo como o debate em torno da administração do engenho está ligado aos fatores que valorizam aquelas terras.

As controversas do início do século sobre as terras do Camamu e seu respectivo engenho reapareciam sessenta anos depois. Não era consenso que a Companhia se beneficiava em possuir o engenho da Pitanga, de modo que se aventou a possibilidade de sua venda. Os padres desta opinião escreveram a Roma, incomodando o Padre Belchior Pires:

Alguns sujeitos desta província do Brasil q escrevem a Roma; devendo de escrever sobre coisas concernentes ao espiritual, e observância religiosa, a pedir ao padre mande tirar os abusos metidos contra as regras, deixam o que é essencial e metem-se nas coisas temporais, e fazendas de que entendem pouco, e sobre elas informam conforme sua pouca inteligência, e particulares intentos que se sabe e também os homens e deixando outros vários exemplos nesta matéria, sirva de exemplo o que

---

<sup>212</sup> Escritura de venda que fez Felipe de Almeida do Engenho da Pitanga ao reverendo Padre Reitor do Colégio. In: Documentos Históricos. LXIII, pp. 269-270.

<sup>213</sup> LEITE, HCJB. V, 1945, p. 256.

agora direi. [...] Sobre este engenho tem escrito a Roma que se perde o Colégio com ele.<sup>214</sup>

Dez anos antes, Belchior Pires, enquanto provincial do Brasil, se mostrava otimista quanto à lucratividade do engenho, apontando que, em 1650, quando estivesse mais equipado, a safra seria ainda melhor. Para tanto, mudou os padres administradores do engenho, “suposto o muito cabedal que nele estava metido com pouca ordem, menos eleição e muitos gastos”<sup>215</sup>. Desta maneira, o problema não tinha a ver com a qualidade da terra, mas com o mal governo feito pelos padres que lá estavam.

Em 1662, os padres que pressionavam o geral em Roma pela venda do engenho, justificavam-se dizendo que se gastava muito e rendia pouco, que morriam muitos escravos e que isso era devido à pouca inteligência de quem o administrava. Ou seja, mesmo com a troca dos padres administradores, persistia a crítica de dez anos atrás. Belchior Pires, por sua vez, criticou o modo com que estes padres davam informação a Roma, desqualificando-os, como demonstra o trecho citado anteriormente. O padre mantinha a sua posição de que era válido a Companhia possuir o engenho, em virtude, principalmente, das seguintes qualidades:

[...] tem o colégio da Bahia no sítio chamado a Pitanga um engenho real de água, com muita largueza de terra de cana, que são as que se estimam no Brasil, e para todo o gênero de mantimentos da terra, não compra lenhas em que os outros engenhos gastam muito dinheiro, e o de Sergipe da Condessa, em quem tem propriedade o Colégio de S. Antão, gasta cada safra em lenhas três mil cruzados. Nem caixaria para os açúcares, em que o mesmo Engenho de Sergipe gasta pelo menos duzentos mil reis e o engenho da Pitanga deste Colégio tem lenhas próprias, e caixaria, e as mais madeiras necessárias para o engenho nada compra. Tem mais outras madeiras de estima reais, como são cedros, e jacarandás, não tem gastos de barcos, nem de barqueiros a quem pague porque se governa por terra com carros e carreiros escravos nem compra bois porque os têm e quando os compre valem a dois mil reis, por haver muito gado deste. E se algum boi definhe comem os negros.<sup>216</sup>

Do ponto de vista dos recursos naturais e de suas instalações, o engenho estava em melhores condições até que o de Sergipe do Conde – à época ainda “da condessa”, conhecido como a “Rainha do Recôncavo” – visto possuir madeiras suficientes para o funcionamento do engenho e para o armazenamento do açúcar. Além disso, a sua localização dispensava a

---

<sup>214</sup> Carta do Padre Belchior Pires ao P. Geral Oliva. Baía, 26 de fevereiro de 1662. ARSI, Bras.3(2), p. 3- 4v.

<sup>215</sup> Carta do Padre Provincial Belchior Pires ao P. Geral Vitelleschi. Baía, 11 de fevereiro de 1650. ARSI, Bras. 3(1), p. 277-277v.

<sup>216</sup> Idem.



construção de barcos ou o pagamento de barqueiros, podendo ser governado por terra com carro conduzido por um escravo, o que representava menor custo comparado ao transporte marítimo do açúcar. A sua localização facilitava a compra dos bois, também barateando o seu custo. Finalmente, o engenho já possuía canaviais próprios, os quais, em pequenas safras, rendiam sete mil cruzados.

Belchior Pires apenas concordava com a avaliação da outra corrente de padres ao admitir que o engenho estava mal governado<sup>217</sup>. Assim, no tocante à qualidade da terra, à sua localização e à disponibilidade de recursos naturais, valia a pena manter o engenho nas mãos da Companhia, representando uma “renda estável” ao colégio. Após este relato ao geral Vitteleschi, o engenho permaneceu sob posse do colégio, o que não impediu que o mesmo debate retornasse no ano de 1689. Nesta ocasião, o Padre Procurador Antonio Rangel<sup>218</sup> aconselhou que se vendessem as quatro léguas de terra na Pitanga, as quais se encontravam além do Rio Joane e outra parte ocupada sem direito por dois portugueses, com dois engenhos e muitos canaviais<sup>219</sup>.

Temos notícia de que três engenhos foram construídos por terceiros nas terras da Pitanga durante o século XVII. Embora a terra permanecesse nas mãos dos padres, isto não significou maior cuidado de sua parte. Se assim fosse, os colonos não conseguiriam construir nelas novos engenhos. Já os padres defensores da venda davam as seguintes razões:

1ª. Porque são sítios para nós inúteis por ficarem muito longe;

2ª. Porque estão expostas a furtos daqueles que ou iniquamente as ocupam, ou devastam as suas madeiras de preço;

3ª. porque os Nossos as não podem defender: não com muro, o que é impossível; não com armas, como fazem os seculares, porque não é próprio de nós, e uma vez que isso já se tentou, houve manifesto perigo de escândalo; não por sentença do Juiz, porque não basta, até depois das canseiras intoleráveis e de gastos feitos nessas demandas.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> No intuito de resolver os problemas administrativos do engenho, o jesuíta traça um quadro sobre o seu manejo que será analisado de forma mais detida no próximo capítulo.

<sup>218</sup> Este que está qualificado no índice bibliográfico da HCJB como professor e pregador, tendo ocupado um cargo administrativo.

<sup>219</sup> LEITE. HCJB, V, 1945, p. 257.

<sup>220</sup> Preponit P. Procurator Brasiliensis aliqua quae vel a P. Visitatores vel ab alii sex senioribus Provinciae sibi sunt comissa, ut ea proponat Reverendo patri Nostro generali. In: Gesù, Assist., nº 627, 194. Apud. HCJB. V, p. 257.

As três razões dizem respeito diretamente à falta de capacidade da Companhia em manter aquelas terras protegidas. A distância da terra até o colégio dificultava viagens mais frequentes ao engenho, de modo que o resultado é o seu abandono à sorte de invasores e ladrões de suas madeiras. Chama a atenção a menção que o procurador faz à tentativa de proteger a terra através das armas, como faziam os seculares. Por parte dos inacianos, em determinado momento, parece ter sido preferível este meio de defesa ao cultivo da terra como forma de garantir a posse, atitude tida pelo resto da sociedade como escandalosa. É difícil saber o que levou a Companhia a não optar pelo cultivo naquela área, dada a falta de documentação que abarque essa questão. No entanto, as cartas de Belchior Pires e o posicionamento dos padres a favor da venda revelam uma percepção geral de que faltava qualidade na administração daquelas terras. Belchior Pires chega a comentar que o melhor seria investir mais nas terras, pois o retorno valeria a pena – deste modo, não necessariamente a questão era a falta de dinheiro.

Outro elemento concomitante ao debate sobre a venda das terras da Pitanga era a reforma do colégio da Bahia, o que demandava maior arrecadação, apesar dos benfeitores arcarem com muitos dos custos das obras<sup>221</sup>. Quando a Companhia se via em apuros financeiros, foi frequente que uma das saídas aventadas fosse a venda de algumas terras. Contrariamente ao modo de proceder dos inacianos, os beneditinos beneficiavam as suas canas em seus engenhos, utilizando-se de tais rendimentos para a construção de sua Igreja, como apontou Belchior Pires:

Os Frades Bentos têm um engenho não real porque não é de água como o nosso, juntamente beneficiam um grande partido de canas, que nele moem suas, e coam o açúcar que fazem e vendem tem feito a sua Igreja, e vão fazendo as mais obras sem pedirem esmolas para ela, como nós fazemos.<sup>222</sup>

O jesuíta contrapõe a dependência da Companhia à independência financeira por parte dos beneditinos; em outras palavras, estes últimos conseguiam ser autossuficientes, enquanto os inacianos continuavam à mercê de doações para a realização de suas obras. Passados tantos anos dos debates sobre o sustento da ordem, já com muitas propriedades acumuladas, ainda

---

<sup>221</sup> ASSUNÇÃO, Paulo de. O colégio jesuítico da Bahia. In: Jesuitas en las Américas. s/p. <disponível em <https://www.teseopress.com/jesuitas/chapter/o-colegio-jesuitico-da-bahiaentre-a-invasao-holandesa-e-a-extincao-da-companhia-de-jesus/>> <Acessado em 29/06/2023>

<sup>222</sup> Carta do Padre Belchior Pires ao P. Geral Oliva. Baía, 26 de fevereiro de 1662. ARSI, Bras.3(2), p. 3- 4v.

era necessário defender o projeto de autofinanciamento<sup>223</sup>. Nos termos de Belchior Pires parece vergonhoso os jesuítas não conseguirem fazer render o engenho da Pitanga, enquanto uma ordem tão menos proeminente dava conta de suas finanças a partir do benefício das próprias canas. Visivelmente o bom uso da terra não tinha a ver somente com o sustento material, ele envolvia também a imagem que a própria ordem construía em relação aos demais religiosos da sociedade colonial enquanto uma organização próspera e habilidosa<sup>224</sup>.

Na segunda metade do século XVII, os padres não conseguiam ser sistemáticos em descobrir a lucratividade ou não de determinadas terras. Cada vez que se aventou a possibilidade da venda das terras da Pitanga, uma nova consulta foi feita. O fato é que a rentabilidade das terras da Pitanga foi pensada tanto por suas qualidades naturais, quanto pela sua relação com a eficácia administrativa dos padres. Neste último caso, a ideia que prevalecia era de que as terras eram as melhores da Bahia, com péssimos administradores.

Com a decisão tomada, os padres lidariam ainda com os dilemas da administração da produção e da mão-de-obra do engenho. Diagnosticado o problema, o próximo passo foi a elaboração de um documento que orientasse a atuação dos padres administradores a partir de então, o que ocorreu em 1692, quando o Padre Barnabé Soares escreveu instruções para este fim.

O caso do Pitanga nos dá elementos para a compreensão da forma como o grupo que optou pela manutenção das propriedades a todo o custo conduziu esta tendência dentro da Companhia de Jesus. A sua opção corresponde a uma estratégia econômica de autofinanciamento, concomitante a uma estratégia política de boa gestão, o que poderia ser um escudo para as críticas, ao mesmo tempo em que confirmaria a capacidade da ordem de lidar com os problemas cotidianos da colônia, fortalecendo a sua posição na relação de forças com os colonos. A comparação que Belchior Pires faz com o modo de os beneditinos

---

<sup>223</sup> Denominar o projeto da Companhia como de “autofinanciamento” tem a ver com as seguintes considerações sobre a atuação da ordem apontadas por Carlos Zeron: “De fato, é sua política [dos jesuítas] que é dupla, na origem: de um lado eles assumem funções de moderação política, de arbitragem jurídica e de tutela moral, tanto dos índios aldeados como dos moradores, estribados na prerrogativa do exercício do poder indireto, e de outro, se lançam numa estratégia de autofinanciamento das missões apoiados na exploração da **mão-de-obra** indígena e africana, que entra em concorrência direta com os interesses dos colonos. Os conflitos sobrevêm naturalmente, tanto no interior da Ordem como entre a Companhia e a ordem colonial (ou entre o espaço do aldeamento e o do engenho).” In: ZERON, 2011, p. 489.

<sup>224</sup> Para um olhar sobre o valor simbólico das posses dos beneditinos ver: SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa (c. 1580- 1690). Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2011.

financiarem a construção de sua Igreja revela um horizonte de um bom funcionamento administrativo, mas igualmente um incômodo com relação ao fato de a Companhia estar aquém da boa administração dos beneditinos.

## **2.6 Os engenhos do colégio do Rio de Janeiro**

No intuito de expandirmos a compreensão sobre as questões que afligiam o cotidiano dos jesuítas na administração de suas terras, cabe voltarmos o olhar para uma última situação. Em 1643, o padre Antonio Forti dava notícia ao geral Vitteleschi sobre o estado do colégio do Rio de Janeiro<sup>225</sup>. De um lado, havia a notícia positiva de que o colégio estava bem reputado com os seculares em matéria de recolhimento, condição que se devia ao reitor José da Costa. Do outro lado, o jesuíta também expunha a “má reputação do colégio em matéria do interesse”. Em suma, os motivos da má fama dividiam-se em dois aspectos de sua atuação: o primeiro versava sobre o estado do próprio colégio e o segundo sobre os seus bens.

Por estar muito afastado do povoado, o colégio tinha dificuldades no cumprimento dos deveres dos religiosos para com a população. Os moradores queriam perguntar suas dúvidas, ouvir sermões e aproveitar os ministérios da Igreja, porém a subida da ladeira prejudicava seu acesso ao colégio. A solução sugerida pelo padre seria a de se fazer a residência embaixo da dita ladeira, o que, evidentemente, precisaria de mais recursos. Na segunda via da carta, Forti ressaltou que a crítica dos moradores residia no fato de os religiosos usarem das terras doadas por eles para pagar as dívidas do colégio da Bahia, ao invés de construir sua residência. O jesuíta ainda avaliou que, somada a esta situação, a disputa pelos índios Carijós e as Bulas Papais (as que se referem à liberdade dos índios) incitou o motim por parte dos moradores. No entanto, a disputa pela mão-de-obra indígena, embora tenha sido assunto central, é tratada como mero detalhe ao final do parágrafo sobre o motim. Outro entrave que o colégio enfrentava era que, apesar de ser rico, permanecia com poucos religiosos. Portanto, o dinheiro arrecadado não se gastava com o incremento do próprio colégio, ficando impedido de construir a dita residência.

A segunda crítica estava relacionada ao fato de o colégio abarcar muitas fazendas, terras e gados, de modo que “tudo é temporal e quase nada espiritual por ser o colégio limitado sem

---

<sup>225</sup> Carta do Reitor Antonio Forti ao P. Geral Vitelleschi. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), p. 216-217v. Segunda via da carta – localizada nos fôlios 218-219 – tem redação um pouco diferente, porém está mais bem conservada em termos materiais, preservando o sentido da original.

missões ao sertão pela falta de sujeitos que tenho dito”<sup>226</sup>. Sendo assim, as fazendas eram tantas e tamanhas que, por serem espalhadas, aumentavam os gastos e não podiam ser visitadas como deveriam, morrendo os escravos sem confissão e sem ouvir missa. Tais questões temporais impediam os inacianos de abarcar as espirituais – concernentes à missão no sertão.

Ambas as considerações se relacionam com a questão da terra, principalmente no que toca à sua localização e à dificuldade de administrar, fosse o cotidiano espiritual dos fiéis, fosse o cotidiano de suas fazendas. Os problemas do colégio e da fazenda, apesar de representarem duas dinâmicas diferentes – a do meio urbano e a rural – estavam interligados, afinal era entre estes dois espaços que os padres se dividiam em suas funções e era entre ambos que se distribuía os recursos financeiros. O resultado era um duplo distanciamento, físico e figurativo, em relação aos moradores e aos seus bens.

A proposta feita ao padre provincial foi de vender a fazenda dos Goitacazes e de Macaé, aproveitando o preço das terras, já que o proveito feito delas era pouco: além de distantes, custava muito trazer o gado pelo caminho. Assim, o gado dessas fazendas poderia ficar na fazenda de Santa Cruz – a maior do colégio do Rio de Janeiro, fazenda modelo da Companhia de Jesus. No entanto, nada disso se executou. Na segunda via da carta, Antonio Forti completa que os padres “preocupam-se mais em ter mais terras, em fazer navios para vender e já não vão pregar mais nem à missão”<sup>227</sup>. No ano de 1643, de fato, estas fazendas, além de distantes dos colégios, não estavam próximas de qualquer missão da Companhia de Jesus (ver mapa 3; p. 15).

Se, naquele ano, havia tamanha distância em relação aos objetivos missionários da ordem, no passado, aquelas terras passaram por um processo de conquista territorial, envolvendo a “pacificação” dos índios que nela viviam, os Goitacazes. O próprio nome da fazenda, Campos dos Goitacazes, preserva em si a memória de sua apropriação. No ano de 1619, Antonio de Matos, narra os primeiros passos da conquista de tais terras, sendo encomendada pelo governador do estado, D. Luis de Sousa:

Entre as coisas que o governador deste estado Dom Luis de Sousa fez e vai fazendo no tempo de seu governo, dignas de sua prudência uma delas foi determinar-se

---

<sup>226</sup> Idem.

<sup>227</sup> Segunda via da Carta do Reitor Antonio Forti ao P. Geral Vitelleschi. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), p. 218-219.

conquistar e render estes bárbaros Goitacazes não com armas senão com dádivas, não com guerra que não havia bastante razão para se lhe dar; senão com oferecimento de pazes.<sup>228</sup>

Ora, a benfeitoria do governador consistiu em fazer as pazes com os Goitacazes, inimigos dos índios Tamoios, no mesmo momento que os portugueses tentavam combater este segundo grupo<sup>229</sup>. Esta “pacificação” foi um processo extremamente violento, repleto de idas e vindas, narrado por Serafim Leite como um “progresso” em meio a algumas dificuldades. O que toca diretamente à questão da terra é que os jesuítas só conseguiriam estabelecer a fazenda naquele local com os dois grupos devidamente expropriados de suas terras, sendo descidos para a Aldeia de Cabo Frio. Entre a aquisição da terra, em 1630 e 1643, o colégio já possuía quatro fazendas e postos agrícolas na região: Goitacazes, Macaé, Maicaxá e Ponta dos Búzios.

A opinião de Antonio Forti não diz respeito ao colégio renunciar às atividades agrícolas, mas de reduzir os gastos na manutenção de terras e fazendas difíceis de administrar, diante do escasso quadro de padres disponíveis e do isolamento de Goitacazes e Macaé em relação aos demais espaços da Companhia: longe das aldeias - reservas de mão-de-obra - e longe do colégio - dificultando o acompanhamento dos padres que lá viviam. Sua posição foi vencida dentro da Companhia e as fazendas permaneceram como estavam, preservando, inclusive, suas dificuldades administrativas, relacionadas ao trabalho, tema cada vez mais presente na correspondência devido ao avanço do envolvimento dos padres com a exploração de suas terras<sup>230</sup>.

## 2.7 Considerações finais

O que os três casos relativos às terras dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro proporcionam de acúmulo no debate sobre as práticas administrativas da Companhia de Jesus? Em primeiro lugar, estão localizados no mesmo momento histórico, são situações coevas que guardam em si uma particularidade da região em que aconteceram e outra da generalidade do período a que correspondem. A mesma dúvida acerca do uso da terra não

---

<sup>228</sup> Informação do Colégio do Rio de Janeiro pelo P. António de Matos, 1619. In: LEITE, HCJB, VI, 1945, Apêndice A, p. 564-568.

<sup>229</sup> “Temos mandado 34 Índios pelo Rio acima a ver se podemos aquietar e trazer a nós uma aldeia de índios Tamoios, que estão de guerra com os Goitacazes, e os vão comendo quanto podem.” In: Idem.

<sup>230</sup> Tais questões serão analisadas no capítulo seguinte referente ao trabalho.

surgiu aleatoriamente. Em 1600, passados mais de 30 anos das primeiras doações de terras, os jesuítas já se deparavam com a necessidade de possuir uma renda estável e já eram alvos dos ataques dos colonos.

A Companhia recebeu doações de terra desde a sua chegada à América portuguesa. O que os padres residentes não receberam foi uma licença imediata para usufruir delas como quisessem. Tal licença veio no ano de 1601, quando os jesuítas no Brasil ficaram desimpedidos para tomar resoluções acerca do uso de suas terras. Mesmo que transações irregulares já acontecessem – como a venda de terras<sup>231</sup> – a licença dada por Aquaviva destravou qualquer impedimento de ordem formal para proceder com as terras.

No entanto, o aspecto formal sozinho não justifica a demora em se fazer uso das terras. A falta de padres para dar conta do trabalho administrativo – argumento tão recorrente nas cartas jesuíticas – é um dos elementos que colaborou para tanto. Como aponta Dauril Alden, no início do século XVII, entre os anos de 1602 e 1619, não houve aumento na quantidade de padres residentes no Brasil. Havia em torno de 165 inacianos nas terras brasileiras. A média de padres que desembarcava na colônia por ano também não era muito promissora para avançar na exploração da terra: de 2 a 5 jesuítas<sup>232</sup>. Ou seja, no período em que a ordem se consolidava, adquirindo mais propriedades, não se elevou o número de pessoas capazes de dar conta de toda a demanda administrativa<sup>233</sup>. Embora estejamos falando do momento que concentra a maior parte das aquisições de terra pela Companhia (dos anos 1570 a 1620), metade deste tempo (1570-1600) foi quando os padres estavam se consolidando no território, de modo que o uso da terra aparece nas primeiras cartas apenas como subsistência.

A questão tornou-se um dilema na virada do século XVI, quando não só os padres acumulavam suas terras e realizavam suas atividades missionárias, como os colonos aprofundavam a disputa pelas forças produtivas disponíveis. Diferentemente da colonização espanhola cuja rapidez e intensidade estava pautada pela descoberta de metais, na América portuguesa essas expectativas não se realizaram de pronto, fazendo com que o cultivo da terra se tornasse a grande fonte de riqueza. Com a expansão da ocupação territorial, houve o acirramento da disputa pela terra e pela mão-de-obra. Segundo Stuart Schwartz:

---

<sup>231</sup> PEDROZA, 2018, p. 130-132.

<sup>232</sup> ALDEN. Op. cit. Tabela 9.2, p. 219.

<sup>233</sup> Os números saltam mais aos olhos quando comparados aos de Goa, onde, nos mesmos anos, havia uma média de 260 jesuítas e o envio de mais ou menos 15 deles por ano. O Brasil ainda não era a prioridade da ordem.

Por volta de 1600 as condições começaram a mudar. Não havia mais terras gratuitas adequadas para a cultura canavieira, a mão de obra indígena estava desaparecendo e os custos aumentavam.<sup>234</sup>

Não era qualquer terra que os colonos cobiçavam. A vastidão de terras no Brasil não significou “livre acesso” e nem abundância. Pelo contrário, o território brasileiro precisava ser conquistado à força, expropriando a terra dos indígenas que habitavam cada localidade. Além disso, a grande extensão territorial incrementava os custos da circulação de mercadorias, aumento os riscos nas longas viagens até os portos. Por isso, a chamada “terra boa” era aquela que, preferencialmente, já estava sem conflitos com os nativos, localizava-se perto dos recursos naturais necessários para a produção, além de serem de fácil acesso aos caminhos de circulação dos produtos e das reservas de mão-de-obra indígena, ou seja, as aldeias pacificadas. A expropriação da terra era o primeiro passo na transformação do indígena em uma força de trabalho condicionada pelos moldes da produção colonial.

Então, as reclamações dos moradores da Bahia e do Rio de Janeiro se expressaram na esfera moral, mas eram essencialmente pautadas pela escassez das forças produtivas disponíveis naquele momento. Os olhos dos colonos cresciam sobre terras tão boas e, ao mesmo tempo, inutilizadas, pressionando para que se liberassem para o cultivo. Formavam-se as duas correntes internas sobre o uso das terras, a saber, os padres a favor da venda das terras e aqueles a favor da manutenção de sua posse. Em todos os casos aqui observados, os jesuítas se dividiram desta forma.

Portanto, naquele momento era necessário estabelecer balizas no entendimento do que estava em jogo ao vender ou se manter com uma determinada terra. Os administradores reuniam-se e debatiam sobre a situação econômica do colégio, a qualidade das terras, as condições de seu arrendamento, a possibilidade de se ter engenho e a estabilidade da forma de venda ou renda da terra. Cada um destes pontos englobava vantagens e desvantagens administrativas para a Companhia, analisadas em suas particularidades anteriormente.

Em linhas gerais, tais pontos traduziam-se em preocupações quanto à rentabilidade do uso da terra e das relações sociais estabelecidas a partir dos contratos. A venda da terra com sua conseqüente alienação colocava em xeque qualquer projeto que visasse maior independência econômica da ordem. Sem as suas terras, a Companhia estaria sujeita à instabilidade das esmolas reais e das doações dos colonos, além de recorrer ao mercado para a

---

<sup>234</sup> SCHWARTZ. Op. cit. p. 197.



compra de todo o seu sustento. Em nenhum dos casos estudados esta foi a opção feita pelos padres: estas terras foram mantidas com os colégios.

Já o arrendamento em enfiteuse se fazia ou por tempo determinado ou perpetuamente. Prática recorrente na sociedade colonial, o arrendamento permitia que o dono das terras condicionasse o seu uso através de obrigações por parte do arrendatário. Como explica a historiadora Manoela Pedroza,

Os aforamentos vitalícios e as enfiteuses perpétuas se ajustavam perfeitamente a este propósito [obtenção de renda], visto que permitiam rendas seguras, mesmo que baixas, sobre domínios conseguidos sem grandes investimentos, sem deixar de respeitar os preceitos de inalienabilidade dos bens eclesiásticos e, até certo ponto, a ‘fome de terras’ dos colonos. Dada a enormidade das sesmarias conseguidas a partir da expropriação dos nativos e a falta de mão de obra ou mesmo de necessidade de explorá-las direta ou produtivamente, os aforamentos e enfiteuses eram a forma segura de usar a natureza tropical como fonte de renda. Já em situações de maior demanda por terra, os contratos de arrendamento eram os escolhidos como ferramenta de exigir maior exploração, evidenciar a fiscalização e direcionar a produção dos lavradores.<sup>235</sup>

No caso dos arrendamentos do início do século XVII, os jesuítas acordaram que suas canas seriam beneficiadas nos engenhos construídos em suas terras, além de receberem parte do que nelas fosse cultivado. Aventava-se ainda a possibilidade de exploração direta daquelas terras. Com um custo inicial mais elevado, esta resolução resultaria num maior envolvimento dos padres com as atividades produtivas. No caso da administração de um engenho, não havia experiências prévias que deixassem instruções; elas seriam pensadas somente a partir do momento que o problema se colocasse aos padres e adequadas aos princípios que regem a Companhia de acordo com a particularidade administrativa. Por isso é que o argumento de Paulo de Assunção quanto à inabilidade dos padres é certo, mas incompleto. Havia sim uma falta de competência administrativa; porém, ela seria superada na medida em que eles tivessem a oportunidade de desenvolver atividades neste sentido. Ademais, devemos considerar as contendas que os padres travavam até mesmo entre si no que tocava à posse de terra e engenhos como uma vontade ativa dos padres participarem das atividades produtivas, sendo o caso mais emblemático o do engenho de Sergipe do Conde<sup>236</sup>. Não haveria uma

---

<sup>235</sup> PEDROZA, 2018, p. 139-140.

<sup>236</sup> Para uma análise detida remeto ao estudo já citado de Stuart Schwartz e ao mestrado de Vera Lucia Amaral Ferlini, O engenho de Sergipe do Conde: contar, constatar e questionar Bahia: 1622-1653, defendido no

disputa interna pela posse desse engenho se não houvesse, igualmente, alguma predisposição em dar conta de questões administrativas, vistas às possibilidades de rendimentos que esta unidade produtiva poderia trazer.

Por fim, a decisão de arrendar, vender ou explorar diretamente uma terra perpassava as relações de força dentro do colégio, dentro da própria Companhia e da sociedade, englobando uma conjuntura que ora pressionava mais ou menos a necessidade de os padres responderem às críticas externas. Estas, por sua vez, não eram sinônimos apenas de um interesse pela terra, mas da disputa pelo controle da mão-de-obra que se expressava no campo das leis indigenistas e do controle dos aldeamentos<sup>237</sup>. Não à toa, os acontecimentos narrados neste primeiro grupo documental concernem ao período dos quatro anos decorridos desde o reconhecimento da Companhia de Jesus como a única responsável pelo descimento dos índios<sup>238</sup>. Portanto, era preciso imbricar a organização interna da ordem para as tarefas administrativas com o contexto mais amplo da defesa de sua atuação no processo de colonização.

Passado este período de estabelecimento da ordem, o debate sobre o uso da terra não cessou. Os casos das terras de São Christóvão, da Pitanga e de Goitacazes deram continuidade ao acúmulo de experiências da Companhia na administração de suas terras, em um segundo momento da colonização, quando a economia açucareira já estava consolidada. A partir deles, três elementos aparecem com mais ênfase: a avaliação do valor de suas terras a partir da construção de engenhos, a necessidade de um controle local sobre as terras e a preocupação com o significado das escolhas relativas a elas. Essas considerações apontam para uma visão mais estruturada sobre a administração e sobre sua reprodução material da Companhia baseada no desenvolvimento de atividades econômicas em relação aos recursos disponíveis (quantidade de padres, localização das terras, otimização de seu aproveitamento). Cada vez menos era possível entender a situação das terras dos jesuítas

---

programa de pós-graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo. Além destes estudos, ver a extensão, porém nem sempre bem conservada documentação existente no Cartório dos Jesuítas acerca da disputa da propriedade da Condessa de Linhares pelos colégios da Bahia e Santo Antônio.

<sup>237</sup> Esta relação será aprofundada no capítulo seguinte.

<sup>238</sup> “O decreto de 1596 confere aos padres da Companhia de Jesus a responsabilidade exclusiva de ir buscar os índios no sertão e de convencê-los a instalar-se junto às populações emigradas portuguesas, no litoral, nos aldeamentos previstos para esse fim. Cabe também exclusivamente aos jesuítas a tarefa de educá-los e catequizá-los – contrariamente ao que preconizava a lei de 1587, que autorizava a doutrinação pelos colonos, nos engenhos – e, sobretudo, zelar pelo bom uso de sua capacidade de trabalho por parte dos empregadores portugueses. In: ZERON, 2011, p. 344-345.

sem levar em conta a sua modificação pelo trabalho e a conseqüente necessidade de administrá-lo. Neste momento, a busca pelo que seria uma boa administração assumiu maior centralidade nas cartas.

A despeito da duradoura insistência de alguns padres em vender as terras aqui analisadas, o que se viu foi o seu aumento sempre que houve a oportunidade. O que a historiadora Marcia Amantino aponta para os colégios do Rio de Janeiro e de Córdoba é igualmente verdadeiro para o da Bahia, de modo que

[...] a doação inicial de uma parcela de terra para os religiosos foi o início de um processo posterior de compras com o objetivo claro de aumentar as extensões das propriedades, obtendo acesso à água abundante, terras para pastos ou plantações e riquezas extrativistas.<sup>239</sup>

Durante todo o século XVII, houve uma tendência da Companhia em preservar seu direito sobre as terras, acumulando-as, ao invés de abrir mão delas. Isto implicava regulamentar as relações que se estabeleciam através de contratos de arrendamentos e de demandas nos tribunais. Quando se optou pela exploração direta da terra, o assunto das cartas se deslocou para os dilemas relativos à administração da mão-de-obra. De meados do século em diante, o número de jesuítas na América portuguesa saltou de 162 para 200, média que continuou aumentando nos anos seguintes. Assim, a necessidade de sustento dos jesuítas crescia do mesmo modo que as atividades da própria ordem se expandiram. Mais missionários requerem mais gastos. Porém, na satisfação de sua subsistência, os jesuítas também construíram relações ético-políticas que determinavam o seu lugar na relação de forças no cotidiano da colônia. Em outras palavras, os jesuítas não entraram no mundo produtivo para ter o mínimo. A política de aquisição de terras contíguas à localidade das doações recebidas e das vendas e trocas feitas de maneira ilegal é indício de uma intencionalidade de crescimento econômico que se desenvolveu para além da subsistência dos padres, subsidiando o seu projeto expansionista.

Para reproduzir as condições materiais de sua atuação na América portuguesa, os jesuítas analisaram a relação de forças da sociedade e se localizaram no contexto das críticas e

---

<sup>239</sup> AMANTINO, Marcia. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, 2011, p 6. <disponível em [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/14/1308063418\\_ARQUIVO\\_textocompletoANPUH.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/14/1308063418_ARQUIVO_textocompletoANPUH.pdf)> <Acessado em 29/06/2023>

da disputa. Conformava-se, então, um grupo de padres cuja atuação se dava em um tempo mais imediato do que o tempo litúrgico dos sermões ou da doutrina. Quando o projeto de autofinanciamento da Companhia de Jesus se realiza, ele também precisa se inserir no projeto salvífico presente na perspectiva mais totalizante dos padres. Se o conflito pelas forças produtivas era inevitável, este grupo de administradores precisava adequar uma boa administração em consonância com o papel mais amplo da Companhia enquanto uma organização política cujo sentido para fora estava no ordenamento das relações sociais na colônia.

Dos anos 1630 em diante, as preocupações expressas pelos administradores disseram respeito à maximização da utilização dos recursos disponíveis, a fim de dar conta da expansão da ordem. A expansão da Companhia colocou a questão sobre o que suas atividades com a terra poderiam significar aos olhos dos outros grupos, principalmente os colonos e os governadores. Não abrir precedentes, não incitar críticas ou não abrir mão dos pleitos judiciais em relação à liberdade indígena eram elementos cada vez mais presentes quando a análise dos padres partia da pergunta do que fazer com a terra. Manter as suas terras era assegurar o seu sustento, garantir acesso à mão-de-obra e conformar o projeto expansionista jesuítico no território. Deste modo, as estratégias para suprir as próprias necessidades não se restringiam à lucratividade, mas avançavam para a necessidade de a vida material também refletir uma estratégia política em que a administração dos bens terrenos deveria revelar organização e capacidade por parte dos padres para lidarem com os dilemas desta esfera da vida na colônia.

### Capítulo 3: O comando sobre o trabalho

O P. Antonil, ao elencar as obrigações de um capelão dentro de uma fazenda de cana de açúcar, descreveu a seguinte prática:

No dia em que se bota a cana a moer, se o senhor do engenho não convidar ao vigário, o capelão benzerá o engenho e pedirá a Deus que dê bom rendimento e livre aos que nele trabalham de todo o desastre. E quando no fim da safra o engenho pejar, procurará que todos dêem a Deus as graças na capela.<sup>240</sup>

É com o engenho abençoado que se inicia o trabalho de produção do açúcar. Apesar da bênção dada ao engenho, a situação dos escravizados que nele trabalham é sintetizada como um “inferno” no ditado popular retomado pelo jesuíta no capítulo IX de *Cultura e Opulência*. A este cenário, se juntava o som do canto dos escravizados, os quais eram orientados pelo P. Antônio Vieira a cantar o Rosário enquanto trabalhavam, tal como Davi compôs os salmos para os filhos de Coré<sup>241</sup>, trabalhadores das oficinas:

Estou vendo, porém, que o vosso contínuo trabalho e exercício pode parecer ou servir de escusa ao descuido dos menos devotos. Direis que estais trabalhando de dia e de noite em um engenho, e que as tarefas multiplicadas umas sobre outras - que talvez entrem e se penetram com os dias santos - vos não deixam tempo nem lugar para rezar o Rosário.(...) Se perguntarmos, pois, qual foi o fim e intento de Davi em compor e intitular aqueles salmos nomeadamente para estas oficinas, respondem os doutores hebreus, e com eles Paulo Burgense, que o intento que teve o santo rei, e fez se praticasse em todo o povo de Israel, foi que os trabalhadores das

---

<sup>240</sup> ANTONIL, João André. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução e notas: André Mansuy Diniz da Silva. São Paulo: Edusp, 2007. Livro I, capítulo IV, p. 36.

<sup>241</sup> “[...] Coré foi o instigador de uma revolta contra o monopólio sacerdotal da família de Aarão (v.1-11); colocado sob o julgamento de Javé, Coré e seu grupo pereceram pelo fogo (v. 35; 26,9-10; Eclo 45,18-19). Seus filhos, que sobreviveram (Nm, 26,11), são os ancestrais dos levitas coreístas (Ex, 6, 24; Nm 26,58) ou ‘filhos de Coré’. O Cronista menciona suas funções litúrgicas no Templo de Jerusalém: cantores (1Cr 6,22), porteiros (9,19; 26,1.19), preparadores das ofertas (9,31), e os cita entre os primeiros ligados a Davi (26,19) e numa campanha de Josafá (2Cr 20,19). Onze Salmos (42-43; 44-49; 84-85; 87-88) são atribuídos aos ‘filhos de Coré’; a origem da coletânea (Dã ou Judá) continua discutida.” Coré. In: *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p.330.

Para Vieira, tal como Coré, os pais dos escravizados que permanecem na África, “caem no chão aberto”, portanto, não se salvam. Já os filhos, têm a oportunidade da salvação vindo para o Brasil e trabalhando, da mesma forma que os filhos de Coré. Portanto, o jesuíta entrelaça o trabalho aos salmos e, ainda, justifica o tráfico de pessoas escravizadas.

Para uma análise sobre a teologia moral sobre a escravidão nos sermões do P. Antônio Vieira, ver NOWICKI, Beatriz. *A montagem de um sistema de dominação a partir dos sermões do Padre Antônio Vieira*. In: *Vários autores. Exercícios de Metodologia da Pesquisa Histórica*. São Paulo: Casa & Palavras, 2015, p. 69-86.

mesmas oficinas juntassem o trabalho com a oração, e em lugar de outros cantares, com que se costumavam aliviar, cantassem hinos e salmos.<sup>242</sup>

A sugestão de Vieira tinha como objetivo harmonizar o tempo do trabalho com a falta de tempo da qual os escravos padeciam, sem poder reservar um momento específico para as suas orações. Anos antes de Antonil, Vieira já comparava o sofrimento dos escravos com o de Cristo:

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e a Paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos. *Ó fortunati nimium sua si bona norint!* Bemaventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança e aproveitar e santificar o trabalho.

Em um engenho sois imitador de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo senhor padeceu na cruz, e em toda a sua Paixão.<sup>243</sup>

Esses dizeres remontam a práticas recorrentes no Brasil Colonial e são úteis em nos lembrar o quanto o trabalho está impregnado de justificativas morais e religiosas. A presença da religião na produção açucareira se manifestava de diversas formas: no calendário de festas e dias santos, nos quais os escravizados não deveriam trabalhar, na execução dos sacramentos do batismo e do casamento, ambos com uma função específica no cotidiano do engenho de formar laços pautados na religião e constituírem um fator que produzisse consentimento, já que estes mesmos laços poderiam ser motores para o medo de separação entre os escravizados. Em todos esses casos, o tempo litúrgico seria responsável por uma pausa no trabalho produtivo dentro dos engenhos e aldeias. No entanto, como veremos, raramente esta “pausa” era respeitada.

O espaço benzido em que trabalhavam pessoas comparáveis a Jesus Cristo fora igualado ao inferno pelo próprio Padre Antônio Vieira:

[...] gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir em fim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é a semelhança de inferno.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> VIEIRA, Antônio. Décimo quarto sermão do Rosário. In: VIEIRA, Antônio. Sermões. Porto: Lello & Irmão, 1945, vol. XI, p. 307-308.

<sup>243</sup> Idem, p. 309.

<sup>244</sup> Ibidem, p. 316.

Assim, o mundo do trabalho na colônia não correspondia ao “mundo desencantado” do capitalismo, mas se entrelaçava com aspectos religiosos, conferindo à religião um lugar central na reprodução daquela sociedade. Partindo da premissa de Maurice Godelier de que:

[...] cuando el parentesco funciona como relación de producción, ese parentesco no es el mismo que existe en la sociedad capitalista; lo mismo cabe decir de la religión y de la política. Se podría, pues, adelantar una hipótesis absolutamente inversa y sugerir que el parentesco, la religión o la política sólo dominan si funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción [...].<sup>245</sup>

Missionar em uma sociedade em formação é uma atividade que está diretamente ligada às formas de apropriação da força de trabalho, já que este momento pressupõe uma intensa modificação da natureza encontrada na América e a necessidade de coesão para as novas relações sociais e de produção forjadas nesta realidade. A força de trabalho, por sua vez, não estava disponível durante a colonização, tampouco havia uma compatibilidade entre a expectativa dos portugueses e as dos indígenas quanto ao produto do trabalho. Inicialmente, aos olhos do colonizador, os povos indígenas encontrados na América seriam a melhor opção para dar conta de modificar intensamente a natureza com a qual eles mesmos conviveram por milhares de anos.

Para além de corroborarmos com a hipótese de Godelier, ao analisarmos a apropriação da forma de trabalho enquanto parte da administração jesuítica, também a localizamos dentro do tempo da acumulação primitiva de capital. Ou seja, analisaremos o trabalho na colônia através de uma dupla determinação: a do mundo religioso e da acumulação primitiva de capital. Nesta perspectiva, é importante esclarecer o que chamamos de “tempo da acumulação primitiva do capital” e como, com base nesta dupla determinação sobre o trabalho na colônia, abordaremos esta relação social a partir da categoria de “comando sobre o trabalho de outrem”.

Como já vimos, as relações sociais coloniais não eram capitalistas em si, porém elas foram construídas dentro do processo mais amplo da reprodução ampliada do capital que demanda cada vez mais trabalhadores. Se na Inglaterra, no modelo de país capitalista analisado por Marx, houve este aumento da demanda por trabalhadores assalariados<sup>246</sup>, nas

---

<sup>245</sup> GODELIER, Op. cit. p. 49-50.

<sup>246</sup> Mas as circunstâncias mais ou menos favoráveis em que os assalariados se mantêm e se multiplicam em nada alteram o caráter fundamental da produção capitalista. Assim como a reprodução simples reproduz continuamente a própria relação capitalista – capitalistas de um lado, assalariados de outro –, a reprodução em escala ampliada, ou seja, a acumulação, reproduz a relação capitalista em escala ampliada – de um lado, mais

margens do processo de reprodução - onde as relações sociais não eram capitalistas -, também houve a necessidade de mais trabalhadores na exploração dos recursos naturais<sup>247</sup>. Na América Portuguesa, a massa de pessoas trabalhadoras eram os africanos traficados e os povos nativos, ambos transformados em força de trabalho de maneira compulsória.

Dentro deste processo, a justificativa desta transformação não é a economia liberal, mas a religião. Daí que os jesuítas foram a organização que expressou em si uma contradição fundamental entre a posição de quem pretende constituir uma totalidade aparente para ordenar as relações sociais na colônia e, ao mesmo tempo, de quem produz e reproduz os seus meios de subsistência nas relações constituídas dentro da acumulação primitiva de capital.

Ao tratarmos sobre o uso da terra, remetemos à citação de Gramsci sobre os “degraus da religião assegurados pela política”, nos quais consideramos o uso da terra como o primeiro degrau para o exercício da atividade missionária nas relações políticas coloniais. No entanto, o acúmulo de terras é inútil sem o cultivo. No processo de acumulação primitiva de capital, em que a terra se separa do trabalhador, o trabalho aparece enquanto um “segundo degrau” a ser “subido” pela Companhia de Jesus dentro das relações políticas. Quanto mais terras, mais a Companhia teria que lidar com a diversidade de trabalhadores na colônia. Deste modo, quando Marx comenta como a economia clássica entendeu essa multiplicação de trabalhadores e a relação de forças dela decorrente, ou seja, a relação de dependência entre trabalhador e capitalista, ele se utilizou de um trecho de F.M. Eden em A situação dos pobres ou História da classe trabalhadora na Inglaterra. Nele, Eden afirma sobre o operariado:

Nossa zona exige trabalho para a satisfação das necessidades e, por isso, é necessário que ao menos uma parte da sociedade trabalhe sem trégua. [...] Há alguns que não trabalham e, no entanto, têm à sua disposição os produtos do esforço. Mas isso tais proprietários têm a agradecer somente à civilização e à ordem; eles não passam de criaturas das instituições burguesas. Pois estas reconheceram que também é possível que nos apropriemos dos frutos do trabalho de outro modo que por meio do trabalho. Pessoas dotadas de fortuna independente [...] devem sua

---

capitalistas, ou capitalistas maiores; de outro, mais assalariados. A reprodução da força de trabalho, que tem incessantemente de se incorporar ao capital como meio de valorização, que não pode desligar-se dele e cuja submissão ao capital só é velada pela mudança dos capitalistas individuais aos quais se vende, constitui, na realidade, um momento da reprodução do próprio capital. Acumulação do capital é, portanto, multiplicação do proletariado. In: MARX, Karl. O Capital, livro 1, Boitempo, p. 836.

<sup>247</sup> “A divisão territorial do trabalho que confina ramos particulares de produção em áreas determinadas de um país recebe novo impulso com a atividade manufatureira que explora todas as peculiaridades. No período manufatureiro, a divisão do trabalho na sociedade desenvolveu-se muito com a ampliação do mercado mundial e com o sistema colonial que figuram entre as condições de existência gerais do período.” In: Idem, p. 532.



fortuna quase inteiramente ao trabalho de outrem, e não à sua própria habilidade, que de modo algum é superior à dos outros; **o que distingue os ricos dos pobres não é a propriedade de terras e o dinheiro, mas o comando sobre o trabalho (the command of labour)** (grifo nosso).<sup>248</sup>

Marx critica a tendência apontada pela economia clássica de que a vida do trabalhador melhoraria na medida em que houvesse o crescimento da força de trabalho e explica justamente a tendência inversa, a do aumento da dependência do trabalhador. Na verdade, o capitalista compra a força de trabalho, a fim de gerar excedente e é sobre o trabalho não pago - o produto deste excedente - que se dá o verdadeiro comando sobre o trabalho de outrem no capitalismo. A questão é que, numa sociedade escravista, tudo o que o escravizado produz é excedente, já que não há nenhuma parcela de seu trabalho que seja pago, tampouco não pago. Deste modo, para fazer uso da categoria de comando sobre o trabalho de outrem é necessário que a aproximação para o contexto colonial leve em conta essa peculiaridade.

Na perspectiva que buscamos construir, da mesma forma que o interesse pelas terras disponíveis era reduzido na medida em que ela não poderia ser cultivada com o trabalho, a posse de força de trabalho em si não era sinônimo de poder. A categoria do comando sobre o trabalho de outrem aproximada com o devido cuidado ao contexto colonial, especialmente ao contexto da administração jesuítica aqui estudado, compreende o estudo dos meios necessários para o exercício do comando sobre o trabalho na colônia e como, através desse comando, configura-se uma determinada relação de forças. Quando abordamos os dilemas que os jesuítas enfrentaram para administrar a mão-de-obra, também estamos lidando com as formas de exercício do poder pelos jesuítas e as suas avaliações políticas no quadro das relações de força na colônia.

Para além disso, o trabalho no engenho e na aldeia foi dividido entre gerencial e produtivo. O trabalho gerencial era aquele que disciplinava o trabalhador nas condições da produção colonial, buscando a extração do consenso; enquanto que o trabalho produtivo, executado por lavradores, africanos e indígenas escravizados, índios aldeados e livres era aquele que gerava os produtos para a subsistência e para o mercado colonial. Este par conceitual permite que façamos a distinção objetiva entre a natureza do trabalho dos padres

---

<sup>248</sup> Eden, *The State of the Poor, or an History of the Labouring Classes in England.*, v. I, c. I, p. 1-2 e prefácio, p. XX. Apud. Marx, p. 839.

administradores e dos demais grupos a serem estudados, elucidando os diferentes sentidos de cada um.

O capítulo será dividido em três partes. A primeira será dedicada ao espaço dos engenhos da Companhia de Jesus, enquanto na segunda parte abordaremos os aldeamentos. A terceira parte, na verdade, é um pequeno ensaio do modo como enxergamos a produção da obra *Cultura e Opulência* pelo P. Antonil na esteira da administração jesuítica na América Portuguesa, visto este livro ser o escrito administrativo mais sistemático produzido por um membro da Companhia de Jesus. Cada um dos espaços será estudado a partir dos trabalhadores neles existentes e as relações que os jesuítas estabeleceram ao governá-los. É importante adiantar que, antes de adentrarmos cada relação entre jesuítas e trabalhadores, acrescentamos uma breve nota sobre a historiografia acerca da escravidão no Brasil Colonial. Este pequeno item tem como único objetivo situar como a Companhia de Jesus foi - ou não - abordada nos trabalhos sobre a escravidão. Por fim, apresentarei algumas considerações expor algumas considerações de ordem metodológica, transversais às três subdivisões deste capítulo, sobre o modo como as questões relativas ao controle do trabalhador se apresentavam para os padres na sociedade colonial, ou seja, como a organização social na colônia engendrou determinados métodos de dominação<sup>249</sup>.

### **3.1 O trabalho no engenho**

#### **3.1.1 Os engenhos da Companhia de Jesus**

É com esses dizeres que Serafim Leite inicia o estudo “Fazendas e Engenhos dos Jesuítas”, no qual discorre sobre as fazendas e engenhos do Rio de Janeiro, grande parte publicado também no tomo VI da HCJB.

A Companhia de Jesus no Brasil, entre suas diversas atividades, aceitou também a que a América impôs a quantos a ela chegaram, de caráter agro-pecuário (indústria canavieira e de criação de gado). E hoje se reconhece como um dos serviços prestados à formação material do Brasil, desde o Norte, na Ilha de Marajó, ao Sul nos Campos de Curitiba, para só falar dos Jesuítas do Brasil e não do Paraguai, ainda que também os do Brasil tiveram alguma fazenda no Rio da Prata, na Colônia de Sacramento. Assunto importante e vasto, do qual separamos o presente estudo,

---

<sup>249</sup> Aqui estou dialogando principalmente com as reflexões de Stephen Marglin e André Gorz, quando ambos questionam a relação entre a organização da produção e as formas de dominação na sociedade capitalista. Ora, o objeto do presente estudo não é a sociedade capitalista, porém a questão é pertinente para qualquer momento histórico. Cabe perguntar como os jesuítas expressavam suas preocupações com a eficácia da produção através de uma determinada forma de organizar a vida do escravo. GORZ, Op. cit.

delimitado ao Distrito Federal [Rio de Janeiro]. É óbvio o seu sentido econômico e social; e, com ele, diferentes aspectos, dignos de atenção, de natureza artística, educativa, cidadina e construtiva, com obras notáveis de engenharia hidráulica.<sup>250</sup>

Para Leite, o sentido da administração de um engenho não se afastava do que os jesuítas do século XVII vislumbravam: além do aspecto econômico e social, o engenho possuía uma natureza educativa. Nesta parte do capítulo, investigaremos o quanto, efetivamente, o engenho foi administrado a fim de prover um exemplo para os demais grupos e quando isso não foi possível, o que preocupava os jesuítas no exercício do poder dentro desta unidade produtiva.

Como aponta Dauril Alden, a prática da agricultura não era desconhecida pelos jesuítas. Na Península Ibérica, os padres já produziam azeite, vinho e trigo para a sua subsistência nas propriedades dos colégios<sup>251</sup>. A novidade na América, certamente, não dizia respeito somente ao cultivo de um outro produto - com o qual os portugueses já tinham acumulado alguma experiência - mas à natureza da produção que se estabelecia: escravista e exportadora. A partir de 1594, os jesuítas obtiveram autorização para plantar cana-de-açúcar do P. geral Acquaviva, cuja interpretação das Constituições era de que as regras não seriam violadas com esta prática<sup>252</sup>. Ao longo do século XVII, a Companhia de Jesus se tornou a maior proprietária de engenhos dentre as ordens religiosas presentes na América, com seis engenhos na Bahia (dos quais dois eram propriedade do Colégio de Santo Antão - Sergipe do Conde e Santana), dois em Pernambuco, dois no Maranhão e outros quatro no Rio de Janeiro.

A cronologia dos engenhos da Companhia de Jesus é difícil de ser definida com datas exatas, no entanto, no caso dos colégios da Bahia e de Santo Antão, a maioria dos engenhos foram construídos ou adquiridos ainda na primeira metade do século XVII. A exceção foi o engenho da Pitinga, o qual se tornou propriedade do colégio de Santo Antão somente em 1744<sup>253</sup> e o de Cotegipe, doado ao colégio da Bahia em 1755, apenas quatro anos antes da definitiva expulsão dos jesuítas do Império Português. Já o colégio do Rio de Janeiro, no final do século XVI, possuía uma ermida nas terras onde seria construído, na primeira metade do XVII, o Engenho Velho. O Engenho Novo data do início do século XVIII, sendo em 1707 o término de sua construção. No tocante às fazendas do colégio do Rio de Janeiro, em 1643

---

<sup>250</sup> LEITE, Serafim. Fazendas e engenhos dos jesuítas. Separata da Revista Verbum. Tomo II. Junho de 1945. Fascículo 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p. 182.

<sup>251</sup> ALDEN, Op. cit. p. 411.

<sup>252</sup> Idem, p. 416.

<sup>253</sup> LEITE, HCJB. V, 1945, p. 252-253..

enumeravam-se quatro, segundo Serafim Leite, dentre as quais Goitacazes, Macaé, Maicaxá e Ponta dos Búzios<sup>254</sup>. Em 1654, foram compradas as primeiras léguas de terra da fazenda de Santa Cruz.

Tanto a Bahia, quanto o Rio de Janeiro, eram províncias em que o cultivo de cana pelos padres se desenvolveu na primeira metade do século XVII. Marcia Amantino chama a atenção para a boa situação que o colégio do Rio de Janeiro se encontrava mesmo durante períodos críticos da economia portuguesa:

Ainda que o século XVII tenha se apresentado como um período de grandes problemas financeiros e políticos para Portugal, o mesmo não pode ser afirmado para a capitania do Rio de Janeiro. Pelo contrário, foi nesse momento, de mudanças bruscas nos rumos do império, que a capitania se integrou à economia atlântica. Comparando os números de engenhos em funcionamento que existiam no século XVI e no seguinte, observa-se que, apesar da crise dos preços do açúcar nos mercados externos, os produtores da capitania não deixaram de investir no produto, demonstrando que havia uma significativa margem de autonomia financeira entre Portugal e o mercado local.<sup>255</sup>

A partir do relato do reitor do colégio do Rio de Janeiro, o P. Simão de Vasconcelos, a historiadora acrescenta que, em 1646, o jesuíta justificava a boa situação em que o colégio se encontrava “porque tinha um engenho de açúcar e currais que podiam render a cada ano mais de 15 mil cruzados”<sup>256</sup>, o que, inclusive, colocava o colégio em posição de contribuir com os demais colégios da ordem que se encontrassem endividados.

Já o colégio da Bahia, possuía o maior número de engenhos comparado aos demais, o que não significou a mesma prosperidade descrita pelos padres atuantes no Rio de Janeiro. Além dos litígios relacionados ao engenho de Sergipe do Conde com o colégio de Santo Antônio, o colégio da Bahia, como vimos no capítulo 2, possuía uma série de dívidas, sobre as quais havia uma expectativa de serem pagas com o lucro dos engenhos.

Era de cada um destes colégios que advinham as orientações para a administração dos engenhos e fazendas da Companhia nas respectivas províncias. Portanto, nem sempre o jesuíta autor da carta estudada é aquele que está presente no cotidiano do engenho. Os reitores e os provinciais se comunicavam com os jesuítas nos engenhos, a fim de dar

<sup>254</sup> LEITE, HCJB. VI, 1945, p. 83-85.

<sup>255</sup> AMANTINO, Marcia. As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do Engenho Velho no século XVII. In: América Latina e História Econômica, sep.-dic., 2016, p. 18.

<sup>256</sup> Idem, p. 19.

diretrizes, de receber a contabilidade e de resolver eventuais problemas e demandas do cotidiano administrativo.

### **3.1.2 Notas sobre a historiografia acerca da escravidão no Brasil Colonial**

No primeiro capítulo desta dissertação, analisamos as tendências historiográficas sobre a administração jesuítica, cujos estudos abarcam as relações de trabalho estabelecidas na colônia, as disputas pela terra e as movimentações internas da Companhia de Jesus para solucionar tais questões. No entanto, qualquer estudo que se debruce sobre a escravidão no Brasil Colonial não pode ignorar a longa tradição historiográfica na qual o tema se inscreve. Não temos como objetivo fazer toda uma varredura sobre cada uma destas obras e sim o de localizar os estudos sobre escravidão e a Companhia de Jesus nesta historiografia. Sendo assim, o que se segue é uma breve contextualização do modo como as relações de trabalho construídas entre jesuítas e trabalhadores na colônia foram examinadas pelos historiadores ao longo do tempo.

Desde o debate clássico sobre o tema iniciado pelos intelectuais brasileiros a partir dos anos 1930, a escravidão aparece como uma “peculiaridade brasileira”<sup>257</sup> que estruturou o capitalismo em nosso país. Assim, autores como Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda, e, mais tarde, Celso Furtado, olhando para o momento histórico em que viviam, buscaram compreendê-lo a partir do estudo do passado colonial, produzindo grandes estudos em que a escravidão é uma das principais, senão a principal chave para entender a realidade brasileira no século XX. Se a afirmativa de Marx de que a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco<sup>258</sup> é verdadeira, então, é igualmente válido que os historiadores observem as permanências das relações escravistas na sociedade capitalista brasileira contemporânea para poderem formular hipóteses nos estudos sobre a colônia.

Muitos historiadores que se debruçaram sobre o tema do trabalho na sociedade colonial produziram bons e completos balanços historiográficos. O quarto capítulo do livro *Campos da Violência* de autoria de Silvia Hunold Lara versa sobre o assunto, apresentando o debate da historiografia principalmente no que toca ao papel da violência e do chamado paternalismo nas relações de dominação escravistas. Para a autora,

---

<sup>257</sup> Dialogo aqui com o artigo “A peculiaridade dos ingleses” de E.P. Thompson no sentido de enfatizar o lugar que a escravidão ocupou no debate sobre a realidade brasileira durante todo o século XX e o modo como os autores, mesmo com análises e abordagens diversas, entenderam o seu lugar estruturante na formação do capitalismo brasileiro.

<sup>258</sup> MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 120.

Antes de mais nada, “violência” e “paternalismo” são termos descritivos imprecisos. Tal como têm sido utilizados no debate, levam mais a julgamentos e a classificações que a uma análise de especificidade das formas de dominação e exploração presentes no mundo colonial. [...] Não avançamos muito se simplesmente afirmamos que a violência presente na escravidão é aquela do castigo físico, dos açoites e dos troncos, da aparente coisificação do escravo. a questão é mais complexa que a simples troca de uma palavra por vários sinônimos. É preciso mais: é preciso explicar a especificidade deste castigo físico, não pela mera descrição de seus “instrumentos” mas sim de suas características específicas, enquanto presença numa relação de dominação específica, historicamente determinada.<sup>259</sup>

No mesmo sentido da proposição da historiadora, é que se faz necessário redimensionar as relações entre jesuítas e trabalhadores na colônia. É verdade que os documentos produzidos pelos religiosos tendem a contrariar a ideia de coisificação do escravizado, na medida em que nos sermões e até mesmo nas cartas, os jesuítas clamam pela moderação da violência física e defendem a autoridade moral dos senhores através da construção de um consenso sobre o papel de cada grupo social para o bem comum na colônia. Porém, isto não é suficiente para firmar pé em uma conclusão de que a Igreja teria sido mais benevolente em relação à escravidão, permitindo qualificar a escravidão brasileira como menos branda, como aponta Silvia Lara em relação aos debates até a década de 1970. Os documentos produzidos por religiosos, dentro desta historiografia não eram objeto das análises e sim exemplos das práticas mais ou menos violentas que os historiadores buscaram estudar.

Embora as relações dos jesuítas com os diversos tipos de trabalhadores da colônia fossem frequentes, a atenção da historiografia recaiu somente na figura do escravizado indígena e africano, com muito mais ênfase neste último. Já as relações estabelecidas com os feitores ou com os lavradores raramente foram analisadas. Por exemplo, no estudo de Paulo de Assunção sobre a administração jesuítica, há uma longa exposição sobre o modo como os padres administradores lidavam com os escravos, porém, nada é dito em relação aos lavradores, trabalhadores importantes no mundo dos engenhos. Já Manoela Pedroza teve o cuidado de analisar a presença dos lavradores nas terras da Companhia de Jesus ao estudar a Fazenda de Santa Cruz; bem como Vera Ferlini o fez para o engenho de Sergipe do Conde.

---

<sup>259</sup> LARA, Silvia Hunold. Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 111.

A documentação produzida pelos jesuítas toca muito menos no assunto dos lavradores do que no que concerne à administração da mão-de-obra escrava. De fato, os próprios jesuítas, mesmo os que não ocupavam cargos administrativos, dedicavam-se a pensar a escravidão enquanto elemento estruturante das relações sociais coloniais. Como já mencionado na introdução deste capítulo, o P. Vieira, o P. Jorge Benci e o P. Antonil trataram do par senhor/escravo em seus escritos no intuito de ordenar as relações sociais na colônia<sup>260</sup>. Sendo assim, é inevitável que, no presente trabalho, dialoguemos com dois tipos de historiografia: uma sobre a escravidão de modo geral, a qual, em alguns momentos se utiliza de documentos produzidos por jesuítas, a fim de exemplificar alguma prática da sociedade colonial; e uma outra tendência, esta mais atenta aos documentos produzidos no seio da Companhia de Jesus, tratando das diferentes relações estabelecidas entre os padres e os trabalhadores de suas propriedades, fossem eles livres ou escravizados e dedicada a compreender a natureza do poder dos jesuítas na colônia.

Menos numerosos, os estudos que envolvem esta segunda perspectiva seguem duas tendências principais. A primeira é a de analisar a questão da doutrina e da teologia acerca da escravidão, confrontando-a com a realidade colonial. Esses estudos normalmente são feitos a partir da leitura de documentos como os sermões do Rosário do Padre Antônio Vieira, *A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* de Jorge Benci ou o capítulo IX de *Cultura e Opulência* do Padre Antonil. Nesta tendência estão estudos como *Ideologia e Escravidão* (1986) de Ronaldo Vainfas e *Dialética da Colonização* (1992) de Alfredo Bosi.

No segundo viés, estão os estudos cuja centralidade está nas práticas dos jesuítas no trato com os escravos e nas descrições elaboradas pelos membros da ordem ao tratar da família escrava e, para isso, se valem das quantificações presentes nos documentos escritos por religiosos, como os livros de batismo, os inventários dos escravizados das propriedades e os seus casamentos. Aqui é importante ressaltar novamente o livro *Segredos Internos* (1988) de Stuart Schwartz.

No que toca ao entendimento sobre a Companhia de Jesus, houve um avanço significativo em desconstruir a benevolência jesuítica para com os escravizados e em colocar em questão o papel dos religiosos na legitimação da sociedade colonial. Porém, na maior parte dos estudos, a escravidão é vista como um elemento externo à Companhia, de modo que

---

<sup>260</sup> Sobre o debate entre Vieira, Benci e Andreoni ver NOWICKI, Beatriz. A escravidão em perspectiva nas obras de Vieira, Benci e Andreoni. In: V Encontro de pesquisa na graduação em História, 2018, São Paulo, Anais do V Encontro de Pesquisa na Graduação em História EPEGH, 2018. p. 151 - 180.

o papel dos jesuítas circunscreve-se em reforçar o ordenamento social através de passagens teológicas ou de oferecer orientações no trato com os escravizados, sem levar em conta que, ao administrarem os seus engenhos, eles lidavam cotidianamente com as mesmas práticas sobre as quais versavam as suas pregações e os seus tratados. No limite, não era apenas observando o comportamento dos colonos e para transformá-los em bons cristãos que os jesuítas formularam uma teologia moral da escravidão; ela também foi fruto de sua experiência administrativa, quando, simultaneamente, os jesuítas eram padres e senhores de escravos.

No caso da escravidão indígena, para os engenhos da Bahia, existem trabalhos pontuais, como o estudo sobre a revolta no engenho de Santana feito pela historiadora Maria Hilda Baqueiro. A maior parte dos estudos cuja questão central é o trabalho indígena dialogam com mais frequência com os aldeamentos localizados no Maranhão, na Amazônia e em São Paulo. Nesta perspectiva, destacamos os estudos da historiadora Camila Loureiro Dias, em especial sua dissertação de mestrado intitulada *Civilidade, Cultura e Comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)* (2009), a dissertação de mestrado de Luma Ribeiro Prado, *Cativos litigantes: demandas indígenas por liberdade na Amazônia Portuguesa (1706-1759)* (2019), a dissertação de mestrado de Gustavo Velloso, *Ociosos e sedicionários: Populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)* (2016) e o livro *Negros da Terra* de John Monteiro (1994).

Por fim, o estudo da administração dos engenhos pelos jesuítas abre margem para instigantes problemas de investigação: a convivência entre escravizados indígenas e africanos nas unidades produtivas, o papel da doutrina religiosa na construção das relações escravistas, a discrepância entre o que os jesuítas pregavam e o que eles efetivamente executavam em suas fazendas e a complementaridade entre os espaços de produção administrados pelos padres são algumas destas questões que, embora não sejam trabalhadas nesta dissertação, podem ser consideradas parte da agenda de pesquisas sobre a escravidão no Brasil Colonial.

### **3.1.3 A escravidão africana e indígena**

Parte considerável do debate analisado no capítulo anterior sobre a posse de engenhos pela Companhia de Jesus considerava os problemas que os padres poderiam enfrentar ao administrar a mão-de-obra escrava necessária para fazê-los funcionar. Daí que, durante o



século XVII, os jesuítas escreveram relatando o estado das fazendas, as situações relativas à mão-de-obra, os dilemas por eles enfrentados e as necessidades que precisavam de remédio.

Na informação de 1602<sup>261</sup> sobre a posse das terras do colégio do Rio de Janeiro, dois dentre os quatro pontos debatidos pelos jesuítas estavam diretamente relacionados com a administração da mão-de-obra escrava. Primeiramente, alegava-se que os escravos andariam pela vizinhança do engenho, visto a proximidade dos engenhos da região. Em segundo lugar, “os negros tomariam todo o mel do engenho, andando em brigas”<sup>262</sup>. Ambas as considerações, feitas pelos padres contrários à instalação de um engenho naquelas terras, apontam para preocupações quanto à disciplina dos escravos. A resposta dos jesuítas favoráveis ao engenho foi a de que aquelas questões eram comuns no cotidiano dos engenhos da Bahia e de Pernambuco: os escravos, de fato, andavam à noite; além de que os próprios jesuítas mandavam que fossem buscar mel em suas canoas ou andar grandes distâncias por terra. Ou seja, a circulação dos escravos era parte do trabalho de alguns deles, de modo que, no final das contas, os jesuítas não propuseram solução para pontos já normalizados no dia-a-dia de qualquer engenho; deste modo, as suas considerações se deram no sentido de conformar os padres reticentes acerca de aspectos do trabalho escravo na produção. Diante desta realidade, o que tornava-se essencial era uma boa administração do trabalho dos escravizados.

Neste mesmo documento, o engenho foi considerado a solução para as dívidas dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, as quais se acumulavam e preocupavam os jesuítas. Ultrapassado o debate moral - não porque estava resolvido, mas, principalmente, porque, no início do século XVII, já estava claro para os padres os limites das rendas advindas da Coroa - os dilemas dos jesuítas administradores estavam relacionados ao modo de administrar o engenho.

Em 1610, o P. Jácome Monteiro escreveu a sua opinião sobre uma fazenda não identificada em carta ao assistente do P. Geral em Roma, circunscrevendo a crítica à realidade

---

<sup>261</sup> Informação das agoas e terras do colégio do RJ que dei para se fazerem engenhos no ano de 1602. Sem local, 30 de junho de 1602. ARSI, Bras. 8, p. 10-11.

<sup>262</sup> Idem.

Serafim Leite comenta essa passagem da seguinte maneira: “Por mais que os padres lhes proibissem, ou antes regulamentassem, o uso da bebida não havia meio, nas proximidades dos engenhos. Que fazer? Aplicar meios suasivos e, em casos extremos, sanções adequadas. A impunidade de tais desordens dissiparia o vínculo social em via de organização, e daria origem a novos delitos.” In: LEITE, HCJB. II, 1938, p. 63. Leite estende a situação do documento tanto para os escravos africanos quanto para os índios livres ou escravizados.

da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro. Em sua opinião, a fazenda dava mais gastos do que benefícios e deveria ser vendida:

Esta fazenda se pudera vender, mas estão seguros que não larguem bem esta nem outra. Na conservação delas se endividam os colégios, porque para as granjearem e conservarem têm necessidade de negros que são o que os consomem, como é o caso das terras de Pernambuco, onde há gado e se faz farinha para os negros e onde se tem gasto muito dinheiro para os alimentar e, mesmo assim, os negros roubam em comer e vestido, além de gastar infinito.<sup>263</sup>

Na contramão da visão que prevaleceu dentro da Companhia, Jácome Monteiro não enxergava a possibilidade de rendimentos para os colégios através das fazendas. Pelo contrário, para o jesuíta, elas deveriam ser vendidas, principalmente, por conta da indisciplina dos escravos. Segundo Monteiro, era vergonhoso ver a escravaria dos colégios no modo como era tratada, enfatizando que tal crítica não deveria sair das cartas do colégio. Ele ainda acrescenta que o P. Manoel de Lima, visitador, reclamou do fato de os outros jesuítas não cumprirem a ordem do padre geral, de modo que os escravizados fugitivos e os tidos como “malfeitores” não foram vendidos.

Passados mais de trinta anos desde a carta de Jácome Monteiro, o P. António Forti expressou uma avaliação muito semelhante. Na carta citada e analisada no capítulo 2 desta dissertação, datada do ano de 1643, o jesuíta justificou a má reputação do colégio do Rio de Janeiro pela necessidade de sustentar várias fazendas, estas que requeriam muitos gastos por conta da distância. A consequência disto foi de que os padres não visitavam estes espaços e, nas palavras de Monteiro, “morrem os negros sem confissão, estando anos inteiros sem ouvir missa”<sup>264</sup>.

As avaliações expostas até aqui apontam para dois problemas no trato com os escravizados nas propriedades jesuíticas: a indisciplina e a falta de doutrina. Longe de serem questões pontuais, elas acompanharam os padres administradores ao longo do século XVII, perdurando até meados do século XVIII, quando os padres foram expulsos. Assim, em 1635, o procurador do engenho de Sergipe do Conde, o P. Sebastião Vaz, em meio a inúmeras acusações em relação à gestão do procurador anterior, afirmou que os negros encontravam-se

---

<sup>263</sup> Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. 28 de setembro de 1610. ARSI, Bras. 8, 99-101v.

<sup>264</sup> Carta do P. Antonio Forti ao p geral Vitelleschi. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), 216-217v.

sem doutrina e muito doentes nos engenhos de Sergipe e de Ilhéus<sup>265</sup>. Quase cem anos depois da troca de cartas entre Sebastião Vaz e Estevão Pereira, em 1731, o padre administrador Manoel Figueiredo escreveu sobre o estado em que encontrou o engenho de Santana dos Ilhéus. Nele, havia 178 escravos, entre “velhos, moços, meninos, coxos e aleijados que são outros tantos diabos, ladrões e inimigos nossos”<sup>266</sup>. O jesuíta ainda completou:

São os escravos mais mal doutrinados, ladrões, desavergonhados (especialmente as mulheres) que tenho tratado, despídos do temor de Deus e do servil que devem a quem os governa. Mas que há de ser se a criação e doutrina era servirem continuamente em casa. 4 raparigas entravam, umas saíam e as últimas eram de 13, 15, 16 anos. Estas eram as cozinheiras, as que faziam a [dano no documento] e outros tantos rapagões, todos dormindo em casa, uns em uma casa, outros em outra. Mas com portas abertas de uma pra outra, sem as portas terem chave, nem fechadura e era tanta a bondade do padre que não presumia mal neles.<sup>267</sup>

Embora o século XVIII não seja objeto desta dissertação, este documento demonstra a continuidade das práticas relatadas nas cartas no século anterior. O padre reclamava da falta de disciplina e doutrina, acrescentando a falta de uma divisão precisa entre os espaços das casas que compõem a fazenda, inclusive, ressaltando o fato de que, tampouco, havia casa para colocar o escravo quando era necessário prendê-lo<sup>268</sup>. Ele ainda afirmou que as janelas das casas eram tão baixas que “os moleques que servem em casa, como não tem dentro dela esses aconchegos, eram raras as noites que não saltassem pelas janelas e fossem dormir fora”<sup>269</sup>. Como consequência, o jesuíta deu-lhes, em suas palavras, “uma formosa surra de açoites”<sup>270</sup>.

Portanto, a disciplina no trabalho abarcava três dimensões para os jesuítas: uma relativa à organização espacial, outra espiritual e comportamental. Em Ilhéus, os escravos não tinham um local isolado para viverem em núcleos familiares forjados pelo casamento, o que sequer era incentivado pelo padre administrador Manoel de Figueiredo:

Sendo tão grande o número de escravos são tão poucos os casados, porque o Padre Manoel de Figueiredo defende a unhas e dentes a opinião de não os casar. Em 27

---

<sup>265</sup> Carta do P. Sebastião Vaz ao P. Diogo Cardim. 20 de dezembro de 1638. ANTT, Armário Jesuítico, maço: 69, nº 75.

<sup>266</sup> Estado em que achei esta entrega do Engenho de S Anna dos Ilheos o P. Manoel de Figueyredo ao 17 de Agosto de 1731. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 15, documento 24.

<sup>267</sup> Idem.

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Ibidem.

<sup>270</sup> Ibidem.

anos de assistência, só fez 34 e a maior parte deles já velhos. E o Padre Luis Vellozo em [rasgo] anos de que se segue andarem quase todos amancebados e não haver mais criação. E a que há tem alternativa em parir, as solteiras e casadas, e muitas para não os criar, dizem, os matam.<sup>271</sup>

Esta realidade é o oposto do que ocorria na Fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Manoela Pedroza ressalta a correspondência das práticas dos padres administradores desta fazenda com a tendência de os jesuítas incentivarem o casamento entre os escravizados:

Mesmo sem esquecer a grande desumanidade e exploração perpetrados pelo sistema escravista e reproduzidas pelos padres jesuítas, vale lembrar que os manuais jesuíticos e a dinâmica escravista colonial ensinaram os padres a transformarem suas fazendas em “criadouros” de escravos... isso se dava através do incentivo à reprodução natural deles, equilibrando o número de homens e mulheres, forçando casamentos precoces, na idade mais fértil das mulheres, e também tendo o cuidado de bem nutrir as crianças daí nascidas (“todos os dias forneciam uma refeição composta de feijão, arroz e farinha (...) conhecida como o ‘bródio dos jesuítas’ (...) às custas dos cofres da Fazenda”), no sentido de diminuir a mortalidade infantil.<sup>272</sup>

Ao mesmo tempo em que incentivaram o matrimônio entre os escravos para fora da Companhia, os jesuítas nem sempre seguiram o padrão da fazenda de Santa Cruz ou do Engenho Velho. Em 1733, o Padre Simão Esteves reclamava do estado do engenho de Sergipe do Conde e pedia para que o Padre Luis Velloso fosse “mais casamenteiro”<sup>273</sup>. Ademais, os jesuítas desaconselhavam o casamento no de caso as pessoas do casal em questão fossem de fazendas diferentes, visto que o núcleo familiar deveria se manter na mesma unidade produtiva. Para eles, o fruto desta união era considerado um futuro trabalhador, de modo que, quando este tipo de casamento acontecia, o resultado era prejudicial para ambos os senhores de engenho<sup>274</sup>. Portanto, havia uma expectativa e uma busca em promover o maior isolamento possível do escravo dentro da mesma fazenda pelos jesuítas e pelos seculares, criando, dentro dela, praticamente todo o seu universo de relações sociais.

---

<sup>271</sup> Ibidem.

<sup>272</sup> PEDROZA, 2018, p. 163.

<sup>273</sup> Notícias do engenho de Sergipe do Conde pelo Padre Simão Esteves, 1733. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, nº 428.

<sup>274</sup> Em documento escrito por Diogo Botelho, datado de 1737, consta o caso de dois escravos de engenhos diferentes que fugiram para se casar, de modo que ambos os senhores perdem. ANTT, Cartório Jesuítico, maço: 71, nº 141.

A mais clara exposição dessa política ficou-nos sob a forma das instruções operacionais dadas em 1692 ao padre Barnabé Soares quando se preparava para administrar o Engenho de Sergipe do Conde. Os escravos da propriedade não deviam ser autorizados a participar de irmandades fora do engenho, servir como padrinhos em outro local ou tomar parte em atividades ou celebrações religiosas fora da propriedade. Também os escravos ou pessoas livres não ligados ao Sergipe não podiam participar dessas atividades naquela propriedade. A limitação do casamento fora do engenho, portanto, era simplesmente uma extensão dessa política global destinada a restringir o universo dos cativos e limitar-lhes os contatos - isolar a escravaria do possível contágio de rebeliões ou cooperação com outros cativos das demais propriedades e torná-la mais diretamente responsiva aos comandos e desejos do senhor.<sup>275</sup>

Como admite Stuart Schwartz, a política de isolamento dos escravos falhou. Como os padres da informação de 1602 já haviam chamado a atenção, a circulação era parte constitutiva do trabalho de alguns escravos, além de que, os engenhos eram, de fato, muito próximos uns dos outros. É notável o exemplo da fazenda dos Goitacazes, nos anos 1680, onde os padres “iam de vez em quando, mas onde não havia residência nenhuma fixa e se pagava a um Monge Beneditino, que se ocupava das fazendas de sua ordem, para que administrasse os sacramentos à gente e pessoal das fazendas da Companhia”<sup>276</sup>.

Tanto o grau de isolamento quanto a política de casamentos variou nas propriedades jesuíticas, podendo chegar a situações contraditórias como a de Goitacazes em que um religioso de outra ordem era quem cumpria com as obrigações relativas à doutrina dos escravos. Embora a historiadora Márcia Amantino tenha observado uma diferença no modelo da conformação familiar dos escravos dos engenhos baianos em relação aos do Rio de Janeiro, justificando-a pela necessidade de manutenção do tráfico negro na Bahia<sup>277</sup>, os jesuítas requisitaram escravos em muitas outras cartas e reclamaram do trato com os mesmos em engenhos da Bahia e do Rio de Janeiro. Deste modo, a variedade de situações descritas nas cartas corroboram com a hipótese de que o estímulo ao casamento entre pessoas escravizadas foi bastante diversa mesmo dentro da mesma região.

---

<sup>275</sup> SCHWARTZ, Op. cit. p. 313.

<sup>276</sup> LEITE, HCJB, VI, 1945, p. 86.

<sup>277</sup> AMANTINO, Marcia Sueli. A Companhia de Jesus e a cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, séculos XVII e XVIII. Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de mestrado em História do Império Português. 2016, p. 66. <Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/20073/1/disserta%c3%a7%c3%a3o%20Marcia%20Amantino.pdf>> <Acessado em 06/07/2023>

O fato de as fazendas jesuíticas encontrarem-se em diferentes condições materiais não implicou em uma ausência de tentativas de regulamentar a administração da mão-de-obra. Alguns jesuítas escreveram com o intuito de que os sacramentos, a doutrina oferecida aos escravos e o espaço em que cada grupo social vivia na fazenda fossem devidamente administrados e organizados. A visita do P. Antão Gonçalves ocorrida em 1668 resultou em um documento cujas orientações, segundo o próprio jesuíta, são válidas para toda a província e a partir dela podemos vislumbrar o tom das expectativas sobre o trato com as pessoas escravizadas nas fazendas da Companhia. O visitador estipulou que houvesse especial cuidado em haver missões pelo Recôncavo da Bahia e que houvesse conhecimento sobre o estado do ensino da doutrina aos negros. Ele acrescenta:

Os padres reitores e procuradores colocarão muito cuidado na doutrina aos negros e que vivam cristãmente e que não trabalhem aos domingos e nem dias santos para que os seculares não escusem os deles com os nossos.<sup>278</sup>

A visita de 1668 reforçou a prerrogativa de os padres administradores cuidarem da doutrina nos engenhos e missões do Recôncavo, enfatizando a necessidade do cuidado por parte dos reitores e procuradores para que esta prescrição se efetivasse. É notável o modo como Antão Gonçalves conclui essa última orientação, alegando que os preceitos devem ser seguidos “para que os seculares não escusem os deles com os nossos”. Para além da finalidade religiosa da conversão, os escravos das propriedades jesuíticas deveriam estar bem cuidados como um exemplo para os senhores de engenho seculares. Essa preocupação do visitador vai no sentido de garantir a prática pregada pelos padres sobre como o “bom cristão” deveria agir. Os jesuítas, por sua vez, não podiam desviar-se da conduta que eles mesmos impunham aos senhores no trato com seus escravos, cuja síntese está nos 3 Ps de Antonil: “No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, Pau, Pão e Pano”<sup>279</sup>. Antão Gonçalves reitera essa perspectiva quando afirma mais adiante na visita:

Aos nossos pretos, aonde estiverem sem a devida caridade, se lhes acuda e fique no espiritual e temporal: se lhes dêem sábados para fazerem suas roças, para que tenham o que comer e para que não tomem os domingos e outros dias santas em que

---

<sup>278</sup> Visita em geral que fez o P. Antão Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI, Bras.9, p. 193-199.

<sup>279</sup> ANTONIL, Op. cit. p. 100-101.

indevidamente trabalhem, nem os tais dias se ocupem em algum trabalho servido, porque o tendo provado, será descrédito nosso.<sup>280</sup>

Embora os padres, muitas vezes, cuidassem de suas fazendas e tratassem os seus escravos da mesma forma que os seculares, havia uma diferença no significado destas práticas quando elas partiam de religiosos. O medo da exposição da situação de suas fazendas e escravos contribuiu para a compreensão de que a administração jesuítica possuía, aos olhos dos próprios padres, uma função política e pedagógica. Na medida em que os jesuítas se tornaram, além de religiosos, senhores de engenho, eles ficaram mais vulneráveis ao “feitiço voltar-se contra os próprios feiticeiros”. Em outras palavras, tornava-se necessário que os padres mostrassem efetividade no exercício do poder, através da administração de suas fazendas, já que, foram os jesuítas os primeiros a tentarem regular o tratamento que deveria ser dado aos escravos.

Desta forma, é preciso um olhar que busque localizar o papel da administração jesuítica do trabalho escravo em relação à administração secular. O que está em jogo para os padres da Companhia de Jesus é a ordem firmar-se enquanto ordenadora das relações sociais da colônia, papel que se fragilizava na medida em que os próprios jesuítas não atuavam de acordo com a conduta que pregavam. Então, Antão Gonçalves reiterou a perspectiva de isolamento da escravaria, regulamentando o modo de proceder para os dias de festa:

As festas dos nossos escravos que nos engenhos estão não vão músicos alguns brancos, senão os Índios das aldeias sujeitos [riscado] para assim se evitarem muitas e várias desordens que com o contrário sucedem.<sup>281</sup>

A preocupação com a restrição da circulação pelo engenho e, conseqüentemente, do contato dos escravizados com pessoas de fora é mais acentuada no caso dos homens brancos. Para o jesuíta, era preferível que os negros tivessem contatos pontuais com os indígenas do que com os brancos. Esta posição é consonante com outras ocasiões em que os padres utilizaram mão-de-obra indígena ou solicitaram-na nas aldeias e colégios quando faltavam escravos africanos para o trabalho no engenho<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Visita em geral que fez o P. Antão Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI, Bras.9, p. 193-199.

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> Por exemplo, em 1620, o Padre Simão Pinheiro escreveu: “[...] no momento os escravos estão morrendo de bexiga, perdendo-se muito dinheiro. O que se prova pelo pedido na mesma carta de que se paguem aos índios dos colégios para se servirem deles. Os provinciais passados com parecer dos consultores designaram o que lhes há de pagar a cada ano.” Carta do Provincial Simão Pinheiro ao P. Geral Baía, 16 de agosto de 1620. ARSI, Bras. 8, p. 310-314.

Assim, o visitador Antão Gonçalves apresentou uma espécie de pedagogia do exemplo, em que as práticas poderiam adquirir um valor simbólico de poder para além dos objetivos imediatos de ordenamento das relações sociais. No entanto, a validade e a eficácia de sua perspectiva dependia da boa administração dos jesuítas, o que, estava aquém da média de outras ordens religiosas. Comparando a administração jesuítica no engenho de Sergipe e a beneditina em seu engenho das Lajes, Stuart Schwartz estima que as despesas dos padres beneditinos com alimento e remédio eram de, respectivamente, 30% e 2,5%, enquanto as despesas dos jesuítas com os mesmo itens, no melhor dos meses, correspondeu a 16% e 1,3%<sup>283</sup>. Isto posto, é compreensível a indignação de provinciais que questionaram o fato de os beneditinos conseguirem fazer a própria Igreja sem a ajuda do Rei ou mesmo de os jesuítas precisarem de um monge beneditino para administrar a doutrina em suas fazendas. Os inacianos demonstraram ter ciência de que as suas práticas administrativas deveriam condizer com as pregações e exigências feitas aos seculares. Mais do que isso, os padres alertaram sobre os efeitos que a má administração poderia surtir em suas relações com os colonos, pois aqueles poderiam perder a credibilidade do poder que buscavam reforçar com seus tratados teológicos e sermões pela colônia.

Para além da visita de Antão Gonçalves, outro documento, sem data e sem autógrafo, contém as ordens que os padres superiores dos engenhos do Conde e da Pitinga deveriam cumprir na administração desses espaços. Segundo o autor,

Deve haver uma planta ou mapa das casas, em que moram os padres; outra da fábrica do engenho e habitação dos escravos, pondo nela as distâncias de uma coisa a outra. [...] As casas em que moram e dormem os padres irmãos dos engenhos devem ser mudas sobre si e nelas não entrem escravos e escravas e fiquem sempre de noite as portas fechadas e as chaves na mão do padre superior.<sup>284</sup>

Essas informações deveriam ser registradas em um livro para se guardar no engenho e em um outro que seria enviado para o reitor do colégio de Santo Antão. Pretendia-se, assim, garantir uma divisão do espaço da fazenda que reforçasse o lugar e a disciplina dos escravos

---

<sup>283</sup> Essa constatação vai na contramão do que afirma Paulo de Assunção sobre os gastos dos padres para com os seus escravos. Em suas palavras, “o tratamento que alguns padres dispensaram aos escravos sem dúvida não era comum na vida colonial. Nos registros de débitos dos relatórios de prestação de contas várias vezes são feitas menções aos gastos com a alimentação ou o tratamento de doenças que se abatiam sobre a senzala. Dentre outros gastos destacava-se a grande quantidade de tecidos de algodão e outras variedades mais rústicas que eram compradas para a vestimenta dos negros.” In: ASSUNÇÃO, Op. cit. p. 335.

<sup>284</sup> Ordens, que devem observar os PP superiores, que ao presente são, e ao diante forem, doz Engenhos do Conde, e da Pitinga sitioz no Reconcavo da Cidade da Bahia do Estado do Brasil. (s/ dt) ANTT, Cartório Jesuítico, maço 14, nº 54.



e, eventualmente, de cada unidade familiar, separando-os dos padres e dos seculares que residiam na propriedade. Não era apenas aos escravizados que esta orientação buscava disciplinar, mas aos próprios padres, os quais deveriam se manter o mais isolados possível dos trabalhadores da propriedade.

O trabalho administrativo concernente à mão-de-obra escravizada ordenava o trabalho produtivo no engenho e a conduta de todos nele envolvidos. Para além das preocupações expressas nas cartas, a disciplina tinha por objetivo prevenir, principalmente, o que não estava mencionado de modo explícito nos escritos: as revoltas escravas. Quando os jesuítas assumiram o engenho de Santana do Ilhéus, a propriedade já possuía um histórico conhecido de revoltas. Segundo a historiadora Maria Hilda Baqueiro,

As dificuldades [da região da Fazenda de Santana do Ilhéus] passavam por questões geográficas, – costa retilínea e ventos desfavoráveis à atracação de caravelas de maior porte –, pela distância em relação ao maior polo consumidor, – o Recôncavo açucareiro e o porto de Salvador –, pela inserção parcial na rota de comércio do Atlântico e pelas crises administrativas e constantes conflitos com os povos indígenas durante os anos de 1558, 1602-1603, 1605 e 1607.<sup>285</sup>

Enquanto ainda era propriedade do Conde de Linhares, o Engenho de Santana passou por quatro momentos de revoltas. Mesmo com a aceleração na substituição da mão-de-obra indígena pela de africanos escravizados, a região era muito dependente do trabalho dos povos nativos<sup>286</sup>. Assim, o cenário da região na segunda metade do século XVI era de extrema dependência da apropriação da mão-de-obra indígena, estreitando a complementaridade entre o espaço do aldeamento e da fazenda na transformação dos indígenas em força de trabalho:

No caso em tela, havia índios aldeados por jesuítas, padres que se propunham não só a formar trabalhadores adequados às necessidades locais, mas também realizar a conversão religiosa de seus administrados e sua cooptação para se tornarem aliados, que se tornariam defensores dos interesses da Coroa, como se constata nas atividades solicitadas aos índios da Serra do Orobó, administrados pelos jesuítas em Maraiape.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> BAQUEIRO, Maria Hilda. Revolta Indígena no Engenho de Santana na Capitania de Ilhéus: o Atlântico Açucareiro e o trabalho indígena (1602). In: Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 16, n. 24, 1º sem. 2015, p. 104.

<sup>286</sup> “Os índios continuavam a perfazer uma grande, embora decrescente, porcentagem da força de trabalho dos engenhos no período de 1580-1650, e não eram incomuns os casamentos entre negros e índios.” In: SCHWARTZ, Stuart. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. In: Estudos Econômicos, São Paulo, 17(Nº Especial), 1987, p. 69.

<sup>287</sup> Idem, p. 111.

Em 1602, trinta casais de indígenas cedidos ao engenho de Santana recusaram-se a ficar ali, fugindo para a propriedade do lavrador Henrique Lois<sup>288</sup>, o que intensificou o trabalho dos indígenas que permaneceram na fazenda. O conflito eclodiu envolvendo “o gentio forro, moradores assentados e escravos da fazenda” de acordo com os despachos reunidos na documentação existente no Arquivo da Torre do Tombo. É a partir desta documentação, juntamente com a análise de Maria Hilda Baqueiro, que trataremos da revolta de 1602. Na petição se lê que:

Se aleventaram o gentio tudo que os reverendos padres da Companhia desceram do sertão para a guarda das fronteiras dessa terra. [...] a um domingo foram dar no dito engenho, quinze, até dezesseis índios dizendo que iam ver seus parentes como faziam outras vezes e logo se levantaram com os da fazenda e se puseram todos num corpo para fugirem para o sertão. E vendo isso que queriam fugir, os escravos da fazenda com eles foram.<sup>289</sup>

Não só a fuga foi bem sucedida, como os rebelados incendiaram a fazenda e outros escravos do entorno também fugiram para o sertão. Segundo Maria Hilda, o incêndio pode ser interpretado como

um ato de absoluta contestação às formas como os trabalhadores indígenas eram usados e tratados pelos administradores da fazenda ou, ainda, o ato pode ser interpretado como um estratagema para dividir os trabalhadores entre evitar sua fuga e apagar o incêndio.<sup>290</sup>

A historiadora acrescentou que o destino dos revoltosos ficou desconhecido, bem como a sua substituição nas fazendas. Os senhores de engenho podem ter optado por comprar escravos africanos ou por empregar a mão-de-obra indígena, sendo possível, inclusive, se utilizarem de ambas. Já os lavradores da região podem ter continuado a se utilizar do trabalho dos indígenas, visto o preço do escravo africano ser muito alto para este grupo social<sup>291</sup>. Para além da convivência, comunicação e cooperação entre os indígenas forros, aldeados e escravizados com o escravo africano na região, o desenrolar da revolta ainda aponta para mais um aspecto interessante observado por Maria Hilda Baqueiro:

---

<sup>288</sup> Idem, p. 113.

<sup>289</sup> Despachos que pedem instrumentos para “lidar” com o gentio que se levantou e levou do engenho de Santana a sua gente (1603). ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço 16, nº 4.

<sup>290</sup> BAQUEIRO, Op. cit. p. 116.

<sup>291</sup> Idem, p. 118.

Outro aspecto que cabe ressaltar é a forma de rebelar-se: fuga coletiva para os sertões. Observa-se que esses grupos não indicaram interesses ou não mais viam como viável qualquer forma de negociação com os administradores dos aldeamentos, fossem esses grandes sesmeiros, como o Conde de Linhares, jesuítas ou lavradores, como Lois. O tempo de negociar havia se esgotado e o desejo de retornarem a espaços onde poderiam retomar suas práticas econômicas, sociais e religiosas era uma mola propulsora irresistível. Podemos, talvez, questionar se possuiriam a consciência dos prejuízos que provocariam aos colonos e se teriam visto a revolta como uma possibilidade de forçar a saída dessas pessoas dos espaços que antes eles quem dominavam.<sup>292</sup>

Àquela altura do conflito não havia a possibilidade de negociação com os grupos dominadores. Esta marca deixada na memória das fazendas e aldeamentos da região com certeza assombrou os jesuítas que lá se instalaram e, anos depois, assumiram a mesma fazenda do Conde de Linhares. Já no caso das terras do Camamu, a revolta de escravos ocorrida no ano de 1691 também pode ter causado um efeito no modo de os padres administrarem as suas fazendas, pois a região destas terras, bem como Ilhéus e Cairú, propiciou a formação de mocambos. Sobre este aspecto, a historiadora Lara de Melo dos Santos afirma que

Superando as paróquias açucareiras do Recôncavo, onde eram maiores não só os índices da população escrava como também as exigências do trabalho (condições geralmente identificadas como propulsoras da resistência escrava), as regiões da Bahia que experimentaram a maior incidência na formação de mocambos foram os distritos sulinos de Ilhéus, Cairú e Camamu, cuja situação militar instável decorrente da distância de possível apoio logístico vindo de Salvador, tanto quanto da constante ameaça de ataques dos hostis aimorés do sertão limítrofe, explica Schwartz, foram os principais fatores a contribuir para o êxito dos quilombolas, dificultando a sua supressão.<sup>293</sup>

Tanto as terras de Ilhéus, quanto as do Camamu foram territórios de disputa com os indígenas da etnia Aimorés. Para os jesuítas tomarem posse delas, foi preciso um processo à época chamado pelos colonizadores de “pacificação” dos Aimorés, os quais, repetidas vezes, conseguiram expulsar os jesuítas, os lavradores e senhores de engenho da região. Mesmo após o final do que, na verdade, foi uma verdadeira guerra contra os índios, o estabelecimento

---

<sup>292</sup> BAQUEIRO, Maria Hilda. Revolta Indígena no Engenho de Santana na Capitania de Ilhéus: o Atlântico Açucareiro e o trabalho indígena (1602). In: Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 16, n. 24, 1º sem. 2015, p. 119-120.

<sup>293</sup> SANTOS, Lara de Melo dos. Resistência indígena e escrava no Camamu no século XVII. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia. Ano de defesa: 2004, p. 69.

naquela terra foi desafiador para os colonizadores. Lara de Melo dos Santos afirma que a tradição de constituição de quilombos foi um elemento decisivo para o levante de escravos em Camamu:

Em 1661, os quilombolas criaram problemas em Cachoeira e Imbiara; em 1667, em Jaguaripe e Maragogipe; nos anos de 1674 e 1675, adotaram-se “medidas anti-mocambo em Sergipe do Conde, Sergipe Del Rey e na freguesia de Nossa Senhora do Socorro”, entre 1681 e 1691 parece ter havido um mocambo chamado “Acaranquã” na serra da Jacobina e em 1687 outro no Rio Real, para citar apenas os exemplos mais próximos ao nosso período e região.<sup>294</sup>

Assim, o medo da força que os mocambos adquiriam, na medida que resistiam no espaço e no tempo, foi marcante na administração das fazendas da região. Em 1692, o governador Antônio Luis da Câmara Coutinho escreveu para Monteiro Mor sobre o levante de escravos de 1691 ocorrido na Vila do Camamu:

[...] me foi necessário dar-lhes batalha em que houve mortos e feridos de parte a parte e, finalmente, ficaram todos os negros presos e se mandavam justificar os principais motores deste levantamento e as cabeças se puseram no lugar do delito; e creia V.S. que se acaso não ficamos vencedores, que a maior parte deles se juntaram naquela capitania e teríamos outros Palmares.<sup>295</sup>

A mesma avaliação sobre Palmares está presente na carta escrita pelo P. Antônio Vieira, enviada a Roque Monteiro Paim, quando Vieira dá o seu parecer sobre a destruição do quilombo. O jesuíta vota pela destruição total de Palmares, visto que os negros que lá viviam estavam em pecado mortal e só poderiam se redimir submetendo-se novamente aos seus senhores, o que, ao seu ver, não aconteceria. O exemplo de Palmares, de fato, se tornou um paradigma a ser enfrentado durante todo o século XVII. O fracasso das expedições para destruir o quilombo fortaleceu a ideia de que uma sociedade alternativa era possível e alardeou sobre a necessidade de prevenir “outros Palmares” pelo Brasil.

Nesse sentido, embora os documentos sobre as revoltas aqui citadas não tenham sido escritos pelos padres administradores, eles, com certeza, fundamentam as preocupações expressas em suas cartas durante todo o século. As tentativas de ordenar as práticas dos padres administradores no trato com os escravos das fazendas jesuíticas têm como objetivo

---

<sup>294</sup> Idem, p. 77.

<sup>295</sup> Carta de Antonio Luis da Camera Couto para o Montrº Mor sobre diversos particulares. Baía, 20 de junho de 1692. BNA. Cód. 51-V-42, f. 12V-13.

criar um ambiente disciplinado para o trabalho produtivo, o que pode ser caracterizado como uma busca pela produção de consenso, tanto um consenso interno à propriedade, quanto um consenso externo, em que se construiria a imagem de que os jesuítas controlavam os espaços em que exerciam seu poder aos olhos de outros grupos da colônia.

Ora, como avaliam Maria Hilda Baqueiro e Lara de Melo dos Santos, a revolta raramente dá margem para negociação. Em outras palavras, a insurreição coletiva dos escravizados é campo exatamente oposto às tentativas de formação de consenso dos jesuítas. Estes, por sua vez, não escreviam somente para que os escravos fossem doutrinados com o objetivo de salvarem as suas almas. Os padres assumiram o lugar de buscar a construção do consenso na reprodução das relações sociais da colônia e pensaram a prática missionária na perspectiva religiosa integrada com a ordem mundana, ou seja, como parte do paradigma gerencial. Então, qual foi a consequência deste descompasso entre a pregação e a prática na organização da Companhia de Jesus e a sua implicação no projeto político de a ordem se firmar enquanto ordenadora das relações sociais?

O critério histórico-político sobre o qual há necessidade de fundar as próprias pesquisas é este: que uma classe é dominante de dois modos, isto é, é "dirigente" e "dominante". É dirigente das classes aliadas e dominante das classes adversárias (...). Pode-se e deve-se ser uma "hegemonia política" também antes da chegada ao Governo e não precisa contar somente com o poder e com a força material que ele proporciona para exercitar a direção ou hegemonia política.<sup>296</sup>

É importante frisar que os jesuítas *buscaram* construir o consenso na sociedade colonial. Primeiro, por se tratar de uma sociedade escravista, diferente da sociedade capitalista, objeto de Gramsci, na colônia, o direito não cumpria o mesmo papel do que na relação entre Estado e sociedade civil no capitalismo. Na sociedade colonial, o direito teve bem menos efetividade nas resoluções de conflitos de trabalho durante o século XVII. A escravidão é, em si, a propriedade sobre outrem. Não à toa, ordenar o modo de vida dos escravizados e discipliná-los para o trabalho passava, necessariamente, por arranjos familiares, espaciais e religiosos, abarcando todos os âmbitos da vida. Teoricamente e em

---

<sup>296</sup> GRAMSCI, Antonio, Quaderni del carcere. Q. 1. Torino: Einaudi, 1975, p. 41.

No original: "Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè 'dirigente' e 'dominante'. È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. [...] Ci può e ci deve essere una 'egemonia politica' anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica."

última instância, quem decide sobre o destino do escravo é o senhor, mesmo que ele seja um religioso. Os jesuítas, no intuito de agirem como “dirigentes” desse grupo social dos senhores de engenho, reivindicam para si o espaço de quem regulamenta as práticas relacionadas ao regime de trabalho escravo, representando, a partir da teologia moral, os interesses dos religiosos e dos senhores. Enquanto, na prática cotidiana também se pretendiam dominantes sobre os grupos de indígenas e de africanos escravizados, na medida em que missionavam e que exerciam o comando sobre o seu trabalho.

Outro documento exemplar nesse sentido é a relação de 1617 citada por Serafim Leite como sendo uma segunda via e um manuscrito não autografado. Versando sobre a missão do Recôncavo, a relação aponta para uma avaliação de que os escravos batizados em Angola passavam anos na casa de seus senhores “totalmente alheios de tudo o que pertence aos mistérios de nossa Santa Fé”<sup>297</sup>. Então, os escravos ficavam descuidados no espiritual tanto pelo descaso dos senhores, quanto pela falta de sacerdotes para exercer o matrimônio, a confissão e a comunhão. Além disso, para que o ato de confissão pudesse ser executado, os padres precisavam catequizar os escravos novamente, tal “como o gentio que vem do sertão”<sup>298</sup>. Neste cenário em que morriam tantas pessoas sem confissão e salvação é que se insere a justificativa da missão dos padres aos engenhos dos seculares.

E deste ensino resulta aos moradores muitos bens como é ficarem desobrigados e descarregados desta obrigação que cada um deles, como pai de família, estão obrigados a dar a seus escravos, e consta que se lhes não dá por não haver quem se aplique ao fazer; pelo muito enfadamento e moléstia que em os ensinar se recebe: além disto como quer que esta gente tem por costume fugirem para o mato, e juntarem-se em magotes e vivem de assaltos que fazem aos moradores, furtando lhes suas criações e destruindo seus mantimentos e canaviais no que recebem muitos danos e perdas, além da falta que lhes fazem no serviço cotidiano; e andam muitos deles muitos anos no mato e alguns não tornam porque se vão para o Mocambo que são uns lugares ou aldeetas que tem feito no mato aonde vivem muitas léguas pelo mato dentro e daí saem a fazer assaltos, furtando e salteando e muitas vezes matando a muitos. E nesses assaltos procuram de levar seus parentes e parentas viverem como gentios.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Relação de 1617 citada por Serafim Leite. s/ autor ou assinatura, escrito apenas Missão do Recôncavo 2ª via no verso da última folha em branco. ARSI, Bras. 8, p. 250-251.

<sup>298</sup> Idem.

<sup>299</sup> Ibidem.

Se, inicialmente, a justificativa da missão era religiosa, tendo como objetivo a salvação das almas, do ponto de vista dos moradores, argumentou o jesuíta, a missão era benéfica, pois produziria o consentimento do escravo com a sua própria dominação. Assim, a argumentação do jesuíta se deu no sentido de assegurar que o escravo doutrinado seria aquele que não se revolta. O assombro das fugas para mocambos e aldeias foi mobilizado para legitimar a ação missionária e reforçar o lugar dos jesuítas enquanto os produtores deste trabalhador conformado, homens capazes de ordenar as relações que se constituíam a partir do trabalho produtivo.

A estes inconvenientes e perdas tão notáveis dos moradores se atalham por via dos padres missionários porque acabam com os pretos que não fujam a seus senhores nem façam outras coisas indignas do nome de cristãos e realmente se emendam. E perguntando-lhes a causa da emenda, respondem que os padres de [incompreensível] lhes mandaram que não fugissem nem furtasse, nem andassem amancebados, nem se embebedassem, por serem eles os verdadeiros padres e que nada destas coisas se acha neles e os confessam bem e os fazem tirar dos ferros e prisões em que seus senhores os tem por espaço de muitos anos e meses: E tem tanta fé aos padres que mandados os seus senhores confessar com outros padres dizem que não ficam confessados e se tornam a confessar de novo com os padres que andam nas missões, repetindo as confissões atrasadas, como malfeitas.<sup>300</sup>

A reivindicação deste lugar de produção de consenso se dá, neste texto, através da mobilização da figura do jesuíta como quem libertaria o escravo dos castigos físicos, disciplinando-o pela doutrina e pela confissão em um processo de estabelecimento de confiança do escravo com o jesuíta. Ora, essa pedagogia da fé é aquela que conforma o escravo acerca de seu lugar nas relações sociais da colônia e alimenta a expectativa de que o trabalho missionário é aquele que criaria os vínculos possíveis com o escravo que chega já cativo ao Brasil e precisa ser integrado à sociedade que se forma, nas palavras do autor da relação de 1617, “servindo a seus senhores com fidelidade”<sup>301</sup>. Do contrário, os escravos poderiam fugir, formar mocambos e parar a produção canavieira, o que resultaria “em notável perda de todo o estado do Brasil”<sup>302</sup>. Para Serafim Leite,

Observa, com verdade, uma Relação jesuítica de 1617, que a assistência dos padres aos negros tinha, sob o aspecto de pacificação, importância capital: tornava-se útil aos moradores, porque, andando os negros tranquilos, a vida do Brasil seguia em

---

<sup>300</sup> Ibidem.

<sup>301</sup> Ibidem.

<sup>302</sup> Ibidem.

paz; útil para o Estado (ou como então se dizia, para a fazenda real), porque na paz prosperava a agricultura e a indústria açucareira, criavam-se fontes de riqueza e, com elas, fontes de rendimentos públicos. Não menor era o aspecto moral. Tem a mesma Relação, que os escravos em contacto com os jesuítas, não fugiam para os mucambos, não furtam, não se amancebaram, não se embriagaram, e diziam que, se procediam assim, é porque se confessam com os jesuítas, “em quem nada destas coisas se achava”.<sup>303</sup>

Leite toma este argumento benevolente, bem como tantos outros presentes na documentação escrita pelos jesuítas, como uma verdade sem pesar os interesses em jogo nos discursos construídos pela ordem. Serafim Leite reforça a imagem que os jesuítas tentaram construir para si durante o período colonial, assumindo que a perspectiva de os escravos não fugirem pertence, em suas palavras, ao aspecto moral daquela sociedade. Portanto, para um jesuíta do século XVII como para o do XX, a religião é responsável por reproduzir moralmente aquela sociedade - moral esta sempre ameaçada pelas fugas, pelo amancebamento e pela gentilidade - o que, na verdade, diz respeito ao ordenamento do trabalho produtivo e as estratégias de exercer o poder sobre o trabalhador escravo em todos os aspectos de sua vida. Esta visão benevolente deve, portanto, ser entendida nos termos de uma forma de dominação, condição para o governo na sociedade colonial.

### **3.1.4 Os feitores**

Pouco mencionados na documentação administrativa da Companhia de Jesus do século XVII, os feitores dos engenhos cumpriam papel essencial na produção do açúcar. Eram esses homens que fiscalizavam o trabalho dos escravos, sendo uma figura coercitiva tanto pela sua presença, quanto pelo açoite que carregavam em suas mãos. Como afirma Stuart Schwartz, “a cada etapa do processo de fabrico do açúcar havia supervisores e feitores para conduzir as operações da moenda, das casas das caldeiras e da de purgar”<sup>304</sup>. A sua preocupação com o controle do trabalho foi uma tônica das cartas administrativas e muitos dos padres administradores passavam, senão todo o tempo, ao menos, um bom tempo nas fazendas da ordem, de modo que a presença dos padres nas propriedades não foi esporádica.

Em 1601, no já referido debate sobre o uso das terras e o endividamento dos colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, o P. Provincial Pero Rodrigues escrevia para que se fizesse uso dos partidos de cana que a Companhia já possuía, tal como faziam os colonos. O jesuíta

---

<sup>303</sup> LEITE, HCJB. II, 1938, p. 358.

<sup>304</sup> SCHWARTZ, Op. cit. p. 134.



acrescenta que tal prática ocorreria sem a “desedificação” da ordem, “porque se faz com escravos da Guiné, mandados por feitores, como tem em seus canaviais os padres do Carmo e de São Bento”<sup>305</sup>. Em sua opinião, se realizado da maneira descrita, o cultivo da cana não traria problemas morais para os jesuítas. De um lado, a mão-de-obra utilizada seria a de escravizados provenientes da África e não os povos nativos. Aqueles seriam mandados por um feitor e não pelos próprios padres, escusando-os de qualquer contato direto com a administração da produção. Embora seja difícil inferir com certeza que se tratava de um feitor, o provincial Fernão Cardim, também instrui que, com a licença do P. Geral para a construção de engenho no Camamu, ele “será meneado por pessoas de fora”<sup>306</sup>, ou seja por homens que não fossem parte da ordem.

De outro lado, o fato de o jesuíta citar as ordens dos Carmelitas e dos Beneditinos é significativo, pois, através da comparação, ele avaliava administração dos engenhos por parte dos jesuítas e demonstrava conhecer o funcionamento dos engenhos de outras ordens religiosas. No entanto, a utilização de feitores no cultivo da cana não era uma surpresa, mesmo se tratando de propriedades de religiosos: a organização do trabalho em todos os engenhos coloniais envolvia essa figura, assim, com os padres não seria diferente. Então, já na descrição dos gastos dos colégios feita pelo P. provincial Simão Pinheiro constavam os salários dos feitores<sup>307</sup>.

A documentação referente ao engenho de Sergipe do Conde, antes de passar para as mãos dos jesuítas, é o conjunto documental com mais menções aos feitores para o século XVII. Como o Conde e a Condessa de Linhares não residiam na fazenda, de modo que não administravam a propriedade de perto, os feitores eram as pessoas que organizavam toda a produção, com menos fiscalização dos próprios senhores de engenho, de modo que eles deixaram instruções para a sua conduta no cotidiano. É pertinente analisarmos documentos do período, a título de comparação e de identificação da continuidade das práticas pelos jesuítas, depois de os padres assumirem o engenho do Conde.

Em carta datada de 23 de março de 1607, a Condessa escrevia apontamentos para o feitor Christóvão Barroso levar consigo para governar a sua fazenda. A primeira orientação

---

<sup>305</sup> Carta do Provincial Pero Rodrigues ao P. Geral Aquaviva. Baía, 15 de setembro de 1601. ARSI, Bras. 9, p. 28-29v.

<sup>306</sup> Carta do padre provincial Fernão Cardim ao P. Geral Aquaviva. Baía, 01 de setembro de 1604. ARSI, Bras. 5, p. 55-56.

<sup>307</sup> Carta do Provincial Simão Pinheiro ao P. Geral. Baía, 16 de agosto de 1620. ARSI, Bras. 8, p. 310-314.

dada foi a de tratar com “cristandade, e doutrina do gentio forro e com a escravaria que está no nosso engenho e fazenda de Sergipe e lhe fará muito bom tratamento e ordenará que o mesmo se faça na fazenda e engenho que temos nos Ilhéus”<sup>308</sup>. Também era tarefa do feitor saber sobre os índios vindos para a sua fazenda, com qual licença vieram e se, naquele caso, eles pertenciam à Condessa. Sabendo destas informações, o feitor não tomaria nenhuma providência, mas avisaria sobre o estado dos nativos à dona do engenho. Uma última orientação que chama a atenção é a de que o feitor “mandará fazer as mais farinhas que puderem fabricar para com elas resgatar escravos em Angola”<sup>309</sup>.

Tais instruções em nada diferiam dos princípios defendidos pelos jesuítas no trato com os escravizados durante o século XVII: era tarefa do feitor cuidar do estado material e espiritual dos escravizados, além de garantir o aumento da escravaria. Mais adiante, quando os colégios de Santo Antônio e da Bahia já pleiteavam a administração do engenho, os padres procuradores do engenho, Estevão Pereira e Sebastião Vaz, discutiram sobre o modo de administrar a propriedade. Nas palavras do P. Antonio Nunes Rodrigues, reproduzidas em carta por Sebastião Vaz, “o feitor Antonio de Castro sabe melhor tratar com boi que com negros”<sup>310</sup>, de modo que os escravos estavam mal doutrinados e os edifícios da fazenda mal conservados e ornamentados. Ou seja, já administrado por jesuítas, o engenho de Sergipe encontrava-se em mau estado.

Em nenhum dos documentos citados há a identificação de o feitor ser uma pessoa branca, negra ou mestiça, tampouco se era um escravo ou um liberto. Possivelmente, essas características variaram de uma propriedade para a outra. Segundo Manoela Pedroza, na fazenda de Santa Cruz, os feitores eram os “escravos de confiança”, os quais, durante a noite, bradavam pelas senzalas as tarefas que seriam realizadas no dia seguinte<sup>311</sup>. Já Schwartz, observando o engenho de Sergipe do Conde, identifica duas tendências na composição dos trabalhadores pagos dentro da propriedade. A primeira corresponde à redução do número de empregados pagos ao longo do século XVII, sendo substituídos por escravos especializados. Segundo o autor, no tocante aos feitores, concretizou-se um processo de contínua ocupação do cargo por negros e mulatos livres. Enquanto no engenho de Santana, uma exceção nesse

---

<sup>308</sup> Apontamentos que leva Christovão Barroso que agora mando por feitor da fazenda que a Condessa e eu temos no estado do Brasil pera por ella se governar despois que Deos o levar la salvaminto (Lisboa, 23/03/1607). ANTT, CSJ, maço 10, nº 14.

<sup>309</sup> Idem.

<sup>310</sup> Carta do P. Sebastião Vaz ao P. Diogo Cardim. 20 de dezembro de 1638. ANTT, Armário Jesuítico, maço: 69, nº 75.

<sup>311</sup> PEDROZA, 2018, p. 162.

sentido, todos os trabalhadores especializados eram negros<sup>312</sup>. A opção pela substituição baseava-se em uma compreensão por parte dos senhores de que os custos de produção cairiam na medida em que os escravos ou os libertos assumissem os cargos especializados.

Em carta datada de 1610, o P. Jácome Monteiro, preocupado com os baixos rendimentos das fazendas da ordem, mencionou, ter falado com um “homem entendido do manejo do engenhos para vir montar e, lá posto, se perdeu”<sup>313</sup>. Reclamação com o mesmo teor foi feita pelo P. Belchior Pires em 1662. Segundo o jesuíta, os padres superiores que foram sucedendo um ao outro na administração da fazenda tinham pouco zelo e inteligência de não proverem o engenho, colocando sujeitos inúteis para o manejarem e seculares oficiais também pouco inteligentes, sem os tirarem. Os padres deixavam o engenho nas mãos destes feitores inábeis, sem o visitarem, não provendo o engenho do necessário, com bois e escravos<sup>314</sup>. Deste modo, Belchior Pires era da opinião de que não houvesse seculares nas fazendas, pela perda e enfadamento que davam aos jesuítas. Não era opinião consensual entre os padres de que se deviam colocar seculares dentro de suas fazendas: de um lado, havia a acusação de que esses homens se perdiam sozinhos nos engenhos, de outro, pessoas de fora comprometiam o isolamento que os jesuítas buscavam para os seus espaços de atuação.

Este tipo de consideração sobre as chamadas “pessoas de fora” é relativo e circunstanciado. Os jesuítas tinham plena noção da necessidade de haver feitores em seus engenhos, porém preocupavam-se com o modo de limitar o seu poder e a sua corrupção. Ao mesmo tempo, em cartas já citadas, alguns jesuítas pediam a opinião de pessoas entendidas do manejo de um engenho e, às vezes, admitiam a necessidade de tê-las por perto, diminuindo o ônus do envolvimento dos padres com o que é temporal.

A administração feita pelos feitores e aquela executada por “pessoas de fora” colocavam sob o controle dos jesuítas pessoas pertencentes a um grupo social que se destacava dos pólos relacionais usualmente tratados em seus escritos teológicos e morais, a saber o senhor e o escravo. Então, o jesuíta administrador, ao escolher o feitor de engenho, lidou com o branco pobre, o liberto, o mestiço ou com o “escravo de confiança” instruindo-o em sua função de acordo com as expectativas do colégio proprietário do engenho. Estas expectativas eram balizadas tanto pela observação das práticas dos senhores de engenho

---

<sup>312</sup> SCHWARTZ, Op. cit. p. 273.

<sup>313</sup> Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. 28 de setembro de 1610. ARSI. Bras. 8, p. 99-101v.

<sup>314</sup> Carta do Padre Belchior Pires ao P. Geral Oliva. Baía, 26 de fevereiro de 1662. ARSI, Bras.3(2), p. 3-4v.

seculares, quanto a partir do modelo de administração dos engenhos das outras ordens religiosas.

De natureza diversa daquela das cartas de circulação interna na Companhia e das instruções deixadas pelo Conde e pela Condessa de Linhares aos seus feitores, Antonil escreveu todo um capítulo de *Cultura e Opulência*, tratando da relação do senhor com o feitor de maneira mais sistemática. O capítulo V é dedicado ao “feitor-mor do engenho e dos outros feitores menores que assistem na moenda, fazendas e partidos de cana”. Logo de início, Antonil destaca a função de governo que o cargo pressupõe, porém o jesuíta delimitou que os feitores não governavam como a cabeça e sim com a autoridade subordinada ao senhor do engenho. Outro limite relacionado à sua autoridade se dava através da divisão dos poderes e da apresentação clara sobre a hierarquia entre os feitores de um engenho, responsabilidades estas concernentes ao senhor:

Nem os outros feitores, por terem mando, hão de crer que o seu poder não é coarctado nem limitado, principalmente no que é castigar e prender. Portanto, o senhor há de declarar muito bem a autoridade que dá a cada um deles, e mais ao maior; e se excederem, há de puxar as rédeas com a repreensão que os excessos merecem, mas não diante dos escravos para que outra vez não se levantem contra o feitor, e este leve a mal de ser repreendido diante deles, e se não atreva a governá-los.<sup>315</sup>

O governo e a repreensão deveriam ser exercidos com vistas à manutenção da ordem vigente, reafirmando a subordinação do escravo, o poder do senhor e o lugar do feitor. Diferentemente das cartas aqui citadas, durante todo o capítulo, Antonil não faz menção à tarefa de o feitor cuidar da doutrina dos escravizados. Ele enfatiza o imperativo de que, de maneira alguma, deve o feitor exceder nos castigos dados aos escravizados, não porque o castigo excessivo não é cristão, mas porque a ferida pode ser mortal e um escravizado de muito valor pode ser perdido. Desse modo, a sua abordagem sobre o governo dos feitores é estritamente prática.

O jesuíta detalha as funções de cada tipo de feitor, estabelecendo uma divisão do trabalho determinada pelos espaços da fazenda de cana. O feitor-mor deve “governar a gente e reparti-la a seu tempo, como é bem, para o serviço”<sup>316</sup>. Ele também dá conta das necessidades da produção ao senhor e garante a organização da mesma. O feitor da moenda é

---

<sup>315</sup> ANTONIL, Op. cit. p. 90.

<sup>316</sup> Idem, p. 91.

quem organiza o trabalho das escravizadas neste espaço do engenho. Antonil adverte para o perigo de as trabalhadoras dormirem e terem as mãos cortadas por conta do exaustivo trabalho na moenda, mas não dá instrução sobre o trato com mulheres, como é recorrente nas cartas dos jesuítas administradores que chamam a atenção para relações inoportunas entre pessoas de fora e as escravizadas. Já os feitores que estavam nos partidos deveriam ter conhecimento do tempo do cultivo, cuidando para que cada parte ocorresse no período certo. Eles também deveriam organizar o trabalho dos escravizados nas plantações e cuidar para que não houvesse invasão das terras do senhor por terceiros. Ao final do capítulo, a última informação dada por Antonil é sobre os salários de cada tipo de feitor.

Como afirma Silvia Lara, o feitor era um elemento de mediação na relação entre senhores e escravos, garantindo o exercício da violência e ordenando o trabalho<sup>317</sup>. A historiadora ainda acrescenta que a consequência imediata de sua atuação é a de distanciar os senhores do excesso de violência. O mesmo pode ser dito sobre os feitores nas propriedades jesuíticas que, além disso, recebiam instruções no sentido de garantir a doutrina aos escravizados. Se a figura do feitor se fazia importante para preservar o senhor de engenho, isto parece ser ainda mais verdadeiro no caso dos jesuítas. O apelo do P. Fernão Cardim para que o engenho do Camamu, quando pronto, fosse administrado por pessoas de fora (da Companhia) confirma esta afirmação, pois afastaria os jesuítas deste “excesso de violência”, denominado por Silvia Lara.

A título de comparação do papel de um feitor em uma propriedade pertencente e administrada pelos jesuítas e outra de senhores seculares, o documento intitulado “*Regimento que há de guardar o feitor mor de engenho para fazer bem sua obrigação e desencorajar bem sua consciência, e, pelo contrário, dará conta a Deus e ficará obrigado a restituição ao dono da fazenda*”, traz instruções que deveriam ordenar o trabalho do feitor na fazenda do Meio em Pernambuco, redigido por João Fernandes Vieira, um dos restauradores de Pernambuco e senhor de cinco engenhos.

A primeira obrigação citada no regimento é a de “mandar confessar os negros”, fazendo-os ouvir missa nos domingos e dias santos, além de mandar batizar as crianças e confessar os escravos doentes necessitados. O feitor deveria ir todas as manhãs às casas dos escravos verificar se existe algum doente e mandá-los plantar nos dias santos. O castigo, descrito detalhadamente, não deveria ser executado com pau, nem pedras ou tijolos.

---

<sup>317</sup> Apud. LARA, Op. cit. p. 166.

[...] quando o merecer, o mandará botar sobre um carro e dar-se-lhe-á com um açoite seu castigo, e depois de bem açoitado, o mandará picar com navalha ou faca que corte bem e dar-lhe-á com sal, sumo de limão e urina e o meterá alguns dias na corrente. E, sendo fêmea, será açoitada à guiza de baiona dentro de uma casa com o mesmo açoite.<sup>318</sup>

Também era dever do feitor dar ração aos negros e não levantá-los de madrugada durante o inverno, devendo fazê-lo somente após de alto o dia. Além disso, deveria ter grande cuidado com as brigas entre os negros, para não se matarem, tratando de torná-los amigos. Caso os escravos não se entendessem entre si, o feitor deveria dividi-los para outra fazenda”. João Vieira deixa instruções detalhadas sobre o modo de cuidar do escravizado doente e orienta o feitor a contar os negros todas as manhãs, pois, em caso de faltar algum, sua ausência era percebida rapidamente. As instruções que se seguem dizem respeito ao cuidado com a estrutura da fazenda e o cuidado com a produção, passando pelo gado, pelas partes do engenho, os pastos e o cuidado com a repartição do açúcar. Por último, o feitor não deve dar nada da fazenda sem ordem do senhor de engenho e dar conta das mortes dos escravos e dos bois, bem como do nascimento das crianças. A última advertência feita é:

Fazendo o feitor todo o referido, não tão somente fica descarregado de sua consciência, mas ainda ganha crédito, para o mundo e me obrigará para que, além de seu pagamento, o ajude para tirar o mais lucro e assim permita Deus que o faça. Advertindo que, fora disto, nenhuma desculpa ei de admitir, porque já fica dito que no que houver dúvida, avise, nem eu quero mais do que está escrito, ainda que seja melhor, porque seguir ordens do dono da fazenda é o mais acertado.<sup>319</sup>

Ao compararmos estes três documentos - as cartas administrativas dos jesuítas, o capítulo de Antonil e o regimento de um senhor de engenho secular - é possível entrever a mesma expectativa acerca do cumprimento da função do feitor, o que tem a ver com o exercício do seu poder direto sobre os escravizados, bem como do poder do senhor de engenho ou do jesuíta administrador sobre o feitor. A moderação aparece como um ponto central, tanto no sentido de o feitor não ultrapassar o poder do senhor de engenho ou do padre administrador, quanto na sua conformação com o que se espera de um bom cristão no trato com os escravos. Esta moderação se expressa na ideia de justa medida, nas palavras de Matteo Giuli, para quem este preceito permeia todo o livro de Antonil.

---

<sup>318</sup> LARA, Op. cit. p. 83.

<sup>319</sup> MELLO, José Antônio Gonçalves (Ed.). Fontes para a História do Brasil Holandês. Recife: Parque histórico nacional dos Guararapes (MEC/SPHAN/Fundação Pró-Memória), 1981, p. 262-263.

[...] a “justa medida” proporcionada pela temperança, segundo Antonil, era, de fato, o instrumento punitivo mais apropriado, de modo que o feitor que ajudava o senhor na administração do engenho se comportava como um homem “moderado e cristão” e não como um “lobo sanguinário”.<sup>320</sup>

Na introdução da transcrição do documento citado, J. A. Gonçalves Melo ressalta a similaridade entre os dizeres do regimento e do livro de Antonil. O historiador descarta a possibilidade de o jesuíta ter lido o regimento e aponta para a hipótese que, em sua opinião, é mais certa, acerca da possibilidade da “existência de protótipos, de que se tivessem servido um e outro”<sup>321</sup>. Esta similaridade corrobora com a ideia de que a moral cristã, de fato, estava enraizada no pensamento dos senhores de engenho, mesmo que, nem sempre, eles atuassem no sentido de garantir o cumprimento das prerrogativas religiosas no cuidado com os escravos. Essa moral também aponta para um gerenciamento da mão-de-obra escrava que buscava impedir ou limitar os excessos de quem a controla e pune, como bem lembra Antonil, a fim de evitar perdas e novos gastos com os escravos. Ao mesmo tempo, tanto os jesuítas quanto os seculares apelaram para o efeito que tais excessos poderiam ter na consciência do feitor, o qual, deveria obedecer a Deus e a seu senhor, através do temor.

Marx resgatou as palavras de um certo dr. Aikin em O Capital, afirmando que “a exploração direta do trabalho custa trabalho”<sup>322</sup>. No caso da Companhia de Jesus, custa um trabalho duplo, o do feitor, quem fiscaliza os escravos e o do padre administrador, quem fiscalizava e ordenava o trabalho do feitor e dos escravos, executando o que chamamos de trabalho gerencial. Desta forma, os feitores possibilitaram aos jesuítas afastarem-se do exercício direto da violência em suas propriedades, mas não desobrigaram-os do trabalho ou do exercício do poder. Os administradores exerciam o trabalho gerencial, fiscalizando todos os tipos de trabalhadores. No caso de suas relações com os feitores, estes ficavam com a parte mais desgastante e degradante<sup>323</sup> da organização da produção e dos métodos coercitivos físicos ou psicológicos que garantiam aos padres administradores o comando sobre o trabalho de outrem.

---

<sup>320</sup> GIULI, Op. cit. p. 90.

No original: “[...] la ‘giusta misura’ offerta dalla temperanza, secondo Antonil, era infatti lo strumento punitivo più appropriato, affinché il fattore che aiutava il signore nell’amministrazione dell’enghenho si comportasse da uomo ‘moderato e cristiano’, e non da ‘lupo sanguinario’.”

<sup>321</sup> VIEIRA, João Fernandes. Um regimento de feitor-mor de 1663. Editado por, J. A. Gonçalves de , Melo. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 2, 80-7, 1953, p. 82.

<sup>322</sup> Obra citada por Marx sem referência precisa, porém publicada em 1795 pelo dr. Aikin sob o título de “A indústria de Manchester”. Apud. MARX, 2011, p. 815.

<sup>323</sup> “A função de feitor ou administrador de engenho não era das que davam ‘qualidade’ aos que a exerciam; era, como todas as de assalariado, degradante.” In: VIEIRA, 1953, p. 81.

### 3.1.5 Os lavradores

Poucas páginas dos escritos historiográficos foram dedicadas aos estudos sobre a relação dos jesuítas com os lavradores, o que causa pouco espanto quando levamos em conta o fato de eles serem pouco mencionados pelos padres nas cartas do século XVII. Segundo Vera Ferlini, até 1650, os engenhos nordestinos moíam quase que exclusivamente cana de terceiros<sup>324</sup>. No entanto, a presença dos lavradores nas terras dos inácianos dividiu opiniões e complexificou as relações sociais dentro e fora de suas propriedades. Como alguns feitores, esses trabalhadores faziam parte do grupo social de homens brancos e pobres, às vezes, donos de escravos, muito embora, o termo lavrador pudesse dizer respeito, inclusive, ao senhor de engenho. Segundo Schwartz, os lavradores também poderiam ser clérigos, como foi o caso dos beneditinos que, até possuírem engenho próprio, forneceram canas ao engenho de Sergipe.

O termo lavrador fornece indicações sobre a posição social de quem cultivava determinado gênero agrícola. Os lavradores de cana figuraram entre os tipos de lavradores mais prestigiados, sendo potenciais senhores de engenho<sup>325</sup>. Além disso, Vera Ferlini chama a atenção para os tipos de lavradores existentes durante o período colonial. Cada tipo de lavrador era determinado pela sua relação com a terra, de modo que essa categorização incidia no prestígio do trabalhador que se encontrava nas seguintes condições:

Entre os lavradores de cana, pois, havia três espécies: o lavrador de cana-livre (aquele que possuía terras, independentemente de moagem em qualquer engenho), o lavrador de cana-obrigada (cujas terras haviam sido adquiridas com vínculo de moagem a determinado engenho) e o lavrador arrendatário, que não possuía terras e explorava as do engenho, pagando arrendamento por esse uso.<sup>326</sup>

Para a historiadora, cada uma dessas categorias marcou instâncias de subordinação do lavrador em relação ao senhor de engenho. Enquanto os lavradores de cana-livre poderiam entregar a cana ao engenho que lhes oferecesse maiores vantagens, os obrigados deveriam fornecê-la exclusivamente ao engenho para o qual vendeu a obrigação ou do qual recebeu as terras para o cultivo. Os arrendatários, por sua vez, estavam na pior condição dentre os três

---

<sup>324</sup> FERLINI, Vera. A subordinação dos lavradores de cana aos senhores de engenho: tensão e conflito no mundo dos brancos. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. v. 6. n.º 12, 1986, p. 152.

<sup>325</sup> SCHWARTZ, Op.cit, p. 248, 253 e 257.

<sup>326</sup> FERLINI, 1986,p. 152.



devido à obrigação de plantar e moer as canas no mesmo engenho e de dar ao senhor grande parte da produção, além de poderem ser expulsos da terra a qualquer momento<sup>327</sup>.

Neste estudo, concluímos que os padres, a fim de manterem a posse sobre suas terras, frequentemente, optaram por arrendá-las. É certo que os jesuítas nem sempre possuíam meios para comprar escravos, de modo que a presença de lavradores garantiu o uso da terra, o que, na prática, gerou o pagamento de uma renda fixa e o exercício da posse. Muitas das obrigações devidas pelos lavradores aos senhores de engenho eram fixas e era preferível arrendar a terra para lavradores com mais cabedal para cultivá-la, nos termos da época, a fim de se ter uma garantia do retorno do arrendamento. Como concluem Schwartz e Ferlini, os lavradores eram quem ficava com o ônus da plantação canavieira.

Embora a presença dos lavradores nas terras pareça conveniente, os inicianos escreveram demonstrando aversão a este grupo de trabalhadores. O reitor do colégio do Rio de Janeiro, P. Simão de Vasconcelos, escreveu ao P. Geral Caraffa que no engenho da Pitanga era aconselhável que todas as canas fossem da Companhia e que não houvesse lavradores naquelas terras. Do mesmo modo, o P. Belchior Pires, referindo-se a um engenho no Rio de Janeiro, escreveu que a propriedade deveria ser patrimônio do colégio e “morgado perpétuo”<sup>328</sup>, sugerindo, tal como o P. Vasconcelos, que o engenho deveria moer somente as canas dos jesuítas, “sem ter lavradores, que seriam a sua destruição”<sup>329</sup>.

Esta avaliação pejorativa acerca dos lavradores não era restrita a sua atuação somente nas propriedades jesuíticas. O Padre Manoel do Conde, em 1617, escreveu para a Condessa de Linhares que os lavradores estavam arruinando a terra e tomando-as pelo terço, sem cabedal, nem posse de escravos para cultivá-la<sup>330</sup>. Em alguns momentos, essa aversão aos lavradores veio acompanhada da contrariedade dos padres em ter a presença de seculares em suas terras. Como já dito, existia uma resistência dos padres em relação a receber pessoas de fora da Companhia em suas fazendas, o que se devia à ideia da possível desordem causada por um elemento externo à dinâmica da fazenda, diretamente associada à convivência dos

---

<sup>327</sup> Idem, p. 156.

<sup>328</sup> “Segundo Carmen Alveal, o sistema de morgadio desenvolveu-se bastante em Portugal a partir do século XIII. Na sua essência, ele consistiu numa forma institucional e jurídica destinada a defender a base econômica e territorial da nobreza. Não era uma doação real, como no caso das donatarias. Partia da vontade de um senhor transformar seus domínios num morgado. Criando o morgado, aqueles domínios se tornavam inalienáveis, indivisíveis e insusceptíveis de partilha por morte do seu titular, transmitindo-se *in totum* ao descendente varão primogênito.” In: Alveal, C. M. O. Converting land into property. Apud. PEDROZA, Op. cit. 2018, p.54.

<sup>329</sup> Carta do Padre Belchior Pires ao P geral Oliva. Baía, 26 de fevereiro de 1662. ARSI, Bras.3(2), 3-4v.

<sup>330</sup> Lembranças para a Sra Condessa de Linhares sobre as suas fazendas de Sergipe do Pe Manoel do Conde (2ª via) (1617). ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço: 13, n.º 7.

indígenas e negros escravizados com os brancos. Outro fator importante para tal aversão era a incerteza de que o lavrador conseguiria dar conta do contrato ao qual se vinculou naquelas terras, podendo não gerar a renda esperada. Segundo Schwartz, os jesuítas passaram muito tempo tentando expulsar os lavradores do engenho de Sergipe do Conde, tendo reduzido o número desses trabalhadores no ano de 1669, quando a propriedade obteve mais lucro<sup>331</sup>. Assim, a aversão dos jesuítas aos lavradores ganhava contornos morais e econômicos.

No entanto, diferentemente dos feitores, pessoas de fora que possuíam uma função de trabalho gerencial, os lavradores exerciam trabalho produtivo, cujo fruto deveria ser apropriado pelos jesuítas em forma de renda. Em 1604, os padres que debatiam a questão das terras do Camamu se posicionaram sobre as possíveis obrigações dos lavradores na terra.

Os lavradores de mantimentos e canas pode se lhes dar mil braças de terras de que pagará para cada cem braças um cruzado e mais se a terra for muito boa. Deste parecer foi o padre [incompreensível]. O padre Henrique Gomes diz que paguem a razão de duas por cento e que é mais seguro por nestes princípios com muita coisa se disseram por lá porque as dadas se hão de regular pela primeira (o mesmo o P. Gonzalez). O P. Rodrigo de Freitas diz que paguem dez cruzados por mil braças ou dois por cento e todos concordam que não cortem madeiras que servem para os engenhos. O mesmo diz o P. Veloso e a junta que deve por pena a quem cortar madeiras.<sup>332</sup>

Em outro contrato de enfiteuse, os jesuítas consideraram que deveriam impor, para o enfiteuta, as mesmas cobranças feitas sobre os lavradores, ou seja, a de não isentá-los do pagamento da renda, no caso de não produzirem<sup>333</sup>. Ou seja, os padres, enquanto senhores da terra, impeliam os lavradores a pagarem as suas rendas, desconsiderando se eles produziram ou não, subordinando-os a regras bem rígidas. Ademais, eles se preocupavam com o roubo de outros recursos naturais disponíveis, no caso, a madeira, prevendo punições para quem desobedecesse a sanção. O uso que os lavradores faziam dos espaços das propriedades, portanto, poderiam trazer perdas. Entre todos esses receios e a necessidade de mão-de-obra para explorar a terra, esta última prevaleceu e o contrato foi o modo de controle dos lavradores, como afirma Manoela Pedroza:

---

<sup>331</sup> SCHWARTZ, Op. cit. p. 200.

<sup>332</sup> Pareceres dos padres sobre as terras e agoas do Camamu. ARSI. Goa, 10(2), p. 456-457v.

<sup>333</sup> Idem.

Já em situações de maior demanda por terra, os contratos de arrendamento eram os escolhidos como ferramenta de exigir maior exploração, evidenciar a fiscalização e direcionar a produção dos lavradores.<sup>334</sup>

Tal como fizeram os senhores seculares, através destes contratos, os padres exerciam o poder sobre os lavradores. No discurso dos jesuítas administradores não há indício de uma obrigação moral ou de um ordenamento das relações que passasse por questões religiosas. O contrato selava uma relação exclusivamente de trabalho em suas terras, o que se diferenciou das questões religiosas ligadas à família, à doutrina, aos sacramentos e até aos castigos no trato com os escravizados. Os jesuítas não mencionam a doutrina dos lavradores e nem qualquer tipo de avaliação sobre a doutrina de seus escravos.

O teor pejorativo em relação aos lavradores que se encontra nas poucas menções feitas a eles nas cartas datadas do século XVII destoa das recomendações deixadas por Antonil sobre o tratamento dos senhores para com esse grupo de trabalhadores. No capítulo III de *Cultura e Opulência*, o jesuíta critica a postura arrogante e soberba dos senhores para com os humildes e orienta que os primeiros “olhem para os seus lavradores como para verdadeiros amigos, pois tal são na verdade”<sup>335</sup>. Além disso, o senhor deveria agir com justiça na repartição da cana e ser tolerante com a insistência dos lavradores quererem acompanhar o destino de seu açúcar. No caso dos lavradores de cana livre, os senhores não deveriam fazer má vizinhança por não moerem a cana em seu engenho. Por fim, confirmando a hierarquia dentre os lavradores, Antonil finaliza afirmando que os lavradores que mais deviam respeito ao senhor de engenho são os de cana obrigada e os que lavram em terras arrendadas<sup>336</sup>.

No trato com os lavradores, não é a moderação que aparece enquanto um princípio central. As recomendações de Antonil apontam para a cordialidade entre homens livres, porém desiguais entre si. No entanto, estas considerações presentes no livro de Antonil diferem muito das relações construídas pelos jesuítas administradores com os lavradores. Tal como o trato dos escravos nas propriedades jesuítas era discrepante do exposto em sermões ou obras de circulação para além dos membros da Companhia, o mesmo se deu com os lavradores. Construía-se uma relação de dependência e, mais do que isso, de subordinação, em que as pesadas obrigações, pouco cordiais, estabelecidas em contrato pelos jesuítas eram, também, um modo de exercício do poder. Nesta perspectiva, o comando sobre o trabalho de

---

<sup>334</sup> PEDROZA, Op. cit. p. 140.

<sup>335</sup> ANTONIL, Op. cit. p. 85

<sup>336</sup> Idem, p. 86.

outrem era mediado pelas normas contratuais, tendo como objetivo extrair do lavrador determinada quantidade de trabalho. Em safras piores, em que o lavrador não atingia o estipulado pelo contrato, os jesuítas impunham o pagamento de uma renda, pressionando-os para que, independente das circunstâncias, eles atingissem a expectativa de produção.

### 3.1.6 Os jesuítas administradores nos engenhos

Como já dito, poucos padres vislumbravam assumir a função de administrador, de modo que jesuítas inexperientes eram enviados para as fazendas da Companhia. Normalmente, esses padres viam-se sozinhos nas fazendas, recebendo apenas algumas visitas de outros religiosos. É difícil mensurar a frequência destas visitas, pois, de um lado, os padres sempre reclamaram de estarem em poucos ou sozinhos e, de outro, há poucas menções à visitas em suas cartas<sup>337</sup>. Somado a esta realidade, a pouca quantidade de padres disponíveis inviabilizava uma presença e fiscalização constantes nas fazendas da Companhia. Sendo assim, os padres administradores eram pouco controlados, tornando-se alvos de constantes reclamações acerca de seu comportamento. O P. Jácome Monteiro escreveu ao assistente do P. geral em Roma, denunciando que os jesuítas visitantes das fazendas afastadas do colégio eram “padres novos e poucos seguros, que passam dois meses ou mais com Índios e Índias na lei da natureza”<sup>338</sup>. O visitante Antão Gonçalves, por sua vez, deixou instruções reforçando a necessidade de os padres residentes no engenho manterem-se o mais isolados possível e recomendando que não se permitissem mulheres nas portas dos engenhos da Companhia. Estes dois documentos, a título de exemplo, já parecem suficientes para desconfiarmos da descrição benevolente feita por Paulo de Assunção sobre o jesuíta administrador:

O jesuíta que administrava a complexa produção do engenho via no exercício de sua função o ganho/lucro dentro dos limites de uma ética católica possível de ocorrer, pois a sua vontade de ferro e seu sentimento permitiam compreender que todos os meios eram justos para aumentar o patrimônio divino e com ele consolidar as bases da conquista cristã do mundo. Temente a Deus, as atividades eram vistas pelo religioso como parte de uma atitude grandiosa para aumento da seara divina,

---

<sup>337</sup> Serafim Leite é de outra opinião, afirmando que os administradores “viviam muitas vezes só (da Companhia) na sua fazenda, que em todo o caso nunca ficava distante dalguma aldeia ou residência, onde havia pelo menos um padre; e quase sempre o Irmão ia ficar na residência ou havia visitas mútuas frequentes para evitar o isolamento de religiosos, cuja vocação pelo próprio título do Instituto era viver em ‘companhia’.” In: LEITE, Serafim. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953, p. 76.

<sup>338</sup> Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil 28 de setembro de 1610. ARSI, Bras. 8, 99-101v.

sustento dos estudantes e religiosos, construção de igrejas e capelas, obtenção de objetos para o culto, fruto do trabalho nas terras jesuíticas.<sup>339</sup>

É ainda mais difícil compreender qual era a medida em relação a “essa ética católica possível” na correspondência entre os padres. Em outras palavras, qual era o limite para os desvios de comportamento ou para o não cumprimento das orientações dadas pelos reitores e provinciais? As preocupações dos administradores de engenho estavam mais direcionadas ao comando sobre o trabalho e ao funcionamento dos engenhos da ordem dentro do paradigma gerencial, enquanto isso, o seu comportamento se distanciava do esperado de um jesuíta cada vez mais. A negligência com o aspecto religioso não estava somente relacionada aos administradores eles mesmos. Embora o comando sobre o trabalho também abarcasse a doutrinação dos escravos, ao que parece, a doutrina não foi prioridade dos administradores.

Na medida que há o afastamento dos jesuítas em relação à sua vocação religiosa, podemos caminhar na direção de concluir que o padre administrador transformava-se em uma espécie de feitor? Talvez, o P. Serafim Leite tenha previsto este tipo de aproximação e, na História da Companhia de Jesus no Brasil, preparou o seu discurso, de tal modo que, para ele:

O Irmão (ou Padre), que estava à frente duma fazenda ou dum engenho, não era o feitor-mor a quem se subordinavam os demais feitores: era o administrador, a quem o feitor-mor do engenho e os mais davam conta e cumpriam e faziam cumprir os regulamentos. O cargo de feitor não convinha a religiosos, representantes apenas do senhor de engenho; e o engenho não era propriedade pessoal de ninguém, mas dos colégios.<sup>340</sup>

No mesmo sentido que observa Leite, o administrador é quem governa o feitor-mor, sendo quem determina as linhas gerais de sua atuação. A sua função dentro de uma fazenda ou de um engenho era a de garantir o funcionamento geral daquela unidade produtiva, dando conta aos reitores dos colégios sobre o estado do espaço. Mesmo que o controle sobre as práticas do administrador pudesse ser feito através das cartas, de certo, nenhum padre residente nos engenhos escreveu contra si mesmo. A insuficiência do acompanhamento da alta hierarquia jesuítica na colônia poderia nos levar à compreensão de que o padre administrador seria, praticamente, um senhor de engenho. No entanto, além do contexto da época Moderna que expusemos no capítulo, as ações dos jesuítas se inscrevem dentro de uma

---

<sup>339</sup> ASSUNÇÃO. Op. cit. p. 258.

<sup>340</sup> LEITE, Serafim. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953, p. 76.

organização política. Este é o fator determinante para que possamos fazer a diferenciação entre os jesuítas administradores e os senhores de engenho.

Concordamos com Manoela Pedroza quando, ao analisar a territorialização das atividades da Companhia de Jesus, a historiadora se vale da categoria de assenhoreamento, nos seguintes termos:

Mas gostaríamos de ir um pouco mais além e, sem negar essa lógica [das mercês], daremos ênfase ao processo de acumulação primitiva nestas paragens. Trabalharemos a hipótese de que o assenhoreamento dos primeiros grandes territórios coloniais pela Companhia se deveu diretamente à expropriação de nativos, um processo violento em que os padres agiram diretamente para ludibriá-los, exterminá-los ou escravizá-los, e fizeram tão bem o serviço que se julgaram no direito de ter para si seus bens, suas terras, seus corpos.<sup>341</sup>

De fato, a violência no exercício do poder dos jesuítas se manifestou desde a expropriação de terras indígenas, até o comando sobre o seu trabalho no engenho e na aldeia. No entanto, a categoria de assenhoreamento acaba assemelhando os jesuítas aos demais colonos, de modo a produzir uma conclusão em que a disputa entre jesuítas e colonos não tivesse se dado entre diferentes grupos sociais, mas entre diferentes senhores particulares. Os jesuítas administradores, em diversos momentos, apresentaram preocupações parecidas com as dos senhores de engenho seculares. O medo das revoltas escravas e dos levantes indígenas pairava sobre os colonizadores, conforme é possível entrever a partir da vasta documentação escrita sobre a destruição do Quilombo dos Palmares<sup>342</sup>. Da mesma forma, a preocupação com a disciplina dentro da unidade produtiva também afligia ambos os grupos, o que se pode ver através das recomendações deixadas para os feitores que, muitas vezes, diferiram pouco entre si.

Estas semelhanças se dão menos por conta de uma suposta “igualdade” entre o que é ser senhor de engenho e o que é um padre administrador e mais porque as condições de produção do açúcar na sociedade colonial brasileira são as mesmas. No entanto, a relação de forças decorrente das relações de produção são diferentes, pois os jesuítas administradores

---

<sup>341</sup> PEDROZA, Manoela. Por trás dos senhorios: senhores e camponeses em disputa por terras, corpos e almas na América portuguesa (1500-1759). Jundiaí: Paco Editorial, 2020, p. 137.

<sup>342</sup> Para um estudo bem fundamentado sobre o quilombo ver os seguintes títulos da historiadora Silvia Hunold Lara: O território dos Palmares: cartografia, história e política. In: Afro-Ásia, 64 (2021): 12-50. Acessível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/43622/25523>  
Palmares & Cucaú: o aprendizado da dominação. São Paulo: EdUSP, 2021.

são parte de uma ordem religiosa que atua como uma organização política e que disputa a hegemonia da sociedade colonial. Manoela Pedroza também reflete nesta direção, quando analisa a discrepância entre o projeto político jesuítico e a sua prática nos termos de disputa de hegemonia colocados por Gramsci e afirma:

Os jesuítas pareciam ter uma economia moral própria, e diferente desta [pautada nos princípios do governo português, ou seja a noção de república, bem comum e boa ordem]. Tentando fugir dos controles mais amplos para suas ações, eles acabaram por perder o lastro moral e político. Seu distanciamento dos preceitos morais e políticos rompeu a legitimidade da Companhia, e deixou evidente outro projeto que não aquele inicialmente apregoado.<sup>343</sup>

Os padres administradores não tinham como função discorrer sobre o bem comum, mas tentar colocar em prática a boa ordem pregada pelos jesuítas na colônia. Nas cartas analisadas, eles buscaram normatizar as relações dentro dos espaços produtivos, porém, com pouco sucesso. De um lado, nem sempre foi possível tratar o escravizado cristãmente, dando-lhe doutrina e seguindo o calendário litúrgico, mesmo assim, era necessário dizer para que todos o fizessem. De outro lado, a administração de engenhos ou de outros bens imóveis, como casas nas áreas urbanas, não era exclusividade da Companhia de Jesus, outras ordens religiosas, em especial, os beneditinos também adquiriram suas rendas a partir da produção do açúcar<sup>344</sup>. Nesse sentido, discordamos da afirmação de Manoela Pedroza de que os jesuítas possuíam uma economia moral própria; eles exerciam o seu poder, a fim de firmar um lugar próprio nas relações de força da sociedade colonial. No exercício concreto do poder, os padres administradores deveriam atuar para reforçar esta posição.

---

<sup>343</sup> PEDROZA, 2018, p. 69.

<sup>344</sup> A título de comparação entre as ordens religiosas, os beneditinos viviam de modo luxuoso e, se o cerne da crítica fosse este desvio de uma economia moral vigente, eles teriam sido igualmente ou mais perturbados do que os jesuítas.

“Diferentemente dos jesuítas que aplicaram parte dos seus recursos na própria empresa missionária e das ordens mendicantes que não possuíram engenhos e imensa escravaria, os beneditinos reverteram seus ganhos, sobretudo para o próprio engrandecimento de suas casas, com construções arquitetônicas bem elaboradas, mesa farta, diversos empregados pagos, cativos, beneficiamento de engenhos e compra de imóveis e terras. Como apontamos, seu padrão de riqueza, incluindo seu comportamento de consumo, sobrepujava muitos senhores de diversas regiões. A manutenção de seu status, com a busca da réplica de casas do rincão minhoto, era preocupação constante que transparece nas memórias de suas rotinas administrativas e na marca arquitetônica de seus mosteiros e igrejas. Os monges montaram bibliotecas que eram verdadeiras ilhas de conhecimento nos trópicos.”

In: SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011, p. 273-274.

## 3.2 O trabalho na aldeia

### 3.2.1 A instituição das aldeias

A Companhia de Jesus foi a ordem religiosa que iniciou a atividade missionária na América portuguesa, no período da instituição do governo geral de Tomé de Souza, em 1549<sup>345</sup>. Antes disso, a relação com os povos nativos foi marcada pelo extrativismo, pelo escambo e pelas guerras, nas quais os portugueses aproveitavam das inimizades entre os diferentes grupos indígenas, a fim de desestruturar as suas organizações sociais e, assim, avançar no processo de conquista. Neste processo, os colonos precisavam se apropriar tanto das terras dos indígenas, quanto de sua força de trabalho, ambos extraídos compulsoriamente. Esses eram dois dos fatores que perturbavam o que Carlos Zeron chamou de “precário equilíbrio”<sup>346</sup> do primeiro momento das relações entre portugueses e indígenas. Somada às guerras e à escravidão, a missionação se tornou mais um fator desestabilizador em relação ao período pré governo geral. Logo, os jesuítas perceberiam que, para realizar a sua atividade pastoral, eles também teriam que se apropriar dos meios de subsistência dos indígenas, ou seja, de sua terra e de sua força de trabalho.

Os indígenas passaram a ser o alvo perseguido para suprir tanto as necessidades materiais dos colonos, quanto às necessidades materiais e espirituais dos jesuítas. Colocada a disputa, os jesuítas, constantemente, denunciavam a legitimidade da escravização dos índios pelos colonos, denúncias estas que desembocaram na pressão pela legislação indigenista e na formulação de um pensamento teológico-político. Assim, se construiu nas universidades de Évora e Coimbra, o debate teológico sobre a legitimidade das guerras contra o gentio, pelas quais os colonos reduziam os indígenas à escravidão e sobre a própria natureza do indígena. Missionários e teólogos - principalmente jesuítas - questionavam se os índios teriam a capacidade de exercer o domínio sobre si mesmos e sobre as suas posses.

Foi neste cenário que os jesuítas buscaram elaborar uma estratégia de missionação que, de fato, possibilitasse a conversão dos indígenas. Inicialmente, as missões eram volantes, o que logo frustrou os jesuítas. O P. Manoel da Nóbrega escreveu, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, sobre a debilidade deste tipo de missão:

---

<sup>345</sup> Zeron, 2018, p. 66.

<sup>346</sup> Idem, p. 65-66.



Uma coisa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações.<sup>347</sup>

A estratégia encontrada pelos jesuítas a fim de superar esta inconstância dos indígenas foi o aldeamento. Delimitando toda a organização da vida do indígena ao espaço da aldeia, os padres aliavam o trabalho à conversão. Como aponta Carlos Zeron:

Supõe-se que estes [os índios nômades aldeados] levem ali uma vida sedentária, dedicada ao trabalho agrícola, com as horas de prece e catecismo ritmados pelo tempo do sino. Os aldeamentos servem assim não só para regular a vida cotidiana dos índios segundo as normas culturais determinadas pelos jesuítas (e, portanto, para assegurar a perenidade do trabalho compulsório) mas, sobretudo, para os isolar da influência dos colonos portugueses e das nações ainda não submetidas ao controle jesuítico, suscetíveis de aniquilar o trabalho de conversão.<sup>348</sup>

Serafim Leite, sintetizando o significado político, militar e econômico das aldeias, afirma que “os aldeamentos dos índios obedeceram no Brasil a uma tríplice fim: catequese, educação pelo trabalho e defesa militar”<sup>349</sup>. Mesmo assim, o aldeamento não era sinônimo de efetividade na conversão do indígena, porém, era este o modelo de missão que atendia aos dois principais desafios da colonização no século XVI: a defesa do território e a produção de gêneros agrícolas. Esta defesa se expressou na carta do P. Provincial Simão Pinheiro, datada de 16 de agosto de 1620, quando ele escreveu da Bahia, advertindo que os padres que residem nas aldeias são mais fáceis de sustentar porque vivem daquilo que a terra dá e as casas são de madeira e terra, do que os índios têm à mão. Como os índios são muitos, o serviço também ficava menos custoso e acabava mais rápido; além disso, com o preço de alguns jornais e empreitadas que os indígenas faziam aos portugueses em suas fazendas havia provimento para as Igrejas, concorrendo eles livremente com suas esmolas para isso e para a sustentação das coisas que não vem do reino. Em suas palavras, isto era o contrário daquilo que o fazem nas residências e em povoações de portugueses, onde ordinariamente as

---

<sup>347</sup> NÓBREGA, Manuel. Diálogo sobre a conversão do gentio. São Paulo: Editora Meta Libri, 2006, p. 8.

<sup>348</sup> ZERON, 2011, P. 83.

Serafim Leite também descreve os aldeamentos chamando a atenção para o seu isolamento e regime de trabalho. “Os aldeamentos deram lugar a uma legislação especial, que regularizava os bens próprios dos Índios, a separação deles dos portugueses e mamelucos, o comércio entre uns e outros, o regime de trabalho, a hierarquia administrativa, baseada na estrutura jurídica das instituições municipais portuguesas, unitárias e centralizadoras, notando-se, contudo, já alguma diferença, proveniente das novas exigências, da realidade e condições territoriais, econômicas e sociais da terra.”

In: LEITE. HCJB, II,, p. 26.

<sup>349</sup> LEITE. HCJB, VI, p. 95.

materiais de cal, pedra, madeira custavam muito e os moradores não concorriam para os gastos, ficando as despesas aos colégios<sup>350</sup>. Nesta perspectiva, as aldeias possibilitavam uma desoneração do trabalho e gastos dos colégios, tornando-se um espaço de produção, no qual os indígenas trabalhavam não só para o sustento próprio, mas também dos padres ali residentes e dos colégios. Além disso, as jornadas de trabalho para os colonos eram controladas pelos missionários e geravam renda pelo pagamento devido aos indígenas.

Segundo Manoela Pedroza, “um relatório oficial dos jesuítas reportava que, em 1601, a Companhia geria 150 aldeias com total de 50.000 índios, em toda a costa, das capitanias do Norte até o Sul”<sup>351</sup>. Controlando tamanha força militar e de trabalho, os aldeamentos passaram a ser a pedra de toque do projeto político da Companhia de Jesus. Muitas das cartas dos padres administradores ressaltavam a importância dos aldeamentos nesse projeto, como é o caso da carta do P. Jácome Monteiro que, mesmo sugerindo o abandono das aldeias, reitera que “a coisa mais importante que a Companhia de Jesus tem no Brasil são as aldeias do gentio”<sup>352</sup>. Mais do que o engenho, a aldeia continha em si as duas justificativas da colonização portuguesa na América, a de expandir a fé e o Império português, sem perder o seu sentido produtivo.

Do ponto de vista da estratégia de ocupação territorial, ao observarmos os mapas das aldeias e engenhos da Bahia e do Rio de Janeiro, podemos notar a proximidade das aldeias com os centros de produção em posse da Companhia. Com exceção da fazenda de Goitacazes e Macaé, as quais, como já vimos, suscitaram incômodo nos administradores justamente por não serem perto de aldeias, as demais fazendas e engenhos localizavam-se próximas às aldeias da ordem. A localização das aldeias é um ponto primordial para uma boa

---

<sup>350</sup> Carta do Provincial Simão Pinheiro ao P Geral. Bahia, 16 de agosto de 1620. ARSI. Bras. 8, 310-314.

<sup>351</sup> PEDROZA. 2020, p. 142 Apud. Alden, Dauril, p. 73.

Serafim Leite elenca as aldeias administradas pelos jesuítas na Bahia resumidamente:

As aldeias da jurisdição dos jesuítas no século XVI eram nove. Sabemos o nome de duas, S. André, em frente de Santa Cruz e S. Mateus, ao sul de Porto Seguro, a cinco léguas de distância a que ficava S. André, do lado norte. Depois do grande assalto dos Aimorés e da volta dos jesuítas a Porto Seguro, as aldeias em 1643 estavam reduzidas a quatro: três de índios Brasis, isto é, de língua tupi, e uma de “Bárbaros Tapuias”, isto é, de língua diferente. Não se dizem o nome delas. Mas três aparecem nos documentos, S. André, Espírito Santo e S. João Batista. E em 1650 os Padres falam de “uma nova cristandade de Tapuias” com os quais trabalhavam. Os jesuítas procuraram agrupar essas aldeias com mira às três condições de defesa, catequese e subsistência, facilitada pela proximidade de terras dos padres que assegurava a estabilidade de cultura. Neste reagrupamento, a Aldeia de Espírito Santo passou para a de S. João, por volta de 1684 e alguns índios da Aldeia de S. André, que não tinham quem os catequizasse, passaram para a Aldeia de Ilhéus, em 1692. Reconstituiu-se a Aldeia do Espírito Santo, no Rio Patativa, [...]. E em 1693 estava já definitivamente estabelecido o triângulo com a casa de Salvador na Vila de Porto Seguro, a Aldeia da Patatiba no interior e a aldeia de S. João Batista, na costa sul. In: LEITE. HCJB, V, p. 267.

<sup>352</sup> Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. S/ local, 28 de setembro de 1610. ARSI, Bras. 8, 99-101v.

administração por parte dos jesuítas. Primeiro, pois os deslocamentos na colônia eram demorados e perigosos. É importante frisar que os territórios não integrados à lógica colonial eram zonas povoadas por indígenas que resistiam ao processo de conquista, nada amistosos em relação aos portugueses. Em segundo lugar, era necessário que os indígenas livres que possuíam jornadas de trabalho no engenho estivessem perto deles, facilitando o controle por parte dos jesuítas. Por último, como já expusemos no item sobre o trabalho escravo, o espaço do aldeamento, tal qual o do engenho, deveria, preferencialmente, ser isolado em relação aos colonos portugueses.

Deste modo, como nos casos apresentados no capítulo 2 desta dissertação, as terras do Camamu e as aldeias de Santo Antônio e de São Sebastião tiveram a sua localização balizada pela proximidade das terras produtivas com as aldeias. A historiadora Maria Hilda Baqueiro ressalta que:

Esses aldeamentos eram, inicialmente, instalados nos espaços onde se localizavam as aldeias. Porém, de forma crescente, adquiriu-se o hábito de transferir os índios para locais considerados mais adequados aos interesses e necessidades dos colonos. Além da vantagem de manter a mão-de-obra em locais de fácil e rápido acesso, o deslocamento dos índios dos seus territórios de origem era uma garantia de que novas relações seriam mediadas pela organização da produção e pelo sistema de dominação que lhes era imposto.<sup>353</sup>

Na entrada do século XVII, período sobre o qual focamos as práticas administrativas nesta dissertação, as aldeias já eram fixas e majoritariamente próximas das áreas de produção em posse da Companhia de Jesus, o que feria o isolamento pretendido pelos padres. Como escreveu Serafim Leite sobre a implementação das aldeias, “tal foi a origem do governo

---

<sup>353</sup> BAQUEIRO, Maria Hilda. Revista de História, São Paulo, n. 129-131, ago.-dez./93 a ago.-dez./94, p. 187.

temporal dos jesuítas, que tantos debates e tantas lutas havia de suscitar no decorrer dos tempos”<sup>354</sup>.

### 3.2.2 Os Jesuítas administradores nas aldeias

Se é verdade que o trabalho administrativo nos engenhos era pouco ambicionado pelos jesuítas, também se pode dizer que o trabalho na aldeia trouxe inúmeras reclamações por parte dos padres. Os problemas relatados nas cartas permitem que investiguemos o que os padres administradores experimentaram enquanto dilemas na construção deste espaço e na relação com o indígena. Esta é a questão para a qual essa parte do capítulo é dedicada.

Nos aldeamentos, ao contrário dos engenhos, não havia um feitor, ou seja, uma terceira pessoa que poderia assumir o ônus do trabalho gerencial. Então, os próprios padres é que se responsabilizavam pela organização do trabalho e da rotina no aldeamento. Dada a proximidade com os indígenas que a execução destas tarefas demandava, os jesuítas administradores se viram imersos em problemas administrativos e morais. Tal qual o trabalho escravo no engenho, as cartas dos jesuítas administradores e sobre eles não apresentam dilemas diretamente expressos nos termos da produção dentro do aldeamento. Os principais assuntos tratados pelos padres no conjunto documental aqui analisado dizem respeito ao isolamento da aldeia, à necessidade de mais padres para a missão e o contato dos jesuítas com os indígenas, principalmente em relação ao comportamento de ambos. Devemos, então, reafirmar a compreensão do significado da noção de “administração” que apresentamos no capítulo 1 desta dissertação.

A administração de um espaço como o aldeamento concerne, simultaneamente, ao aspecto econômico, político e moral. Nas cartas aqui analisadas, como veremos, estas determinações não aparecem de modo separado, mas são todas parte do mesmo problema

---

<sup>354</sup> LEITE. HCJB, II, p. 62.

Sobre as idas e vindas do debate jurídico e teológico acerca do governo temporal dos aldeamentos, nos limitamos aqui a remeter o leitor para a primeira parte do livro de Carlos Zeron em que o historiador apresenta este processo detalhadamente. No que toca ao presente trabalho, é importante enfatizar que a posição vitoriosa dentro da Companhia de Jesus - porém, não unânime - foi a de Manuel da Nóbrega. Segundo Zeron, “o maior objetivo de Nóbrega é garantir que os abusos dos colonos, que ele denuncia incansavelmente desde sua chegada ao Brasil, parem de desacreditar e ameaçar a política missionária dos jesuítas. A reformulação da política indigenista que propõe à Coroa sugere a autorização da exploração do trabalho escravo dos índios a partir da aplicação rigorosa de alguns títulos de redução à escravatura, sob a supervisão dos oficiais do rei e dos jesuítas, ao passo que o resto da força de trabalho deve ser recrutado entre uma mão-de-obra assalariada.” In: ZERON, 2011, p. 158.

Afirmamos aqui que a posição foi vencedora sem, contudo, ser unânime, pois missionários e teólogos permaneceram discutindo o governo temporal sobre os índios, enquanto, na prática, jesuítas, membros das demais ordens atuantes na América e colonos continuavam explorando a mão-de-obra indígena.

apresentado. Da mesma forma que, ao tratar do casamento entre os africanos escravizados, os jesuítas estão, igualmente, encontrando estratégias de comando sobre o trabalho, o controle exercido pela hierarquia da Companhia em Roma e as orientações deixadas pelos visitantes expressam a tentativa de disciplinar o jesuíta na aldeia.

No aldeamento, aprofundava-se o envolvimento dos padres com todas as dimensões da vida do indígena: eram eles quem regulamentavam e executavam as diretrizes do trabalho e da conversão. Para além dos provinciais e reitores, era o padre Superior das Missões e os padres visitantes os responsáveis pela fiscalização dos missionários. Segundo Serafim Leite,

O superior de cada aldeia não tratar ex professo com os Índios; e no Colégio haveria, independente do Reitor, um padre que era o superior imediato de todos os superiores das aldeias. Tinha o poder para mudar os padres delas, exceto o superior, salvo urgência. Era o cargo de superintendente.<sup>355</sup>

No entanto, essas figuras apareciam esporadicamente nas aldeias, deixando os jesuítas administradores sozinhos por muito tempo. Sem uma supervisão frequente, os próprios padres apresentavam a inconstância que atribuíam ao indígena. Assim, tampouco se cumpria a fiscalização dos jesuítas em relação às aldeias, como a Companhia de Jesus nunca foi capaz de pôr em prática a norma do Regimento de 1586<sup>356</sup>, escrito pelo visitador Christóvão de Gouvêa, de haver quatro padres em cada aldeamento. No entanto, ao invés desta orientação virar “letra morta” e ser, aos poucos, escanteada pelos padres, eles continuavam evocando-a, a fim de chamar a atenção para os poucos jesuítas nas missões. Em 1611, o P. Henrique Gomes relatou que os jesuítas não conseguiam cumprir a ordem de estarem quatro padres em cada aldeia, nem em quantidade, nem em qualidade, alegando que algumas das pessoas residentes nas aldeias sequer eram sacerdotes. Ele ainda rebateu as ordens do padre assistente, o qual pediu a retirada de alguns padres do norte, alegando não saber quem colocar no lugar deles e nem como suprir a sua ausência<sup>357</sup>. Antes dele, em 1604, o P. Fernão Cardim

---

<sup>355</sup> LEITE. HCJB, II, p. 48.

<sup>356</sup> Nas palavras de Charlotte Castelnau-L'Estoile, nesta visita, o papel de Gouvêa “consistia em dotar a província do Brasil de prescrições específicas inspiradas nas Constituições e adaptadas às condições locais”. In: CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006, p. 94. Para uma análise sobre o regimento, ver o livro de Charlotte Castelnau-L'Estoile, p. 129-150.

<sup>357</sup> Carta do P. Henrique Gomes ao P assistente em Roma. Rio de Janeiro, 07 de abril de 1611. ARSI, Bras. 8, 128-128v.

reclamava da falta de padres para a missão, argumentando que os jesuítas que já estavam nas aldeias acabavam mantendo-se nelas, de modo que “se desgastam e caem em desgraça”<sup>358</sup>

Quais seriam as consequências da falta de padres nas aldeias? Primeiramente, o problema não era apenas quantitativo, mas qualitativo. Para resolver este último aspecto, o P. Jácome Monteiro, em carta de 1610, questionava se a melhor solução seria a de mandar pessoas pouco experientes para a missão, arriscando o súdito da Companhia ou de não enviar mais missionários, deixando de acudir a necessidade da aldeia<sup>359</sup>. Segundo o P. Monteiro, no primeiro caso, os padres acabariam por apresentar os desvios de comportamento, envolvendo-se com as índias, como, de fato, inúmeras vezes aconteceu. Já na segunda hipótese de não acudir a necessidade da aldeia, os jesuítas teriam dificuldade no exercício do poder. Se o primeiro problema se manifesta na esfera da moral, o segundo se desenvolve no âmbito da política, porém ambos têm relação com o exercício do poder pelos jesuítas.

De um lado, mais missionários significava maior controle das atitudes dentre os membros da Companhia. O padre administrador da aldeia não ficaria sozinho entre os indígenas, tendo quem fiscalizasse o seu comportamento, evitando desvios em relação aos seus votos. De outro, o aumento do número de jesuítas na aldeia também significava maior controle sobre os indígenas, garantindo maior divisão de tarefas e uma melhor administração do espaço.

Assim, o P. Jácome Monteiro sugeriu três medidas para o “melhoramento dos que residem nas aldeias”, os quais resumem-se nos seguintes pontos. Primeiro, tomar os exercícios no colégio todos os anos, o que podem fazer nas férias. Segundo, variar os jesuítas residentes e mudá-los de aldeias, porque, ausentes eles, os índios ousariam dizer o que lá se passa. Por fim, que residam nas aldeias de dois a três anos e depois se recolham ao Colégio<sup>360</sup>. A primeira e a terceira sugestão concernem à manutenção de uma proximidade dos padres nas aldeias com a ordem religiosa, a fim de que eles não abandonassem as suas obrigações e a sua vocação espiritual. Já o segundo ponto diz respeito à limitação do tempo que um padre pode permanecer em uma aldeia, promovendo maior alternância entre eles, o

---

<sup>358</sup> Carta do padre Fernão Cardim ao Padre geral Aquaviva. Bahia, 01 de setembro de 1604. ARSI, Bras. 5, 55-56.

<sup>359</sup> Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. 28 de setembro de 1610. ARSI, Bras. 8, 99-101v.

<sup>360</sup> Idem.

que dificultaria uma estreita criação de vínculos no espaço, prevenindo que os padres induzissem o discurso dos indígenas sobre as suas atitudes.

As poucas menções específicas aos jesuítas administradores nas aldeias foram aqui descritas. A hipótese que compartilhamos aqui é que tamanha preocupação do jesuíta não se envolver com as indígenas, para além da questão religiosa do voto de castidade, está relacionada à legitimação do exercício do poder pelo jesuíta administrador, perante os indígenas aldeados e os colonos. Tal hipótese não se comprova somente a partir do que foi demonstrado acima. É necessário analisar estas orientações à luz das relações forjadas entre jesuítas e indígenas através das relações de produção, o que faremos no item a seguir.

### **3.2.3 Os indígenas**

Na Informação do Colégio do Rio de Janeiro, escrita pelo P. António de Matos, em 1619, ele descreveu a atividade missionária em dois sentidos. O primeiro, pertencente ao ofício pastoral, é a catequização dos indígenas; o segundo sentido é o de domesticá-los não somente nos costumes cristãos, mas nos políticos também.

Nem até agora disse mais que o que fazemos nas Cidades, vilas e povoações povoadas de moradores portugueses e não as que fazemos nas aldeias dos Índios Brasis e nas missões, a que a seus tempos somos mandados ao sertão e outras terras mui remotas em demanda de gentio, que venha viver nas aldeias, que estão à sombra dos portugueses. E falando destas aldeias, temos nelas a cura espiritual, qual é a que tem o pároco de suas ovelhas. E traz consigo montes de ocupações a quem se determina fazer este ofício com a devida perfeição e principalmente entre gente de pouca capacidade qual é comumente a do Brasil. Aqui entra a catequizar os gentios que se convertem a nossa Santa Fé e batizar os inocentes e adultos e outras coisas mais comuns que pertencem ao ofício pastoral. Temos cuidado de os domesticar nos costumes não somente cristãos senão também políticos para que saibam viver em paz e quanto for possível sem queixa não somente entre si senão também com os vizinhos portugueses, para que saibam promover o culto divino e ajudar a celebrar os officios divinos com canto de órgão e instrumentos músicos com a devida decência.<sup>361</sup>

Por qual meio se dava o processo que António de Matos chamou de “domesticar o índio nos costumes políticos”? Se, como vimos, o aldeamento é, além de um espaço com fins religiosos, um lugar que concentra uma reserva de mão-de-obra - produtiva e militar -, os

---

<sup>361</sup> LEITE, Serafim. HCJB, VI, Apêndice A, p. 564.

costumes políticos têm a ver, justamente, com essas duas características essenciais para a reprodução da sociedade colonial. No entanto, como o indígena precisava ser transformado em cristão, o mesmo se pode dizer sobre o indígena enquanto um trabalhador produtivo. Considerar enquanto tal não é uma tese nova na historiografia. Esta denominação já foi utilizada de modo muito assertivo por historiadores, como é o caso da tese “Negros da Terra” de John Monteiro. Referindo-se à instalação dos aldeamentos em São Paulo, o historiador afirma:

Oferecendo um contraponto à dizimação deliberada praticada pela maioria dos colonos, os jesuítas buscaram controlar e preservar os índios através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalhador produtivo. Com o estabelecimento de aldeamentos, os jesuítas acenavam com um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos.<sup>362</sup>

No aldeamento, o trabalho era o elo entre a catequização e a produção. Em carta do dia 29 de agosto de 1600, o P. Pedro Rodrigues afirmava que a ausência dos padres nas aldeias fazia com que muitos índios morressem sem confissão, que os doentes ficassem sem remédio temporal e que as crianças ficassem sem batismo. Estas últimas também não sabiam a doutrina ou dela se esqueciam. O trabalho era infrutífero, já que o que se plantava se perdia. Pero Rodrigues acrescentou ainda que os índios fugiam, ou padeciam do muito trabalho proveniente de carregar os padres nas redes para ir e vir da aldeia<sup>363</sup>. Estes foram os argumentos levantados pelo jesuíta, a fim de defender a fixação na aldeia no início do século XVII. Tanto o trabalho espiritual, quanto o produtivo não rendiam sem os padres presentes naquele espaço, tamanha conexão entre ambos. Como ressalta John Monteiro:

Ao implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena.<sup>364</sup>

Nesta pesquisa, a “solução articulada” mencionada por Monteiro se dá pelo papel que a religião exercia no comando sobre o trabalho. Em 1620, dando notícias sobre o estado dos colégios, aldeias e residências da província do Brasil, o P. Simão Monteiro relatou a dificuldade dos superiores das aldeias em cumprir plenamente a instrução que previa que os

---

<sup>362</sup>MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: indígenas e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 36.

<sup>363</sup> Carta de Pero Rodrigues ao P. Geral Aquaviva. Baía, 29 de agosto de 1600. ARSI, Bras. 3(1), 170-171.

<sup>364</sup> MONTEIRO, Op. Cit. p. 42.



índios casados não seriam castigados. Em suas palavras, os superiores até procuraram cumprilá-la, mas

em casos particulares foi necessário usar do castigo de açoites, mandado os dar pelos principais das aldeias com moderação, que as visitas particulares já dispõem; porque estes índios como lhes falta muito do juízo e razão, que é o que os podia encaminhar ao amor do bem e temor do mal cometem desordens e crimes notáveis; o tronco com que se podem castigar estes crimes [difícil compreensão] a experiência tem mostrado que nenhum caso fazem dele; porque tendo os pés nele, tem sua rede em que podem dormir; comem e bebem e não trabalham, que é tudo conforme a sua natureza.<sup>365</sup>

Ora, o castigo, elemento coercitivo da sociedade escravista, não poderia ser dado aos indígenas casados. A barreira para o exercício da violência era justamente o elemento religioso. Através da contração do matrimônio, o indígena adquire, por assim dizer, uma proteção por ser cristão. Da mesma forma, no caso da escravidão africana, o incentivo ao casamento entre escravos da mesma fazenda tinha por objetivo exercer o controle sobre o escravizado, vista a organização do seu modo de vida em torno da unidade familiar.

Retomando os dizeres do P. Simão Pinheiro na carta de 1620, o jesuíta ainda acrescenta a sua avaliação sobre os tipos de castigo e a intervenção do poder jurídico sobre o julgamento dos indígenas criminosos. O jesuíta afirmava que

As justiças seculares e eclesiásticas não entendem em seus castigos, ainda que muitos dos que cometem sejam mortes, adultérios, ferimentos, etc etc. Porque os ministros que hão de entender em suas prisões, indo léguas a isso e fazendo outras acusações necessárias não esperam ser pagos à custa das partes, que não tem nada; donde ficando sem medo destes, e sem temor dos que mais de perto os governam, e até agora os castigavam como pais, multiplicam suas desordens e crimes e já me escrevem alguns padres das aldeias que pela notícia que tem desta ordem falam e obram mais atrevidamente; parece coisa escrupulosa não tendo estes para seus crimes o freio do justo da razão tirem-lhes o do medo que devem aos padres que os governam, que finalmente é muito menos o castigo que por esta via hão de ter do que por via das justiças.<sup>366</sup>

Os indígenas, conhecendo a ordem sobre a restrição do castigo para os casados, pareciam se valer dela para resistir ao exercício do poder dos padres das aldeias. Além disso,

---

<sup>365</sup> Carta do P. Simão Pinheiros ao P. Geral. Baía, 16 de agosto de 1620. ARSI, Bras. 8, 310-314.

<sup>366</sup> Idem.

o P. Simão Pinheiros reclamava que a própria justiça secular esvaziava o poder dos padres, fazendo com que os indígenas não temessem o seu governo, afinal, se eles não possuíam o freio da razão, deveriam ser governados pelo medo. Esta carta dialoga com os escritos de juristas e teólogos que discorrem justamente sobre a capacidade de discernimento do indígena e a necessidade da coerção e do governo pelo medo no processo de conversão. Tais ideias já estavam presentes desde a argumentação do P. Manuel da Nóbrega no Diálogo sobre a conversão do gentio e não é objeto do nosso estudo acompanhar o desenvolvimento do debate deste ponto de vista. No entanto, os padres administradores vivenciavam cotidianamente o exercício do poder pautado pelo medo e, no caso da descrição do P. Simão Pinheiro, precisavam de estratégias para afirmar o seu lugar de governo e evitar desordens e crimes por parte dos indígenas.

Um outro elemento ordenador das relações entre os padres administradores e os indígenas aldeados é o do isolamento do aldeamento. Se, rapidamente, os aldeamentos foram deslocados para perto dos engenhos dos jesuítas e dos colonos, os padres continuaram buscando mantê-los o mais isolado possível, recorrendo a práticas que limitassem a circulação dos indígenas e até dos próprios administradores. Em carta escrita da Bahia, datada de 23 de setembro de 1646, o P. Francisco Carneiro escreveu ao P. Geral Caraffa reclamando que as aldeias do Rio de Janeiro estavam cercadas de engenhos de açúcar, onde se destilavam aguardente e os indígenas lá iam consumi-la; promovendo muitas ofensas a Deus, as quais, em suas palavras, seriam o adultério, orgias, ferimentos, morte, doenças e suicídios<sup>367</sup>. Por isso, o jesuíta solicitou a mudança da aldeia de lugar, “longe dos inconvenientes”, sendo ainda aconselhável juntar duas das três aldeias por terem poucos padres para assisti-las<sup>368</sup>.

Deste modo, ao mesmo tempo em que a proximidade das aldeias em relação às vilas e propriedades dos colonos, de fato, garantia a sua integração ao sistema produtivo e, cada vez mais, a vida do indígena era mediada pelas relações coloniais, ela também o expunha a uma rede de relações que contrariavam o isolamento defendido pelos jesuítas. De um lado, os indígenas estariam mais expostos aos colonos com seu comportamento sem escrúpulos. Por outro lado, eles poderiam forjar alianças com escravizados de fazendas distintas ou mesmo entre indígenas e africanos, o que aconteceu no engenho de Santana de Ilhéus. Quanto mais

---

<sup>367</sup> Carta do P. Francisco Caraffa ao P. Geral Caraffa. Baía, 23 de setembro de 1646. ARSI, Bras. 3(1), 250bis-250bisv.

<sup>368</sup> Idem.

contato com a sociedade além do aldeamento, menos os padres poderiam ser mediadores da integração do indígena à sociedade colonial: os povos nativos receberiam as informações dos levantes pelo Brasil e das leis indigenistas, estando sujeitos ao exemplo dos colonos e podendo forjar relações de solidariedade com outros grupos, fossem de indígenas ou de africanos escravizados.

Neste sentido, o P. visitador Antão Gonçalves deixou instruções, a fim de limitar o contato dos indígenas com as pessoas de fora. Colocando-se contra o “empréstimo” dos indígenas pelos colonos, o jesuíta pede para que os que já estivessem com eles fossem devolvidos às aldeias “pelos muitos graves danos que daí nascem nos costumes e na criação deles e delas” e ainda mais inconvenientes se originavam de os indígenas criarem ou darem leite a filhos de moradores<sup>369</sup>. Esta orientação dialoga com o relato de Francisco Carneiro citado acima, buscando menos contato dos índios aldeados com o restante dos grupos da sociedade colonial, ao mesmo tempo em que se busca que o governo da Companhia sobre os indígenas funcione enquanto uma unidade coesa.

Para além desta questão, as aldeias apresentavam o mesmo problema dos engenhos no tocante à doutrina e à missa para os indígenas. Embora a principal justificativa para a existência do modelo de aldeamento fosse a eficácia na conversão do gentio, os jesuítas relataram, na correspondência aos superiores, que os indígenas careciam, justamente, da doutrina. Esta reclamação aparece nas duas cartas aqui mencionadas, a saber, a de Pero Rodrigues, datada de 20 de setembro de 1600 e a do P. Francisco Carneiro, de 23 de setembro de 1646. Deste modo, a visita de Antão Gonçalves do ano de 1668 traz orientações, pois reforça o cenário desenhado pelos padres autores das cartas aqui analisadas. O visitador relatou que, nas aldeias, esquecia-se muito de “ensinar a doutrina aos moços [...] e mesmo aos índios e índias”, salientando, logo em seguida, a necessidade de os indígenas se confessarem e ouvirem missa nos dias de obrigação<sup>370</sup>, orientação parecida àquela dada aos africanos escravizados dos engenhos.

Na aldeia e no engenho nos deparamos com o problema da falta de doutrina e do desrespeito em relação à dispensa do trabalho nos dias santos. São questões sobre a produção que não se expressaram na época moderna enquanto problemas meramente econômicos, mas que feriam o objetivo catequizador da colonização. Assim, nesta dissertação, buscamos

---

<sup>369</sup> Visita em geral que fez o P. Antão Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI, Bras.9, 193-199.

<sup>370</sup> Idem.

analisar a complementaridade do trabalho do indígena e do africano escravizado enquanto trabalho abstrato. Embora o trabalho concreto executado nas aldeias não seja o mesmo que o das fazendas - possuíam finalidades diferentes e estavam mediados por outra relação com o espaço - ambos estavam direcionados à subsistência e à garantia de renda para a Companhia de Jesus. Por exemplo, na mesma carta escrita pelo P. Provincial Simão Pinheiro, ele escreveu que:

Advirto ultimamente nesta matéria, que as residências nas aldeias dos nossos com os índios (que são os mais necessitados de obreiros espirituais nestas partes) são mais fáceis de assentar por via de gastos em edifícios, móvel de casa e Igreja e sustentação dos religiosos daquilo que a terra dá; porque as casas são de madeira e terra, o que os índios têm a mão por viverem junto aos matos; e com eles são muitos assim o serviço fica menos custoso e mais em breve acabam a obra; e com o preço de alguns jornais e empreitadas que fazem aos portugueses em suas fazendas se provém a Igreja e alguns dos móveis da casa dos que vivem nas aldeias, concorrendo eles livremente com suas esmolas para isso e para a sustentação das coisas que não vem do reino; isto é o que se faz até agora. O contrário do qual há nas residências, que se fazem em povoações de portugueses, onde ordinariamente os materiais de pedra, cal, madeira, oficiais, etc, custam muito e se os moradores não concorrem para os gastos, ficam as despesas para o colégio.<sup>371</sup>

Nesta perspectiva, as aldeias possibilitavam uma desoneração do trabalho e gastos dos colégios, tornando-se um espaço de produção, no qual os indígenas trabalhavam não só para o sustento próprio, mas também dos padres ali residentes e dos colégios. Além disso, as jornadas de trabalho nas fazendas dos colonos eram controladas pelos missionários e geravam rendas através do pagamento devido aos indígenas. O trabalho dos indígenas aldeados não estava inscrito apenas para a subsistência dos jesuítas da própria aldeia, mas se inscrevia no conjunto das atividades da Companhia de Jesus, tal como demonstramos que acontecia com o trabalho no engenho. Não à toa, os debates envolvendo a implementação de um engenho levavam em conta, justamente, o quanto aquela unidade produtiva renderia para o sustento do colégio.

Enquanto isso, o trabalho dos indígenas ou dos africanos só se realiza enquanto trabalho concreto no exercício do poder pelo padre administrador, ou seja, no governo cotidiano da unidade produtiva sobre a qual é responsável. Marx caracteriza esta duplicidade do trabalho da seguinte forma:

---

<sup>371</sup> Carta do P. Simão Pinheiros ao P. Geral. Baía, 16 de agosto de 1620. ARSI, Bras. 8, 310-314.

Se o trabalho produtivo específico do trabalhador não fosse a fiação, ele não poderia transformar o algodão em fio e, portanto, tampouco transferir ao fio os valores do algodão e dos fusos. Se, ao contrário, o mesmo trabalhador trocar de ramo e se tornar carpinteiro, ele continuará a adicionar valor a seu material por meio de uma jornada de trabalho. Ele adiciona valor ao material por meio de seu trabalho, não como trabalho de fiação ou de carpintaria, mas como trabalho abstrato, trabalho social em geral, e adiciona uma grandeza determinada de valor não porque seu trabalho tenha um conteúdo útil particular, mas porque dura um tempo determinado. Portanto, é por sua qualidade abstrata, geral, como dispêndio de força humana de trabalho, que o trabalho do fiandeiro adiciona um valor novo aos valores do algodão e dos fusos, e é em sua qualidade concreta, particular e útil como processo de fiação que ele transfere ao produto o valor desses meios de produção e, com isso, conserva seu valor no produto. Daí decorre a duplicidade de seu resultado no mesmo tempo.<sup>372</sup>

O que nos interessa destas duas categorias - trabalho concreto e abstrato - é a sua definição enquanto trabalho social em geral. O trabalho na aldeia e no engenho, enquanto trabalho abstrato, é o que confirma a complementaridade entre esses espaços e o colégio. Nesta lógica, há uma quantidade de trabalho necessária para que o projeto político da Companhia de Jesus se realize que aparece nas cartas como trabalho concreto. No entanto, independente da forma objetiva deste trabalho, os problemas enfrentados pelos jesuítas são os mesmos nos dois espaços e a forma de controlar o trabalhador também. Estes trabalhos concretos convergem na totalidade do trabalho abstrato na medida em que os jesuítas administradores exercem o poder com a finalidade de extrair dos trabalhadores (sejam eles quem forem) a quantidade de trabalho necessária para a realização do projeto político da ordem.

Este processo se dá sob o comando da religião sobre o trabalho. É a religião que baliza o exercício concreto do poder, regulamentando inclusive a justiça do castigo físico. No cotidiano, a frequência com que reclamações sobre a doutrina e a efetividade da conversão estavam diretamente ligadas ao ordenamento do trabalho produtivo enquanto trabalho concreto. Não só pelo papel de conformação que a religião ocupa nos discursos de ordenamento da sociedade, mas pela condição desses grupos, quando tornados cristãos, já estarem completamente integrados na lógica da produção na colônia.

---

<sup>372</sup> MARX, 2011, p. 355.

### 3.3 Cultura e Opulência: ponto de partida ou ponto de chegada?

O advento da mineração foi o verdadeiro ponto de inflexão para os jesuítas em relação ao seu projeto político e ao papel da administração da mão-de-obra durante o século XVII. Devido ao deslocamento do eixo econômico da colônia do nordeste açucareiro para o sudeste minerador, os jesuítas precisaram se realocar dentro da nova configuração política e econômica da sociedade. Neste momento, as expectativas dos colonos sobre a descoberta de metais, guardadas por mais de 150 anos, se concretizaram e, junto com elas, mudanças nas relações sociais se deram em toda a colônia. Sendo assim, no início do século XVIII, os jesuítas precisavam reforçar o seu papel no governo da sociedade. Documento muito citado para demonstrar como essas transformações operaram dentro e fora da Companhia de Jesus é a obra *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*, escrita pelo P. João Antônio Andreoni, sob o pseudônimo de André João Antonil e publicado em 1711. Nos deteremos na análise do livro, com o intuito de conectá-la ao acúmulo administrativo da Companhia de Jesus durante o século XVII, dialogando com o novo contexto que a ordem religiosa enfrentou para defender o seu lugar de ordenadora das relações sociais da colônia.

João Andreoni, ou João Antonil, nasceu na Toscana, Itália e entrou para a Companhia de Jesus em Roma, no ano de 1667. Chegou ao Brasil em 1681 junto do jesuíta Antônio Vieira, de quem era um grande admirador e contra quem faria oposição política dentro da ordem religiosa. Todas as suas biografias enfatizam o seu “zelo burocrático”<sup>373</sup> e sua capacidade enquanto jurista<sup>374</sup>, características estas que, certamente, estão presentes em *Cultura e Opulência*.

A composição do livro gerou debates na historiografia, devido, principalmente, à desproporção entre as partes. A obra divide-se entre os quatro gêneros mais lucrativos da colônia, o açúcar, o tabaco, as minas e o gado, defendendo a produção açucareira como a principal atividade econômica colonial e apontando para o risco de sua desestruturação diante do furor desencadeado pela atividade extrativista nas minas. Andreoni dedica a maior parte para a descrição da produção açucareira e das relações sociais existentes no engenho. Esta desproporção foi explicada por Alice Canabrava na introdução à obra de Andreoni publicada em 1967 e Andrée Mansuy sistematizou os três momentos de escrita de *Cultura e Opulência* da seguinte forma:

---

<sup>373</sup> CANABRAVA, Op. cit. p. 11.

<sup>374</sup> Leite, HCJB, VII, p. 110-114; VIII, p. 45-54. Apud. SILVA, Andrée Mansuy Diniz. Introdução. In: *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 33.

- 1) entre 1693 e 1698, Antonil redigiu *Cultura e Opulência do Brasil na lavra do açúcar...*, logo a seguir à sua estada no engenho de Sergipe do Conde;
- 2) entre 1704 e 1707, atualizou esta primeira obra com novos preços do açúcar;
- 3) entre 1707 e o final do ano de 1709, redigiu as partes II, III e IV, bem como a dedicatória aos senhores de engenho, lavradores do açúcar e do tabaco, e aos mineiros [...].<sup>375</sup>

Portanto, são dois os momentos em que Andreoni escreveu sobre a lavra do açúcar. O primeiro condiz com a estabilidade desta atividade, quando, segundo Alice Canabrava, “no alvorecer do século [XVIII], [...] os engenhos expandiam-se com brilho, bafejados pela alta dos preços”<sup>376</sup>. Já no segundo período, aumentavam-se os preços dos bens de produção, em especial o escravo, devido ao crescimento da atividade mineradora<sup>377</sup>. Destas duas circunstâncias é que derivam as caracterizações opostas que o Andreoni faz da sociedade açucareira e da sociedade fruto da atividade mineradora. As relações sociais derivadas desta última forjavam-se “sem jurisdição” e “sem pastor”<sup>378</sup>, enquanto o fabrico do açúcar engendrava relações sociais mais estáveis e duradouras. A partir desta oposição, o jesuíta elabora a sua crítica à desestruturação da sociedade açucareira causada pelo furor da mineração.

Neste contexto, o autor se coloca em consonância com a necessidade da Companhia de Jesus reafirmar seu papel enquanto ordenadora das relações sociais coloniais. Para tanto, acreditamos que Andreoni se vale de dois instrumentos. O primeiro é a forma escolhida para se comunicar com os senhores de engenho. O jesuíta não optou por escrever sermões, como Jorge Benci<sup>379</sup>, mas um “tratado de econômica”, reunindo a tradição antiga de tratados agrônômicos e econômicos e exprimindo uma concepção sobre administração consonante com a que destrinchamos no capítulo 1. O segundo instrumento é a ideia de uma “boa administração”. Esta concepção parece ter sido forjada também através de mais de um século de acúmulo de experiências dos jesuítas administradores. Se é verdade que os administradores buscavam o que seria a “boa administração”, então podemos dizer que eles vivenciaram e registraram um arcabouço de experiências que possibilitaram a avaliação

---

<sup>375</sup> SILVA, Op. cit. p. 47.

<sup>376</sup> CANABRAVA, Op. cit. p. 25.

<sup>377</sup> Idem.

<sup>378</sup> ANTONIL, Op. cit. p. 228-229

<sup>379</sup> Nos referimos ao livro *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, composto por quatro sermões, cada um tratando de uma obrigação dos senhores para com os servos; são elas: sustento, doutrina, castigo e trabalho.

posterior de Andreoni de como as boas práticas administrativas resultariam num exercício eficaz do governo.

O conceito de “tratado de econômica” é explicado por Matteo Giuli, estudioso da obra de Andreoni, da seguinte forma:

Cultura e opulência do Brasil representa um texto inovador, que pode ser classificado como um verdadeiro tratado de “econômica”, disciplina que deve ser bem distinguida da economia: esta, a pura ciência da produção dos bens de consumo, surgida no curso do século XVIII, caracteriza-se por ter como objeto de estudo uma esfera única e autônoma – a da riqueza – com respeito a outros aspectos fundamentais da sociedade e da vida dos homens; a “econômica”, baseando-se na tradição cultural dos antigos gregos e latinos, se apresenta em vez como uma doutrina interessada a todo problema – ético e político também – relacionado ao governo de qualquer entidade coletiva, ou seja, à administração de uma casa, uma família, um patrimônio ou, ainda, como no caso de Cultura e opulência do Brasil, um engenho.<sup>380</sup>

O historiador aponta ainda que a obra é uma “manifestação exemplar”, “a primeira em língua portuguesa”, pautada na tradição da *oikonomia* reavivada numa série de tratados agrônomos publicados na Europa do Renascimento<sup>381</sup>. Ao nosso ver, a escolha da forma não é aleatória. O tratado de “econômica” escrito pelo jesuíta dialoga diretamente com os interesses dos senhores de engenho e do tabaco e descreve a produção destes gêneros, demonstrando a complexidade da administração da unidade produtiva que é o engenho. Um sermão não cumpriria o mesmo papel, já que o seu modo de atingir o público é essencialmente oral, com peso exagerado sobre os aspectos morais, valendo-se da mobilização da teologia para revestir os argumentos. Enquanto isso, o tratado transfere o discurso para a esfera do governo, tanto pela sua forma - explicada por Giuli -, quanto pelo conteúdo escrito por Andreoni, advindo da sua experiência no engenho de Sergipe do Conde e dos demais jesuítas em outras terras e engenhos em sua propriedade.

Além disso, esses recursos eram consonantes com o objetivo de Andreoni lembrar que o verdadeiro ouro do Brasil colonial era o açúcar. De um lado, a população do nordeste colonial estava migrando para a região das minas, abandonando os engenhos e levando consigo os africanos escravizados. De outro, em São Paulo, os jesuítas sofreram a maior

---

<sup>380</sup> GIULI, Matteo. A doutrina da “econômica” na concepção escravista de Antonil. Uma leitura de Cultura e Opulência do Brasil. In: História, histórias. Brasília, vol. 4, n. 8, 2016, p. 11.

<sup>381</sup> GIULI, 2021, p. 29.



derrota relacionada à administração da mão-de-obra indígena, através da lei de 1696, que previa a perda de seu poder temporal sobre os aldeamentos, apoiada por Andreoni. Então, nesse cenário, Andreoni potencializa a descrição da produção do açúcar e do tabaco, relembrando os investimentos feitos pelos senhores na lavra do açúcar, na compra de escravizados e no poderio advindo da administração das fazendas.

É curioso notar que, nas páginas cheias de detalhes sobre sujeitos e processos da produção açucareira, nenhuma menção foi feita a grupos indígenas, sendo a mão-de-obra do africano escravizado a que ocupa o centro da argumentação do jesuíta. O capítulo IX é dedicado ao tema de “como se há de haver o senhor de engenho com seus escravos”. Nele, Andreoni classifica os africanos escravizados pelas suas etnias e seus locais de nascimento, no caso, dividindo-os entre os nascidos no Brasil e os trazidos da África. Os primeiros, nascidos em fazendas e próximos aos senhores, “dão boa conta de si”<sup>382</sup>, enquanto o segundo grupo corresponde aos escravos que chegam “rudes e muito fechados”<sup>383</sup> do continente africano. Em seguida, o jesuíta discorre sobre as responsabilidades do senhor para com os seus escravos, as quais já analisamos neste mesmo capítulo (item 3.1.3). Vale lembrar que, todas as suas orientações já estavam há muito tempo presentes nas cartas dos padres administradores, afinal, o cuidado com os escravos prescrito pelos jesuítas decorre da tradição antiga. Acrescenta-se a isso que, tal como os administradores<sup>384</sup>, Andreoni estava preocupado com a otimização da administração desta mão-de-obra, sugerindo, inclusive, que o castigo deveria ser moderado, visto o alto custo de repor o escravizado açoitado até a morte<sup>385</sup>.

Por que Andreoni retomou a tão conhecida fórmula sobre o trato com as pessoas escravizadas a essa altura do desenvolvimento da sociedade da América portuguesa? São três

---

<sup>382</sup> ANTONIL, André João. Op. cit. p. 98.

<sup>383</sup> Idem.

<sup>384</sup> A título de exemplo, é possível identificar tais preocupações nos seguintes documentos:

Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. 28 de setembro de 1610. ARSI, Bras. 8, 99-101v. - Versa sobre o mau comportamento dos escravizados que roubam, inclusive, por não possuir vestido ou o que comer.

Carta do P. Sebastião Vaz ao P. Diogo Cardim. 20 de dezembro de 1638. ANTT, Armário Jesuítico, maço: 69, nº 75. - Nela, Vaz discorre sobre como os escravos de Sergipe e Ilhéus encontram-se largados, sem remédio, comida ou vestido adequados.

Estado em que achei esta entrega do Engenho de S Anna dos Ilheos o P. Manoel de Figueyredo ao 17 de Agosto de 1731. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 15, documento 24. - Discorre sobre o estado dos escravizados que não têm o necessário para subsistência e, tampouco, estão casados.

Visita em geral que fez o P. Antão Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI, Bras.9, p. 193-199. - Orienta sobre a necessidade de não se faltar com a doutrina e com o necessário para os escravizados e os indígenas aldeados.

<sup>385</sup> Idem, p. 101.

caminhos que percorreremos para responder a essa questão: o primeiro diz respeito ao contexto, o segundo à mudança na concepção do trato com os escravizados e, finalmente, abordaremos os interesses que o jesuíta representa.

Como descrevemos parágrafos acima, os jesuítas, na virada do século XVII para o XVIII, lidaram com a perda de um dos pontos que sustentavam a sua lógica administrativa: os aldeamentos. Estes, atacados pelos colonos e entregues legalmente a eles, não significavam mais uma reserva de mão-de-obra para os padres. Os maiores beneficiados foram os paulistas que passaram a se apropriar do trabalho dos índios na exploração das minas. Simultaneamente, a excessiva migração dos africanos escravizados para a região da mineração deixou a própria Coroa portuguesa em alerta, de modo que, de 1699 a 1705, foram publicadas leis que limitavam a presença de escravos negros naquele território<sup>386</sup>. Essas mesmas leis reforçavam, indiretamente, a necessidade da força de trabalho indígena para os colonos que se dedicavam à atividade mineradora. Não à toa, não há menção a grupos de trabalhadores indígenas em qualquer página de *Cultura e Opulência*, mesmo as que estavam repletas de detalhes sobre o processo de produção do açúcar, sobre a criação de gado, sobre a exploração das drogas do sertão e a exploração mineradora. Àquela altura, o que restava do projeto político da Companhia de Jesus que vigorou durante o século XVII?

Sem os aldeamentos e sem o papel que os indígenas ocupavam enquanto força de trabalho para os jesuítas, restava reforçar a importância das fazendas de açúcar para a manutenção da ordem na sociedade colonial. Restava, igualmente, a necessidade de reformular a lógica triangular da administração jesuítica, pautada na relação entre colégio, engenho e aldeia. Na obra, as relações sociais forjadas a partir do trabalho parecem estar restritas ao espaço dos engenhos, enquanto, nas demais atividades econômicas, a narrativa toca unicamente nos aspectos técnicos, considerando apenas as habilidades necessárias para o desenvolvimento das respectivas funções. É no engenho, ponto em comum entre senhores e jesuítas, que se dão as condições para o governo, pois é a partir deste espaço que se constroem as relações sociais fundamentais da colônia, na visão de Andreoni.

Nesse sentido, o jesuíta representava os interesses dos senhores de engenho e dos grandes produtores de tabaco, visando o bom governo destes espaços e da sociedade como

---

<sup>386</sup> Destaco aqui as portarias de D.João de Lancastro; o Alvará de 20 de janeiro de 1701, conhecido como “lei dos negros” e que limitava a 200 o número de escravos que desembarcavam no Rio de Janeiro e eram vendidos aos paulistas para trabalhar nas minas; a carta de de D.Pedro II a D. Rodrigo da Costa de 28 de setembro de 1703. Apud. SILVA, Op.cit. p. 48.

um todo, em detrimento do jogo de “sorte” da economia mineradora<sup>387</sup>. Esta última, com seu caráter efêmero e voraz, não é passível de ordenamento pelos jesuítas, enquanto o engenho, com sua produção lenta e constante seria o lugar privilegiado para o exercício do poder nos termos de “governo”. Segundo Mateo Giulli,

A doutrina econômica proposta por ele [Antonil], evidente sobretudo na primeira parte de seu livro, pode, portanto, ser considerada como instrumental à justificativa, no quadro mais amplo da configuração imperial portuguesa, da preeminência política e social da oligarquia rural brasileira, cujo poder foi legitimado em suas raízes locais, na presença cotidiana sobre o território e na relação direta com os bens fundiários à disposição e com os seus dependentes, entre os quais os escravos, cuja catequese, além de ser necessária do ponto de vista cristão e missionário, era funcional ao processo de institucionalização dos engenhos como lugar de poder em torno do qual construir a identidade comunitária no âmbito colonial.<sup>388</sup>

Os dilemas apresentados ao longo da dissertação estão presentes na escrita de Andreoni. No que diz respeito à administração da terra, o jesuíta italiano apresenta as qualidades para que uma terra seja considerada boa e, assim, possa ser comprada; discorre sobre cada cláusula que os contratos de arrendamento devem possuir, chamando a atenção para que o senhor verifique a condição do arrendatário honrar o compromisso assumido e para as relações que decorrem de tais acordos; enfatiza a importância de uma medição precisa da terra, o que remete às inúmeras contestações do tamanho das propriedades jesuíticas. Já no tocante à mão-de-obra, Andreoni também demonstrou abordar os mesmos tópicos que os padres administradores, alertando sobre a qualidade das “pessoas de fora”, caracterizando o trato com os africanos escravizados, colocando a necessidade de administrar-lhes os sacramentos e de respeitar os dias santos, além de regular a maneira de dar o castigo que ele, bem como toda a Companhia, julgavam suficiente.

Assim, a designação de uma terra boa é a mesma expressa pelo P. Belchior Pires em defesa das terras do engenho da Pitanga, para Andreoni:

---

<sup>387</sup> “[...] é uma consideração que Antonil compartilha e reitera em outras partes do livro, ressaltando que avaliar a priori o rendimento de uma mina era uma operação complicada, pois 'extrair ou não extrair ouro' constituía uma espécie de 'jogo de boa ou má sorte', em que os 'sucessos' eram tão 'variados' que alguns mineiros conseguiam 'muito ouro de algumas braças' de terra e outros 'pouco de muitas'.” In: Idem, p.146.

*“È una considerazione che Antonil condivide a ripropone altrove nel libro, evidenziando lui stesso che valutare a priori la resa di un giacimento era operazione complicata, in quanto l'estrarre o non estrarre oro' costituiva una sorta di 'gioco di buona o cattiva sorte', dove i 'successi' erano a tal punto 'vari i differenti' che alcuni minatori potevano ottenere 'molto oro da poche braccia' di terreno e altri 'poco da molte'.”*

<sup>388</sup> GIULI, 2021. p. 265.

Se o senhor de engenho não conhecer a qualidade das terras, comprará salões por massapés e apicus por salões. Por isso, valha-se das informações dos lavradores mais entendidos e atente não somente à barateza do preço mas também a todas as conveniências que se hão de buscar para ter fazenda com canaviais, pastos, águas, roças e matos, e em falta destes, comodidade para ter lenha mais perto que puder ser e para escusar outros inconvenientes que os velhos lhe poderão apontar, que são os mestres a quem ensinou o tempo e a experiência o que os moços ignoram.<sup>389</sup>

Da mesma forma, Andreoni estava a par dos tipos de contrato de arrendamentos, os seus prós e contras e as suas condições. Andrée Mansuy, tal como Canabrava, acrescenta em nota de rodapé que isto se devia ao seu contato com a documentação de Sergipe do Conde<sup>390</sup>. No entanto, devemos lembrar que a documentação referente a esse engenho também menciona o engenho de Ilhéus, cujas características da terra eram diferentes, o que confirma que o jesuíta entrou em contato com outras realidades das propriedades da ordem. Andreoni afirma que:

Para ter lavradores obrigados ao engenho, é necessário passar-lhes arrendamento das terras que hão de plantar. Estes costumam fazer-se por nove anos, e um de despejo, com obrigação de deixarem plantadas tantas tarefas de açúcar, ou por dezoito anos e mais, com as obrigações e números de tarefas que assentarem conforme o costume da terra. Porém há de se advertir que os que pedem arrendamento sejam fazendeiros e não destruidores de fazenda, de sorte que sejam de proveito e não de dano. E na escritura do arrendamento se hão de pôr as condições necessárias: v[erbi] g[ratia] que não tirem paus reais, que não admitam outros em seu lugar nas terras que arrendam sem consentimento do senhor delas, e outras que se julgarem necessárias para que algum deles, mais confiado de lavrador se não faça logo senhor. E para isso seria boa prevenção ter uma fórmula ou nota de arrendamentos, feita por algum letrado dos mais experimentados, com declaração de como se haverão, despejando, acerca das benfeitorias, para que o fim do tempo do arrendamento não seja princípio de demandas eternas.<sup>391</sup>

Ora, poderíamos simplesmente concluir que as advertências e orientações, relativas à administração da mão-de-obra escrava africana, mas também aos lavradores e à administração da terra deixadas por Andreoni seriam comuns naquela época. Mesmo que assim fosse, qual o sentido de escrevê-las em uma obra tão ampla, detalhada, escrita em um *interim* de dezesseis anos? As especificidades dos contratos, dos dilemas, do modo de lidar

---

<sup>389</sup> ANTONIL, Op. cit. p. 82.

<sup>390</sup> Idem, p. 84, nota 19.

<sup>391</sup> Idem, *ibidem*.

com a terra e o trabalho foram as mesmas que os administradores enfrentaram e podem ter sido acessadas por Andreoni oralmente, no exercício de seus diversos cargos ocupados dentro da Companhia.

A questão é que estamos diante de uma obra comumente estudada enquanto um “ponto de partida”, ou seja, um documento que expressa a virada da sociedade colonial do século XVII para o XVIII, o primeiro caracterizado pelo predomínio da economia açucareira, enquanto, sobre o último, se enfatiza pujança da mineração. Na maior parte dos estudos, cita-se a estadia de Andreoni no engenho de Sergipe, onde o jesuíta entrou em contato com o cotidiano desta propriedade que, anteriormente, foi motivo de inúmeras contendas. É comum a menção ao acesso que o jesuíta teve ao relatório de contas do engenho e ao documento de 1635 escrito por Estevão Pereira “*Dá-se razão da fazenda que o Colégio de Santo Antônio tem no Brasil e seus rendimentos*”<sup>392</sup>. De fato, esses documentos são importantes para a composição das ideias de Andreoni, porém, ignora-se que uma série de padres ocuparam cargos administrativos e acumularam experiências tão próximas ao conteúdo de *Cultura e Opulência* quanto os registros do engenho de Sergipe.

Tampouco o sentido das práticas administrativas muda das cartas para o livro *Cultura e Opulência*, como demonstra o seguinte parágrafo da obra destinado a explicar o cabedal necessário para ser senhor de engenho:

Também, se não tiver a capacidade, modo e agência que se requer na boa disposição e governo de tudo, na eleição dos feitores e oficiais, na boa correspondência com os lavradores, no trato da gente sujeita, na conservação e lavoura das terras que possui, e na verdade e pontualidade com os mercadores e outros seus correspondentes na praça, achará confusão e ignomínia no título de senhor de engenho, donde se esperava acrescentamento de estimação e crédito.<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço 13. Publicado por Afonso de Taunay, Anais do museu Paulista, IV (1931). Conforme aponta Matteo Giuli, “La relazione di Pereira contiene certamente numerose informazioni utili, che tuttavia devono essere interpretate con cautela. Egli infatti la scrisse con un obiettivo ben preciso, quello di difendersi dalle accuse che gli furono rivolte dal suo successore nell’amministrazione di Sergipe do Conde, il gesuita Sebastião Vaz, il quale mise in evidenza le pessime condizioni in cui aveva trovato l’engenho, a livello sia gestionale sia finanziario: la schiavitù era diventata indisciplinata e oziosa, le relazioni coi vicini erano peggiorate, portando all’apertura di diverse vertenze in sede giudiziaria, e la situazione debitoria aveva assunto dimensioni allarmanti, superando i 4 milioni di réis.” Giuli, Matteo. *L’opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil*. Roma: Carocci editore, 2021, p. 65. Stuart Schwartz, in turn, uses this document to exemplify the accounting of a engenho, comparing it with the bookkeeping of the engenho between 1611-1754. In: *Sugar plantations in the formation of Brazilian society: Bahia, 1550-1835*. Op. cit., p. 220.

<sup>393</sup> ANTONIL, Op.cit. p. 82.

Todo este trecho versa sobre os tipos de dilemas também com os quais os administradores lidaram no que tocava à terra e ao trabalho<sup>394</sup>. Da mesma forma que expusemos no início deste capítulo, no Brasil colonial, não bastava que a pessoa possuísse terras e escravos; o que demonstrava poder era o exercício do comando do trabalho de outrem. Então, o cabedal do senhor de engenho não se expressava na quantidade de terras ou de trabalhadores a ele subordinados, mas na sua capacidade de administrá-los, e quem se coloca no lugar de dizer como o senhor deve fazê-lo é o próprio Andreoni.

O que possibilitou Andreoni assumir esta posição? Certamente, é insuficiente a constatação de o jesuíta ser um letrado da sociedade colonial<sup>395</sup>. A intersecção entre os assuntos presentes nas cartas de circulação interna da ordem e a sua formulação em *Cultura e Opulência* demonstra que a experiência administrativa da Companhia de Jesus foi um fator determinante para a escrita do livro. Como religiosos administradores, os jesuítas acumularam um saber administrativo que foi fruto da sua busca por seu lugar hegemônico na sociedade colonial, enquanto quem “dirige” a elite agrícola e quem “domina” os subalternos. Os jesuítas eram, eles mesmos, pessoas que viviam o cotidiano de um senhor de engenho, porém subordinados a uma organização religiosa. Tal subordinação é que viabilizou uma série de debates e dilemas em que os jesuítas puderam formular o que seria uma boa administração, demonstrando a sua preocupação acerca de como o seu modo de proceder poderia desembocar em uma determinada imagem para fora da organização. Todos esses dilemas, se enfrentados por senhores de engenho seculares, certamente, não resultariam em juntas, consultas e disputas, já que eles atuavam sozinhos e para si.

Portanto, se olharmos para *Cultura e Opulência* como um “ponto de chegada” poderemos entrever uma síntese da experiência administrativa da Companhia, bem como uma reformulação do projeto político dos jesuítas, através do qual eles reafirmaram o seu espaço

---

<sup>394</sup> Mateo Giulli apresentou os temas tratados por Antonil: quais eram os problemas ao investir em um engenho, os problemas em relação às propriedades contíguas, como escolher as pessoas para o engenho, o trato com as pessoas de fora e com os escravizados. In: GIULI, 2021, p. 83-87.

<sup>395</sup> “Em tese, os mais interessados na questão deveriam ser os senhores laicos, proprietários da maioria dos engenhos brasileiros; todavia, até o século XIX esses homens não se importavam em prescrever normas para a administração de propriedades escravistas que não as suas próprias. Tratava-se na verdade de atitude compreensível, dada a noção arraigada entre os senhores de engenho de que o conhecimento acerca da administração era adquirido somente com a prática e a própria exiguidade do público leitor colonial - a maioria dos proprietários escravistas brasileiros era iletrada. Não por acaso, os que se encarregaram do assunto foram justamente os jesuítas, formadores do principal núcleo de letrados do Brasil colonial até a expulsão da Companhia de Jesus em meados do século XVIII.” In: MARQUESE, Rafael de Bivar. Administração e Escravidão: ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira. São Paulo: Hucitec, 1999, p. 51.

no ordenamento das relações sociais justamente pela sua experiência enquanto administradores.

### **3.4 Considerações finais**

Quando os jesuítas administradores exerciam o que chamamos de comando sobre o trabalho, eles o faziam através da doutrina, da formação familiar e da arquitetura dos seus espaços de atuação. Isto confirma a hipótese de que as relações de produção na colônia eram mediadas pelo discurso religioso e pela conformação por parte dos africanos e dos indígenas a um consenso produzido em torno destes valores. Os jesuítas que escreveram preocupados com os rendimentos da produção não o fizeram mobilizando a ideia de lucro e sim a de governo. Dentro desta perspectiva, o governo tem uma dupla determinação: uma para dentro e outra para fora. Para dentro do engenho e da aldeia as relações sociais deveriam resultar no comando sobre o trabalho; para fora, os jesuítas se preocupavam com a imagem que construíam na medida em que exerciam tal comando, o que se expressou nas inúmeras ressalvas que os padres fizeram sobre os colonos contestarem as orientações dos jesuítas a partir das próprias práticas dos padres: eles mesmos não administravam a doutrina e faltavam com os cuidados recomendados para com os trabalhadores.

Além disso, a Companhia de Jesus concebia cada uma das unidades produtivas como interligadas entre si, o que nos leva à ideia de complementaridade entre os espaços, a qual expressamos na lógica do colégio-engenho-aldeia. Neste todo, cada parte possuía a sua função: o colégio era o centro organizativo da Companhia, ao qual os demais espaços se subordinavam e de onde partiam as orientações para o cotidiano administrativo do engenho e da aldeia, além das medidas de fiscalização do trabalho dos administradores; o engenho era o espaço de produção, o qual colocava a Companhia de Jesus em contato direto com os trabalhadores da colônia, exercendo o poder sobre eles; por fim, a aldeia produzia trabalhadores e guerreiros, garantindo, além de força de trabalho, uma reserva de força militar que possibilitou à ordem expandir os seus domínios e prestar serviços à Coroa portuguesa. O trabalho é uma unidade de análise que articula os três espaços, de modo que o comando sobre ele foi o âmago da administração jesuítica.

Embora o tratamento dado aos diversos tipos de trabalhadores tenha sido diferente de uma unidade produtiva para outra, a alta hierarquia jesuítica, representada aqui, principalmente, pela visita de Antão Gonçalves, tentou dar à administração jesuítica um grau

de uniformidade. Os engenhos da Companhia deveriam ser “cristãmente produtivos”, o que raras vezes aconteceu. Na prática, o trato oferecido pelos padres aos escravizados já estava conformado no tempo da acumulação produtiva de capital. No máximo, o que os jesuítas conseguiram propor aos escravizados africanos era de se salvarem, orando e trabalhando simultaneamente.

As categorias de trabalho concreto e de trabalho abstrato possibilitaram a análise dos dilemas enfrentados pelos jesuítas à luz das relações sociais coloniais. No capítulo sobre a mercadoria, Marx define este par a duplicidade do trabalho:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso.<sup>396</sup>

É válido entender que o trabalho dos escravizados no engenho ou na aldeia é trabalho concreto, na medida em que existem escravos especializados, divisão do trabalho, formas de coerção e, finalmente, na medida em que a própria arquitetura dos dois espaços é diferente. Até mesmo o debate teológico e os discursos de legitimidade destes tipos de trabalho escravo eram diferentes. Basta mencionarmos que, enquanto havia dúvidas quanto aos títulos legítimos de redução do indígena à escravidão e até do modo de verificá-los, no que toca à escravidão africana, os jesuítas julgavam que a questão da legitimidade do cativo chegava respondida ao Brasil, já que essas pessoas já desembarcavam escravizadas. No entanto, a apropriação do trabalho destes dois grupos se deu do mesmo modo. Na lógica da complementaridade entre o colégio, o engenho e a aldeia, o que importa é que dada quantidade de trabalho é necessária para gerar produtos que sustentem o colégio e expandam a produção da ordem, ainda que não mensurável pelos jesuítas em termos de horas. As orientações sobre o cuidado no governo dos escravizados, inscritas nos 3Ps na fórmula de Antonil, são a manifestação da necessidade de extrair mais trabalho, porém não é exatamente nestes termos que o jesuíta coloca a questão. O processo de acumulação primitiva de capital não se expressou nesses termos, como vimos ao longo do capítulo.

Os jesuítas não participaram deste processo plenamente conscientes de que estavam reproduzindo os seus meios materiais de subsistência e, ao mesmo tempo, produzindo

---

<sup>396</sup> MARX, Karl, O Capital. São Paulo: Boitempo, p. 172.



relações sociais. O que eles produziam ativamente eram os meios de reproduzir a própria prática missionária e os meios de governarem na sociedade colonial, partindo de um paradigma gerencial em que a religião imbricava-se com o governo<sup>397</sup>. Por isso, no tocante ao trabalho, os jesuítas preocupavam-se simultaneamente em catequizar e fazer produzir; externamente, eles se preocupavam com o significado que o seu modo de administrar poderia ter aos olhos dos colonos.

Se o tempo da acumulação primitiva condicionou as relações de produção colonial, os discursos de ordenamento da sociedade, por sua vez, não se modificaram no mesmo ritmo. Na prática cotidiana dos jesuítas administradores, eles precisaram tomar decisões pautadas pelo objetivo de garantir a produção dos meios de subsistência da Companhia, o que nem sempre correspondeu com os preceitos cristãos defendidos pela ordem religiosa. Assim como nos casos de disputa pela terra, esses padres precisavam constantemente medir o impacto político de seu modo de proceder, considerando os caminhos possíveis perante cada dilema enfrentado.

Um período histórico sempre apresenta várias alternativas práticas, as quais são, em diversos graus e dentro dos limites gerais de suas determinações objetivas, viáveis para as forças sociais em disputa. Por isso, a realização de uma tendência histórica em desenvolvimento – e não se pode falar de necessidades históricas senão em relação a tendências mutantes, às vezes desconcertantemente “flexíveis” e, até certo ponto, reversíveis – é decidida com base nas alternativas particulares que são escolhidas, dentre todas as disponíveis, pelas forças sociais envolvidas, no curso de suas interações objetivamente condicionadas. Em consequência, elas precisam fazer ajustes e reajustes recíprocos fundamentais em suas estratégias, de modo a alinhá-las com as modificações de suas possibilidades objetivas de ação.<sup>398</sup>

Portanto, na sociedade colonial, o trabalho se determinou objetivamente pela acumulação primitiva de capital; porém, subjetivamente, ele estava determinado pelo comando da religião. Quando o consenso era ameaçado por sublevações e contestações, era a violência que, também sob o comando da religião, recolocava as relações de produção dentro

---

<sup>397</sup> Hobsbawm descreve o modo como o historiador deve perseguir essa contradição em seu livro *Mundos do Trabalho*: “Se o historiador é marxista, ou mesmo se ele tenta responder de algum modo a qualquer das questões realmente significativas sobre as transformações históricas da sociedade, ele também deve ter subjacente um modelo teórico de sociedades e de transformações, e o contraste entre o comportamento efetivo e racional não pode deixar de lhe interessar porque pelo menos ele deve estar interessado na efetividade histórica das ações e ideias que estuda, que usualmente - pelo menos até (e inclusive) a era da sociedade burguesa - não correspondem às intenções dos indivíduos e organizações que as realizam ou sustentam.” In: HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 37.

<sup>398</sup> MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 310.

da ordem vigente. A religião determinava quando o exercício da violência era cristão, moderado e aceitável, regulamentando o exercício do poder pelos colonos e reforçando a dominação sobre os grupos subalternos. Por outro lado, o exercício do poder pelos jesuítas administradores ultrapassaram os limites da moderação colocados pela própria ordem religiosa da qual faziam parte. O seu pragmatismo significou, muitas vezes, o abandono e a relativização dos preceitos cristãos na construção do consenso e apontou para a prioridade da extração do trabalho.

## Conclusão

*O mesmo Cristo, quando entrou pelo céu como homem, coube pelas portas: Attollite portas, principes, vestras - mas quando desceu como Deus, foi necessário que os céus se rompessem: Utinam dirumperes caelos, et descenderes. Coube pelas portas enquanto homem; enquanto Deus não coube.*

(P. Antônio Vieira, Maria Rosa Mística, Sermão II)

Os padres administradores eram aqueles que vivenciavam mais de perto o cotidiano das fazendas, engenhos e aldeias da Companhia de Jesus: organizavam a produção e testavam os meios mais eficazes para o seu maior rendimento. Tais atividades levaram a historiografia a interpretar as suas funções somente no âmbito de sua inserção na economia colonial ou a partir de uma racionalidade cujos termos estavam mais relacionados ao sistema capitalista consolidado. Porém, antes de tudo, eles eram jesuítas. O seu modo de administrar e a respectiva racionalidade que podemos entrever em suas ações estavam relacionadas a concepções de mundo mediadas pela sua participação Companhia de Jesus, enquanto organização, e às estruturas sociais da época moderna, sendo estas as condições nas quais estes padres atuaram<sup>399</sup>. Isso significa que, para compreender os jesuítas administradores é preciso situá-los dentro destas duas lentes de análise, o que buscamos realizar no capítulo 1. Então, mais do que afirmar que os jesuítas tornaram-se administradores da terra e do trabalho a fim de obter a sua subsistência, foi preciso analisar em quais condições este processo se deu.

Na Europa, a formação dos Estados modernos e a Contrarreforma engendraram uma nova configuração do poder pautada na simbiose entre o aspecto espiritual e temporal. Enquanto o catolicismo perdia forças naquele território, voltando-se para o Novo Mundo para expandir a sua influência, novas religiões surgiram e preencheram o espaço deixado no Estado pelo rompimento dos Reis com a Igreja Católica, assim o princípio “*cuius regio, eius religio*” subordinava a escolha da religião à vontade do Príncipe. Simultaneamente, o chefe da Igreja católica tornou-se o chefe de Estado. Essa via de mão dupla, ao invés de provocar

---

<sup>399</sup> Afinal, não podemos deixar de citar Marx no 18 de Brumário, que tão bem sintetizou as condições da ação humana na história:

“Os seres humanos fazem a sua própria história, contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sobre as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” In: MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

uma cisão entre a política e a religião, reforçou a articulação de ambas, conferindo à religião o papel de dar coesão para as nações que se conformavam de forma centralizada naquele momento. Mesmo os Estados que romperam com o catolicismo aderiram a alguma religião para afirmar a sua soberania.

Na América, essa simbiose pautou a formação da sociedade colonial, esta que se deu num processo de apropriação de forças humanas e expropriação das terras dos nativos, compulsoriamente. Estes dois elementos fizeram com que essa nova configuração do poder, no Novo Mundo, ficasse ainda mais evidente, já que a religião assumia não só o papel de coesão da sociedade, mas também do elemento legitimador das novas relações sociais e de produção. Então, o poder na América portuguesa era a expressão desta simbiose, de modo que as condições de seu exercício reuniam religião e política.

No entanto, esta nova forma de poder não pairava no ar, ou seja, ela nunca esteve descolada das necessidades econômicas do Estado moderno, nem do crescimento das novas religiões. O fortalecimento político seria possível a partir de um novo impulso na economia europeia, este que foi perseguido pela busca por metais preciosos. Assim, o tempo em que a economia colonial se desenvolveu estava subordinado ao tempo da acumulação primitiva de capital.

Ocupando cargos administrativos, esses padres precisavam fazer a mediação entre a ordem religiosa e o sistema produtivo. Assim, investigar a administração jesuítica durante o século XVII cumpriu dois objetivos nesta pesquisa. O primeiro diz respeito à compreensão das práticas administrativas da Companhia de Jesus, inscrevendo-as no projeto político da ordem. O segundo objetivo era o de localizar este conjunto de padres dentro do movimento histórico do qual faziam parte, tendo em vista que além de estarem consonantes com o projeto político da ordem, eles também atuaram respondendo a demandas que escapavam à sua percepção imediata, as quais relacionavam-se com a conformação do mercado mundial e a nova divisão do trabalho entre a metrópole e a colônia.

Perpassando essas duas lentes de análise está a ideia de governo. Lidar diretamente com a produção e a reprodução da vida material dos jesuítas na colônia produziu uma concepção de administração que não é apenas “econômica” ou “contábil”. A administração jesuítica esteve intimamente conectada com a capacidade de os padres exercerem o poder concretamente na sociedade colonial. Ou seja, ordenar a produção, disciplinar o trabalhador,

mediar os conflitos com os colonos, pesar o significado das decisões em cada caso eram formas de imprimir uma direção que afirmasse a habilidade de a ordem religiosa, como uma organização, governar aquela sociedade.

Deste modo, buscamos analisar o significado da administração jesuítica em suas múltiplas determinações - a política, a moral e a religiosa - e o modo como as relações sociais se construíram em cada caso investigado, tendo como horizonte a totalidade. Assim, a totalidade perpassou o nosso estudo em um duplo aspecto. Primeiramente, enquanto síntese das múltiplas determinações, na medida em que buscamos identificar as relações econômicas, políticas e morais presentes nos dilemas administrativos enfrentados pelos jesuítas nos diferentes níveis de observação, a saber, entre os grupos internos da Companhia, entre os padres e os trabalhadores de suas propriedades e os colonos. Além disso, devemos lembrar o que expusemos no capítulo 1, que a totalidade é a mediação possível entre as partes e a sua função no processo histórico no qual se inserem. Então, o segundo aspecto que procuramos abordar foi o do papel dos casos analisados na tendência histórica da acumulação primitiva de capital, o que, finalmente, nos possibilitou compreender a atuação dos padres administradores neste processo.

Foi somente através desta perspectiva que pudemos categorizar os jesuítas administradores enquanto mediadores. Retomando a concepção lukacsiana de que o interno e o externo de um acontecimento ou processo histórico é um problema de totalidade, podemos localizar os administradores na camada de mediação entre ambos.

Por mediação, [Lukács] entende qualquer tipo de totalidade subordinada na qual se devem encaixar os fatos e os fenômenos observados antes de serem integrados a um todo universal, o processo histórico de passado, presente e futuro. Sem embargo, frequentemente utiliza o conceito de 'mediação' para significar o processo intelectual geral que relaciona o concreto com o todo.<sup>400</sup>

Subordinados à concepção de governo proveniente de sua organização política, os jesuítas administradores buscaram estratégias para que as suas ações se integrassem ao projeto político da Companhia de Jesus. Simultaneamente, vimos que estes mesmos padres

---

<sup>400</sup> KOŁAKOWSKI, Leszek. Las principales corrientes del marxismo, vol.III: La Crisis, Madrid: Alianza Editorial, 1983. p. 262-263.

*“Por ‘mediación’ entiende cualquier tipo de totalidad subordinada en la que deben encajar los hechos y fenómenos observados antes de ser integrados en un todo universal, el proceso histórico global de pasado, presente y futuro. sin embargo, frecuentemente utiliza el concepto de ‘mediación’ para significar el proceso intelectual general que relaciona lo concreto con el todo.”*

tornaram-se o “telhado de vidro” da ordem, já que eram eles que comandavam e disputavam diretamente as forças produtivas da colônia. Neste sentido, a mediação passava pelo enfrentamento da contradição de fazer parte de uma organização que buscou ordenar as relações sociais através das relações de produção, ao mesmo tempo em que participavam das mesmas, vivenciando as dificuldades de implementação de suas próprias orientações. Esta constatação converge com as categorias gramscianas utilizadas no capítulo 3 da dissertação, quando qualificamos os jesuítas como um grupo que pretendeu ser “dirigente” dos senhores de engenho e “dominante” sobre os indígenas e os africanos, de modo que, novamente, eram os administradores que mediavam estas duas condições, a partir do exercício concreto do poder. Nos conflitos pela terra, os jesuítas atuaram no mesmo sentido, valendo-se dos instrumentos jurídicos e da mobilização da força de trabalho de indígenas e lavradores para exercer o seu poder.

É nesta tensão entre direção e dominação que se encontrava o sentido das ações dos administradores, convergindo para a produção de consenso sobre as formas de dominação próprias da sociedade colonial, as quais se reproduziam através do discurso religioso, mas que, na realidade, se davam de maneira muito mais crua. Não sendo eles os oradores que estavam nos púlpitos, esses jesuítas buscaram estabelecer um modo de administrar que estivesse em consonância com o discurso homogêneo da Companhia de Jesus. Esta intenção se mostrou verdadeira em suas cartas, sem, no entanto, ser igualmente eficaz na prática.

No cotidiano não bastava que a Companhia possuísse terras, tampouco que os padres fossem os responsáveis pela administração dos aldeamentos, era preciso transformar terra e trabalho em forças produtivas nos moldes do colonialismo. Ou seja, as práticas administrativas dos jesuítas se desenvolveram de modo condicionado, o que tornava as relações de produção bem menos sacralizadas do que eles mesmos pretendiam. Então, tornar a terra produtiva necessitava mais recursos humanos: padres administradores e trabalhadores a eles subordinados. Neste caso, principalmente o comando do trabalho exercido sobre os lavradores passava pelo comando da religião e pelos instrumentos contratuais. Transformar o indígena ou o africano em trabalhador produtivo, por sua vez, era um passo anterior em relação à sua conversão. Estes grupos não eram naturalmente uma força de trabalho integrada e subordinada pelas relações coloniais. Havia a necessidade de modificar grande parte de suas concepções de mundo com vistas à promoção do consenso com a dominação colonial, processo este que se deu de maneira muito violenta. Embora houvesse diferença entre as

táticas de conversão dos indígenas e africanos, ambos os processos estavam condicionados pela transformação destes grupos em trabalhadores.

Esta conclusão foi possível não somente porque observamos as cartas dos administradores caso a caso, mas, principalmente, pela sua análise nos termos de trabalho abstrato. O trabalho gerencial e o produtivo, vistos a partir dos dilemas em cada unidade produtiva da Companhia são trabalhos concretos, com suas especificidades. No entanto, partindo de uma perspectiva totalizante sobre a administração jesuítica, trabalho gerencial e produtivo foram analisados nesta dissertação também enquanto trabalho abstrato. Em outras palavras, quando se trata da extração de determinada quantidade de trabalho nas relações de produção coloniais, os jesuítas atuavam da mesma forma com os diferentes grupos de trabalhadores. Isto permitiu, inclusive, que analisássemos o colégio, o engenho e a aldeia como espaços complementares dentro da Companhia de Jesus, que necessitavam de uma determinada quantidade de trabalho para a sua expansão.

O caminho desta pesquisa ainda suscitou o questionamento teórico e metodológico sobre como categorizar as relações de produção em outras condições que não as do capitalismo consolidado. Então, examinar os padres administradores contribuiu no sentido de possibilitar uma aproximação ao “rés do chão” da sociedade colonial, proporcionando o olhar a partir de um nível de observação mais imediato e mais cru, onde se davam as relações de produção e oferecendo o desafio de superarmos uma visão economicista sobre elas.

Abrir essas portas sobre a administração jesuítica nos mostrou outras tantas. Acreditamos que uma extensa agenda de pesquisa ainda pode frutificar novas conclusões sobre a sociedade colonial. Ainda é preciso dimensionar o quanto as práticas administrativas e os horizontes de atuação dos jesuítas na Bahia e no Rio de Janeiro eram os mesmos dos padres atuantes nas fronteiras da colonização, como Amazônia e Maranhão; bem como de verificar a complementaridade entre os centros político-econômicos aqui estudados e as áreas fronteiriças. É igualmente importante um esforço de pesquisas comparativas que levem em conta as diferentes escalas de observação para verificar os modos de proceder da Companhia de Jesus nos territórios da América Espanhola no intuito de obtermos uma visão ampla sobre a ordem e seus diferentes vieses de atuação. Estudos que investiguem o impacto que as práticas coloniais tiveram sobre os tratados jurídicos e teológicos sobre o governo também serão muito elucidativos para que possamos relacionar esses níveis de observação e dimensionarmos como a realidade colonial forjou concepções políticas na Europa.

Por fim, é preciso que a historiografia sobre o Brasil colonial alce voos em direção ao debate das categorias analíticas que se utiliza para o período, a fim de que possamos refinar os grandes modelos explicativos e integrar os estudos mais localizados a perspectivas totalizantes. Isto tudo porque, se é verdade que vivemos um capitalismo diferente do que convencionalmente se observa em relação aos chamados “países centrais”, o nosso passado colonial pode ser uma chave para abrir portas no tocante à compreensão das peculiaridades da realidade brasileira. E, por que não dizer, das vias de sua transformação.



## Referências

### Fontes documentais

ANTONIL, João André. Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas. Introdução e vocabulário por Alice P. Canabrava. São Paulo, Editora Nacional, 1967.

\_\_\_\_\_. Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas. Introdução e notas: André Mansuy Diniz da Silva. São Paulo: Edusp, 2007.

Apontamentos que leva Christovão Barroso que agora mando por feitor da fazenda que a Condessa e eu temos no estado do Brasil pera por ella se governar despois que Deos o levar la salvaminto (Lisboa, 23/03/1607). ANTT, Cartório Jesuítico, maço 10, nº 14.

Carta do padre Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues. Baía, 9 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil. Vol. 1. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957, p. 125-126.

Carta ao P. Diogo Laynes. São Vicente, 12 de junho de 1561. In: Cartas e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955, p. 391-392.

Carta do P. Miguel Garcia ao P. Geral Aquaviva. Baía, 26 de janeiro de 1583. In: LEITE, HCJB. II, 1945, p. 228.

Carta de Pero Rodrigues ao P. Geral Aquaviva. Baía, 29 de agosto de 1600. ARSI, Bras. 3(1), p. 170-171.

Carta do Padre Ignacio Tolosa ao P. Geral Aquaviva. Baía, 05 de setembro de 1600. ARSI, Bras. 3(1), p. 191-191v.

Carta do Provincial Pero Rodrigues ao P. Geral. Baía, 07 de setembro de 1600. ARSI, Bras.3(3), p. 192- 192v.

Carta do Provincial Pero Rodrigues ao P. Geral Aquaviva Baía, 15 de setembro de 1601. ARSI, Bras. 9, p. 28-29v.

Carta do padre provincial Fernão Cardim ao P. Geral. Aquaviva. Baía, 01 de setembro de 1604. ARSI, Bras. 5, p. 55-56.

Carta do Padre Jácome Monteiro ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da visita ao Brasil. 28 de setembro de 1610. ARSI. Bras. 8, p. 99-101v.

Carta do Padre Henrique Gomes ao P. assistente em Roma. Rio de Janeiro., 07 de abril de 1611. ARSI, Bras. 8, p. 128-128v.

Carta do Provincial Simão Pinheiro ao P. Geral. Baía, 16 de agosto de 1620. ARSI, Bras. 8, p. 310-314

Carta do Padre Francisco Pais ao P. Geral Vitelleschi. Baía, 10 de novembro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), p. 230-230v.

Carta do P. Francisco Caraffa ao P.Geral Caraffa Baía, 23 de setembro de 1646. ARSI, Bras. 3(1), p. 250bis-250bisv.

Carta do Padre Antonio Forti ao P. Geral Nickel. Sem local, 06 de agosto de 1655. ARSI, Bras. 3(1), p. 285.

Carta do provincial Francisco Gonçalves ao Padre Geral Gosvino Nickel. Rio de Janeiro, 29 de agosto de 1655. ARSI, Bras. 3(1), p. 286.

Carta do Padre Provincial Belchior Pires ao P. Geral Vitelleschi. Baía, 11 de fevereiro de 1650. ARSI, Bras. 3(1), p. 277-277v.

Carta do Padre Belchior Pires ao P. Geral Oliva. Baía, 26 de fevereiro de 1662. ARSI, Bras.3(2), p. 3-4v.

Carta do Reitor Antonio Forti ao P. Geral Vitelleschi. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), p. 216-217v.

Carta do Reitor Antonio Forti ao P. Geral Vitelleschi. 2ª via. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI, Bras. 3(1), p. 218-219.

Carta de Antonio Luis da Camera Coutinho para o Monteiro Mor sobre diversos particulares. Baía, 20 de junho de 1692. Biblioteca D'Ajuda, cód. 51-V-42. f 12V-13.

Carta de Diogo Botelho, 1737. ANTT, Cartório Jesuítico, maço: 71, nº 141.

Carta do P. Sebastião Vaz ao P. Diogo Cardim. 20 de dezembro de 1638. ANTT, Armário Jesuítico, maço: 69, nº 75.

Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Biblioteca d'Ajuda. Cód. 51-V-41, f. 12V-13.

Despachos que pedem instrumentos para “lidar” com o gentio que se levantou e levou do engenho de Santana a sua gente (1603). ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço 16, nº 4.

Escritura de venda que fez Felipe de Almeida do Engenho da Pitanga ao reverendo Padre Reitor do Colégio. In: Documentos Históricos. LXIII, p. 269-270.

Escritura do distrato que fez Egas Moniz com o colégio das terras que lhe tinha aforado em Farcosim no Camamu e as tornou a largar. In: Documentos Históricos. Vol. LXIII. Rio de Janeiro: Typ. Batista de Souza, 1944, p 262-265. < disponível em [http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536\\_1944\\_00063.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/094536/per094536_1944_00063.pdf)> <último acesso em 05/02/2021>.

Estado em que achei esta entrega do Engenho de S Anna dos Ilheos o P. Manoel de Figueyredo ao 17 de Agosto de 1731. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 15, nº 24.

Informação das agoas e terras do colégio do RJ que dei para se fazerem engenhos no ano de 1602. Sem local, 30 de junho de 1602. ARSI. Bras. 8, p. 10-11.

Informação das ocupações dos P. e Irmãos do Rio de Janeiro para o P. Assistente de Portugal em Roma. Via de António de Matos. In: LEITE, Serafim. HCJB. Tomo VI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, p. 563-568.

LEITE, Serafim. Fazendas e engenhos dos jesuítas. Separata da Revista Verbum. Tomo II. Junho de 1945. Fascículo 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

LEITE, Serafim. Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760). Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

Lembranças para a Sra Condessa de Linhares sobre as suas fazendas de Sergipe do Pe Manoel do Conde (2ª via) (1617). ANTT, Cartório dos Jesuítas, maço: 13, n.º 7.

MAMIANI, Luigi Vincenzo. Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo, 1701. In: ZERON, Carlos. VELLOSO, Gustavo. Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. História Unisinos. 19(2), 2015, p. 120-137.

MELLO, José Antônio Gonçalves (Ed.). Fontes para a História do Brasil Holandês. Recife: Parque histórico nacional dos Guararapes (MEC/SPHAN/Fundação Pró-Memória), 1981

NÓBREGA, Manuel. Diálogo sobre a conversão do gentio. São Paulo: Editora Meta Libri, 2006.

Notícias do engenho de Sergipe do Conde pelo Padre Simão Esteves, 1733. ANTT, Cartório Jesuítico, maço 70, n.º 428.

Ordens, que devem observar os PP superiores, que ao presente são, e ao diante forem, doz Engenhos do Conde, e da Pitinga sitioz no Reconcavo da Cidade da Bahia do Estado do Brasil. (s/ dt) ANTT, Cartório Jesuítico, maço 14, n.º 54.

Pareceres dos padres sobre as terras e agoas do Camamu. ARSI. Goa, 10(2), pp. 456-457v.

Preponit P. Procurator Brasiliensis aliqua quae vel a P. Visitatores vel ab alii sex senioribus Provinciae sibi sunt comissa, ut ea proponat Reverendo patri Nostro generali. In: Gesù, Assist., n.º 627, 194.

Relação de 1617. (s/ autor ou assinatura). ARSI. Bras. 8, 250-251.

Segunda via da Carta do Reitor Antonio Forti ao P. Geral Vitelleschi. Rio de Janeiro, 02 de janeiro de 1643. ARSI. Bras. 3(1), pp. 218-219.

Sesmaria de “Água dos Meninos” dada pelo governador Tomé de Sousa ao P. Manuel da Nóbrega. Baía, 21 de outubro de 1550. In: LEITE, Serafim. Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil. Vol. 1. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957, p. 195.

VIEIRA, Antônio. Sermões. Vol. XI. Porto: Lello & Irmão Editores, 1945.

\_\_\_\_\_. Sermões. Vol. XII. Porto: Lello & Irmão Editores.

Visita em geral que fez o P. Antão Gonçalves por toda esta Província do Brasil como Visitador e comissário Geral dela. 1668. ARSI, Bras.9, 193-199.

## **Bibliografia**

AGAMBEN, Giorgio. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALDEN, Dauril. The Making of na Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond (1540-1750). California: Stanford University Press, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMANTINO, Marcia Sueli. A Companhia de Jesus e a cidade do Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, séculos XVII e XVIII. Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de mestrado. s/dt. p. 66. <Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/20073/1/disserta%c3%a7%c3%a3o%20Marcia%20Amantino.pdf>> <Acessado em 06/07/2023>

\_\_\_\_\_. Fazendas, engenhos e haciendas: Os bens materiais e os escravos dos Jesuítas na Capitania do Rio de Janeiro e na Província Jesuítica do Paraguai, século XVIII. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, 2011, p 6. <disponível em [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/14/1308063418\\_ARQUIVO\\_textocompletoANPUH.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/14/1308063418_ARQUIVO_textocompletoANPUH.pdf)> <Acessado em 29/06/2023>

\_\_\_\_\_. As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do engenho Velho no século XVII. In: America Latina en la Historia Económica, vol.23 no.3 México sep./dic. 2016.

AMANTINO, Márcia; DECKMAN, Eliane e ENGEMANN, Carlos (org.). A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina (séc. XVIII). Rio de Janeiro: Garamand, 2015.

ASSUNÇÃO, Paulo de. Negócios Jesuíticos. O cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: EDUSP, 2009.

\_\_\_\_\_. *O colégio jesuítico da Bahia*. In: Jesuitas en las Américas. <disponível em <https://www.teseopress.com/jesuitas/chapter/o-colegio-jesuitico-da-bahiaentre-a-invasao-holandesa-e-a-extincao-da-companhia-de-jesus/>> <Acessado em 29/06/2023>

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica.

AZEVEDO, João Lúcio de. História de António Vieira. 2 vols. Lisboa: Clássica editora, 1992 (1ª edição: 1918-1920, em 2 vols.).

BAQUEIRO, Maria Hilda. Revolta Indígena no Engenho de Santana na Capitania de Ilhéus: o Atlântico Açucareiro e o trabalho indígena (1602). In: Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 16, n. 24, 1º sem. 2015.

BAUER, Johannes B. Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BLUTEAU, Bluteau, Rafael. Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico ... : autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. Joaõ V. Coimbra, Collegio das

Artes da Companhia de Jesu : Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos.

<Disponível em <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-arquitectonico/>> <Acessado em 06/07/2023>

BOFF, Clodovis. Teoria do Método Teológico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOXER, Charles. A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770). Lisboa: Edições 70, 1981

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil (1580-1620). Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CUSHNER, Nicholas. Lords of the Land: Sugar, Wine, and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767. Nova York: Suny Press, 1980.

DEMOUSTIER, Adrien. La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus. In: GIARD, Luce (dir.). Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir. Paris: PUF, 1995.

Dicionário enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

EISENBERG, José. As missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FABRE, Pierre Antoine. Groupe de recherches sur les missions ibériques modernes, Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558. Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée, Ecole Française de Rome, 1999, 111 (1).

FERLINI, Vera. O Engenho de Sergipe do Conde. Contar, constatar e questionar. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 1980.

\_\_\_\_\_. A subordinação dos lavradores de cana aos senhores de engenho: tensão e conflito no mundo dos brancos. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. v. 6. n.º 12, 1986

\_\_\_\_\_. Terra, Trabalho e Poder. O mundo dos engenhos no Nordeste Colonial. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

FRAGOSO, João. Modelos explicativos da chamada economia colonial e a ideia de Monarquia Pluricontinental: notas de um ensaio. In: História (São Paulo) v.31, n.2, p. 106-145, jul/dez 2012 ISSN 1980-4369.

- FURTADO, Celso. A Formação Econômica do Brasil. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.
- GIULI, Matteo. A doutrina da “econômica” na concepção escravista de Antonil. Uma leitura de Cultura e Opulência do Brasil. In: História, histórias. Brasília, vol. 4, n. 8, 2016.
- \_\_\_\_\_. L’Opulenza del Brasile coloniale: storia di un trattato di economia e del gesuita Antonil. Roma: Carocci editore, 2021.
- GODELIER, Maurice. Lo ideal y lo material: pensamentos, economias, sociedades. Versão castelhana de A. J. Desmond. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.
- GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- GORZ, André. Crítica da divisão do trabalho. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GRAMSCI, António. Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. Tradução: Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRAMSCI, António. cadernos
- GRAMSCI, Concepção dialética da história. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6ª ed. 1986.
- GRESPLAN, Jorge. Marx e o modo de representação capitalista. São Paulo: Boitempo, 2019.
- HAZARD, Paul. Crise da Consciência Europeia. Lisboa: Edições Cosmos, 1948.
- HOBSBAWM, Eric. Sobre História. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JUNIOR, Caio Prado. A formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LARA, Silvia Hunold. Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa”. In: José Andrés-Gallego (org.). Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica. Madrid: Fundación Mapfre Tavera/ Fundación Ignacio Larramendi, 2005 (cd-rom).
- \_\_\_\_\_. Fragmentos Setecentistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LEITE, Edgard. Notórios Rebeldes: A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa. Madrid: Fundación Histórica Taverna, 2000.
- LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil (9 Tomos).

\_\_\_\_\_. Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil. Lisboa: Edições Brotéria, 1953.

KOŁAKOWSKI, Leszek. Las principales corrientes del marxismo, vol.III: La Crisis. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

LUKACS, Georg. História e Consciência de Classe. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Ideologia Imperial, poder patriarcal e o governo dos escravos nas Américas, c. 1660-1720. In: Afro Asia, 31 (2004), pp. 39-82.

\_\_\_\_\_. Administração e Escravidão: ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira. São Paulo: Hucitec, 2010.

\_\_\_\_\_. Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 9-83.

\_\_\_\_\_. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias nos séculos XVII a XIX. In: Novos Estudos CEBRAP 74, Março 2006, pp. 107-123.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. A Ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. O Capital. vol 1. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARYKS, Robert Aleksander (editor). A Companion to Ignatius of Loyola: life, writings, spirituality, influence. Leiden: Brill, 2014.

MASSIMI, Marina. La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza, Vol.37, 1, 2000, pp.137-149.

\_\_\_\_\_. A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas. In: Psicologia: Reflexão e Crítica, 2001, 14(3), pp. 625-633.

MASSIMI, Marina. Engenho e temperamentos nos catálogos e no pensamento da Companhia de Jesus nos séculos XVII e XVIII. In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. São Paulo, v. 11, n. 4, dezembro de 2008.

MÉSZAROS, István. *O poder da ideologia*. Tradução: Magda Lopes e Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: indígenas e bandeirantes nas origens de São

Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MOTTA, Marcia (org). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NOVAIS, Fernando A. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1770-1808). São Paulo: HUCITEC, 1989.

NOWICKI, Beatriz. A escravidão em perspectiva nas obras de Vieira, Benci e Andreoni. In: V Encontro de pesquisa na graduação em História , 2018, São Paulo, Anais do V Encontro de Pesquisa na Graduação em História EPEGH, 2018. p. 151 - 180.

NOWICKI, Beatriz e ZERON, Carlos. Caught between two stools: the procurators, between the ambitions of the Society of Jesus and the material means of their subsistence (Brazil, XVIth-XVIIIth centuries) (capítulo de livro no prelo).

PANAZZOLO, Lidiane Ferreira e MASSIMI, Marina. Categorias antropológicas nos Catálogos Trienais da Companhia de Jesus. In: Antiguos jesuitas en Iberoamérica. ISSN: 2314-3908. Vol. 3, nº 1, 2015.

PAULY, Wolfgang (Org.). História da teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PEDROZA, Manoela. Mentalidade possessória e práticas rentistas dos jesuítas (América Portuguesa, séculos XVI, XVII e XVIII). In: Topoi, Rio de Janeiro, v.17, n.32, p. 66-90, jan/jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Capítulos para uma história social da propriedade da terra na América Portuguesa e Brasil. O caso dos aforamentos na Fazenda de Santa Cruz (Capitania do Rio de Janeiro, 1600-1870). Tese (doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

\_\_\_\_\_. Por trás dos senhorios: senhores e camponeses em disputa por terras, corpos e almas na América portuguesa (1500-1759). Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

PORTELLI, Hugues. Gramsci e o bloco histórico. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POSTONE, Moishe. Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRODI, Paolo. Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna. Bologna: Società editrice il Mulino, 2010.

PROSPERI, Adriano. Il Concilio di Trento: una introduzione storica. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2001.

SANTOS, Fabricio Lyrio. Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

SANTOS, Lara de Melo dos. Resistência indígena e escrava no Camamu no século XVII. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2004.

SCHWARTZ, Stuart. Mocambos, quilombos e Palmares: a resistência escrava no Brasil



colonial. In: Estudos Econômicos, São Paulo, 17(Nº Especial), 1987.

\_\_\_\_\_. Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (c. 1550-1835). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, Evergton Sales; e FEITLER, Bruno (org.). A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. São Paulo: ed. Unifesp, 2011.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa (c. 1580-1690). Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2011.

THOMPSON. Edward Palmer. A peculiaridade dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. Ideologia e escravidão, os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

Vários autores. Exercícios de Metodologia da Pesquisa Histórica. São Paulo: Casa & Palavras, 2015.

VELLOSO, Gustavo e Zeron, Carlos Alberto de M. R. Economia cristã e religiosa política: o “Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo”, de Luigi Vincenzo Mamiani. Apêndice 1. História Unisinos. Vol. 19. Nº 2, maio/agosto de 2015, pp 120-137.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e Escravidão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ZERON, Carlos Alberto de M. Le financement de l'entreprise missionnaire. In: *Dossier “Politiques missionnaires sous le pontificat de Paul IV. Un document interne de la Compagnie de Jésus en 1558”*. 1999. pp. 288-294.

\_\_\_\_\_. A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” nas disputas de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011.

\_\_\_\_\_. A ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto. In: rev. hist. (São Paulo), n. 170, p. 88, jan.-jun., 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p77-106>>. Acessado em 10.11.2016.